TEJIDOS QUE LLEVA EL ALMA

Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado

Tejidos que lleva el alma
Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes
de violación sexual durante el conflicto armado

Equipo de Estudios
Comunitarios y Acción Psicosocial
ECAP

Unión Nacional de
Mujeres Guatemaltecas
UNAMG

Tejidos que lleva el alma

Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado

Tejidos que lleva el alma
Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado

Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial (ECAP)
Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG)
En el marco del Consorcio Actoras de Cambio (2004-2008)
Segunda edición
Febrero 2011

© ECAP, UNAMG

Investigadora principal: Amandine Fulchirone
Investigadoras: Olga Alicia Paz y Angélica López
Asistente de investigación: María José Pérez
Asesora principal: Patricia Castañeda
Asesora para análisis psicosocial: Luisa Cabrera
Revisión de estilo y edición: Ana Cofiño
Revisoras de texto: Yolanda Aguilar, Andrea Diez
Con aportes de: Luz Méndez integrante de UNAMG

Lectoras de texto en ECAP: Judith Erazo, Mónica Pinzón, Dagmar Hilder, Nieves Gómez
Lectoras de texto en UNAMG: Walda Barrios-Klee, Paola González, Jeannette Asencio, Maya Alvarado, Brisna Caxaj

Traductoras/transcriptoras: Anastacia Velásquez, Amalia Chub Sub, Vilma Sub, Carmelita Chonay, Asunción Telón, Petrona Velásquez

Ilustración de portada e interiores: Jacobo Mena
Diagramación: F&G Editores

Reimpresión realizada con el apoyo del: "Convenio de Cooperación en Materia de Género y Desarrollo": orientado a la representación de las mujeres y participación paritaria en los espacios sociales y políticos, a través del apoyo a las organizaciones sociales de promoción y defensa de los derechos de las mujeres.

Producción editorial y distribución:
ECAP – ecap@itelgua.com – www.ecapguatemala.org
UNAMG - unamg.guatemala@gmail.com - www.unamg.es.tl
F&G Editores – informacion@fygeditores.com – www.fygeditores.com
31 avenida "C" 5-54 zona 7, Colonia Centro América
Guatemala, Guatemala
Telefax: (502) 2439 8358 y (502) 5406 0909

ISBN: 978-9929-8096-1-1

Derechos reservados, prohibida su reproducción parcial o total por cualquier medio, sin autorización por escrito del editor.

Guatemala, febrero de 2011

CONTENIDO

Prólogo
Salir del dolor para transitar hacia modelos
de relación solidaria, humana y justa
Yolanda Aguilar Urízar
xvii

INTRODUCCIÓN
1

A. Antecedentes / 3

B. Objetivos de la investigación / 6
   1. Rescatar la memoria de las mujeres mayas como sujetas históricas / 6
   2. Romper el silencio y politizar lo íntimo:
      un camino hacia la justicia de género / 7
   3. Interrogantes que guiaron nuestro trabajo / 9

C. ¿Cómo se lee este libro? / 10

Capítulo I
¿CÓMO LO HICIMOS?

1. Las historias y experiencias de las mujeres mayas al centro / 13
   a. Un cambio de mirada: principios epistemológicos feministas / 13
   b. La metodología de análisis / 18
   c. Algunos conceptos utilizados / 20

2. El binomio cualitativo: historias de vida y grupos de reflexión / 24
   a. Historias de vida / 24
   b. Grupos de reflexión / 26
   c. Grupos focales sobre los cambios propiciados por el Consorcio / 27
   d. Grupos de contraste con "otras" y "otros" / 29

3. Las categorías sociales de las sujetas de la investigación / 30

4. Retos de la construcción de un
conocimiento dialógico e interdisciplinar / 32

5. Otro reto: el contexto de amenazas e impunidad / 35

PRIMERA PARTE
CARACTERIZACIÓN DE LAS SUJETAS
DE LA INVESTIGACIÓN
37

Capítulo II
DIFERENTES CONTEXTOS
ECONÓMICOS Y SOCIO-CULTURALES

A. Los tres grupos regionales de mujeres mayas / 41
   1. Chimaltenango / 41
   2. Huehuetenango / 41
   3. Valle del Polochic / 42

B. Religiosidad e identidad cultural / 43
   1. Conversión al evangelio y extinción de las
   prácticas culturales mayas en Chimaltenango / 43
   2. Resistencia de la espiritualidad chuj / 46
   3. Mujeres mam de Colotenango:
   una visión del mundo más política que religiosa / 48
   4. ¿Un regreso a lo religioso para las retornadas? / 49
   5. Religiosidad en la construcción de la
   identidad de las mujeres q'eqchi'es del Polochic / 49

C. Diferentes organizaciones sociales
de producción y el lugar del género / 53
   1. Industrialización de la agricultura en Chimaltenango / 53
   2. Nentón y Colotenango: pueblos de mozos / 56
   3. El sistema de colonato en el Polochic
   o el aprendizaje de la opresión / 59

D. La organización social del parentesco
en las diferentes comunidades / 66
   1. La entrega de mujeres al centro del sistema de parentesco / 66
   2. Un sistema de filiación patrilineal:
   el control de la sexualidad de las mujeres al centro / 69

3. El control de la sexualidad de las mujeres
al centro de la identidad cultural del grupo / 73

Capítulo III
SEXUALIDAD Y CONYUGALIDAD: DE LAS CONCEPCIONES DEL MUNDO A LAS PRÁCTICAS SOCIALES
77

A. La niñez como entrenamiento para ser buena esposa / 78

B. Pasar de niña a muchacha: el aprendizaje del tabú / 80
1. El bien más preciado para poder casarse: la virginidad / 83
2. El refuerzo de la virginidad como norma por la religión católica / 86
3. La virginidad protegida por el sistema cultural de honor / 87
4. "La ética sexual del silencio" de las buenas mujeres / 88
5. Detrás del tabú: el miedo masculino a perder
el acceso y control sobre el cuerpo de las mujeres / 93

C. El noviazgo / 94

D. La conyugalidad como ideal de felicidad / 96
1. Los dolores dejados por las entregas demasiado jóvenes / 96
2. La costumbre de la pedida para "casarse bien" / 99
3. El robo de Doña Carolina / 101
4. Ser esposa, ideal de felicidad para las mujeres / 102
5. La fidelidad como norma de la conyugalidad para las mujeres / 106
6. Las relaciones sexuales en la pareja / 108

E. Ser anciana / 121

Capítulo IV
LA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA DE LAS SUJETAS DE INVESTIGACIÓN

A. El "ser-para-otros" como eje principal / 125

B. La adquisición de nuevas identidades por la guerra
y las re-interpretaciones de las antiguas identidades / 129
1. Las solteras / 130
2. Las viudas / 131
3. Las madresposas fallidas / 135

SEGUNDA PARTE
LA VIOLACIÓN SEXUAL COMO
GENOCIDIO Y FEMINICIDIO
139

Capítulo V
EL CONTEXTO Y LAS CAUSAS DE LA GUERRA

A. Estructura socioeconómica y sistema político / 143

B. Revolución-contrarrevolución / 144

C. Racismo y pueblos indígenas / 146

D. Contrainsurgencia y genocidio / 147

Capítulo VI
LA VIOLACIÓN SEXUAL COMO
ARMA DE GUERRA EN GUATEMALA
151

A. La violación sexual como política contrainsurgente / 153
   1. La planificación militar / 154
   2. Un *modus operandi* sistemático y generalizado en todo el país / 156

B. Violación sexual como tortura / 174

C. La violación sexual como una estrategia de terror / 176
   1. La violación sexual como castigo por ser
      base de la guerrilla: el caso de Colotenango / 176
   2. El terror sembrado por la violación sexual / 178

D. La violencia sexual como genocidio / 179

E. Las violaciones sexuales cometidas por la
   guerrilla contra las mujeres de su propio bando / 185

Capítulo VII
La violación sexual durante el
conflicto armado interno como feminicidio

A. La violación sexual durante el
conflicto armado como feminicidio / 189
1. La violación sexual: la violencia
contra las mujeres por ser mujeres / 191
2. La violación sexual como paso previo
a la eliminación de las mujeres / 192
3. La saña como muestra de la ideología
misógina que sustenta estos crímenes / 193
4. Las violaciones sexuales como la manifestación más exacerbada
de las relaciones de poder desiguales entre mujeres y hombres / 196
5. La impunidad alrededor de los crímenes sexuales / 199

B. ¿Por qué tanto silencio? / 207
1. La invisibilización: la violación sexual atrapada en la intimidad / 208
2. ¿Las mujeres somos humanas?
la devaluación de la experiencia de las mujeres / 213
3. El silenciamiento al centro de los pactos patriarcales / 216

C. La repetición del feminicidio en el presente / 218

Tercera parte
La ruptura del ser,
del proyecto de vida, y
del equilibrio con su entorno
225

Capítulo VIII
Creencias alrededor
de la violación sexual

A. La inversión perversa: la víctima es responsable / 229

B. El pecado de la violación:
la violación sexual vista como una infidelidad / 233

C. La violación vivida como traición:
el atentado contra el honor del grupo / 236

Capítulo IX
LAS SANCIONES SOCIALES
239

A. "Mujer que le gusta hacer cosas con los hombres" / 240

B. Los ataques de las vecinas / 242

C. Rechazo social / 245
   1. Falta de solidaridad / 245
   2. Abandono por la familia / 247

D. Violencia como castigo / 249
   1. Violencia sexual / 249
   2. La violencia física / 251

E. La destrucción de tejido social / 252
   1. Las rupturas de los lazos comunitarios / 252
   2. Destrucción de los vínculos afectivos entre madre e hijos / 253
   3. Niños producto de la violación sexual / 255

F. Algunos apoyos para la sobrevivencia / 257

Capítulo X
LAS MARCAS EN LA VIDA, EL CUERPO Y CORAZÓN DE LAS MUJERES MAYAS
261

A. La ruptura en la subjetividad / 262

B. Cuerpos marcados / 267
   1. La invasión del cuerpo / 267
   2. "Me sentía sucia" / 267
   3. "Desde que pasó eso nos quedamos enfermas" / 268

C. El silencio o cargar con un secreto demasiado pesado / 270
   1. La priorización del dolor / 270
   2. Doña Julia: un caso de silencio / 272

3. Callar para sobrevivir / 272
4. ¿Silencio como estrategia de afrontamiento? / 274

D. Un entrecruce de culpas: la historia de Doña Beatriz / 274
1. Cómo se manifiesta la culpa / 275
2. ¿Cómo funciona la culpa después de la violación? / 278

E. La tristeza como expresión del "gran sufrimiento" / 280
1. La tristeza como expresión de la sobrecarga / 280
2. Enfrentando diversos duelos / 282
3. El escape a la mirada social: la historia de vergüenza de Jesusa / 285

F. El miedo a los hombres / 286

G. El susto / 288

Cuarta Parte
De víctimas a actoras:
Un proceso de transición complejo
hacia la constitución de sujetas
293

Capítulo XI
Reinterpretación y modificación
de las identidades de género
299

A. Un vaivén entre el refuerzo de valores tradicionales y el cambio / 300
1. La historia de las viudas q'eqchi'es / 300
2. "Hay tiempo feliz, pero ya pasó": la historia de Doña Beatriz / 313

B. Del ser-para-otros hacia la constitución del ser sujeta / 319
1. "Me siento bien estar sola": la aceptación de Carmela / 319
2. "Lo logré": la brecha en la dependencia vital de Doña María / 323
3. "Yo estuve en frente de ellas. Yo busqué ayuda
para ellas": La potenciación de Doña Carolina / 327
4. "Aprendí a defenderme": el encuentro de
Doña Julia con Mamá Maquín / 332

Capítulo XII
Las condiciones habilitantes para la constitución de sujetas
337

A. Los recursos encontrados para la construcción de su autonomía / 338
1. La identificación con la madre que rompe con los roles tradicionales / 338
2. La valoración desde el poder del padre / 343
3. La espiritualidad maya como fuente de dignidad: las historias de doña Dorotea y doña Julia / 348
4. El acceso a la educación como fuente de potenciación personal: la historia de Carmela / 351
5. El proceso de autovaloración de doña María a partir del desarrollo de su "don" de comadrona / 353
6. La propiedad sobre la casa, la tierra y la generación de ingresos como fuente de autonomía / 355

B. La necesidad de vincular lo personal a lo político, y lo político a lo personal / 357
1. La participación en el ámbito público: el encuentro con los derechos / 358
2. La organización política como puerta para el desarrollo de una conciencia crítica / 361
3. Reconocerse entre viudas como paso hacia el reconocimiento entre mujeres / 363
4. La organización entre mujeres hace la diferencia / 365

Capítulo XIII
El aporte del Consorcio a la construcción de condiciones habilitantes
369

A. El Ciclo del *Noj*: Sabiduría y esencia de este acompañamiento / 370
1. Acompañamiento Psicosocial / 372
2. Formación-sanación en derechos de las mujeres / 373

B. El Ciclo del *Q'anil*: "Se alivió nuestro corazón" / 375

C. El ciclo del *Ajmaq*: romper el círculo de la culpa / 377
1. "Los ejércitos son los que cometieron este delito" / 377
2. "Es que los hombres piensan de que tienen más poder que nosotras, por eso nos violan" / 379
3. El largo proceso de apropiarse de su cuerpo: del pecado al goce / 382

D. El Ciclo del *Kawoq*: hacer realidad los derechos en la vida de cada una / 385

E. El Ciclo del *Kat*: "Debemos unirnos las mujeres para tener más fuerza y cambiar nuestra vida" / 391

F. El Ciclo *Kan*: ¿cómo crear condiciones sociales de apoyo en las comunidades? / 395

QUINTA PARTE
LA EXIGENCIA DE JUSTICIA:
¿UN CAMINO HACIA LA JUSTICIA DE GÉNERO?
397

Capítulo XIV
EL ANHELO DE JUSTICIA

A. Claridad sobre la responsabilidad del ejército / 401

B. La denuncia para establecer la verdad y reconocer el daño sufrido / 403

C. La exigencia de justicia penal / 405

D. Justicia Divina / 409

E. La dificultad de denunciar hechos realizados por guerrilleros / 410

F. La exigencia de justicia por la violación sexual: ¿un camino para la justicia de género? / 412

Capítulo XV
LA LARGA LUCHA DE LAS
MUJERES POR EL RESARCIMIENTO
417

A. Una lucha larga de veinte años / 419

B. Una nueva exigencia: ser resarcidas
por la violación sexual que sufrieron / 422

C. ¿Qué dignificación con el sólo resarcimiento económico? / 425

D. ¿Qué podría ser reparador para las mujeres?...
El grito por la dignificación / 428

BIBLIOGRAFÍA
433

Documentos / 448
Documentos de trabajo del Consorcio Actoras de Cambio / 448
Documentos producidos por el Estado de Guatemala / 448
Documentos producidos por el Sistema de Naciones Unidas / 448
Documentos producidos por el Sistema penal internacional / 449
Otros documentos / 449

Prólogo
Salir del dolor para transitar hacia modelos de relación solidaria, humana y justa

Todo dolor y sufrimiento (posible de acompañar), es siempre de origen cultural[1] pues surge, se reproduce y se mantiene vigente en culturas basadas en relaciones de control, apropiación, desconfianza, sometimiento, competencia y dominación. En todos los casos este dolor esta vinculado a historias de vida cotidiana de seres humanos individuales y de grupos sociales o pueblos.

Es en la cultura patriarcal que se privilegian estas relaciones generadoras de profunda desigualdad, el racismo, las guerras, la violencia sexual, el arrasamiento de la tierra y la extinción de los animales; es en este sistema donde nace la apropiación de los cuerpos de mujeres como forma violenta de relación humana con lo masculino, se condena la sexualidad sagrada, se mutila el respeto a lo diferente, se cosifica el sentido de la vida y se desprecia lo afectivo, como femenino.

Esta forma de vivir enferma a las sociedades y a las personas. En ese sentido, la realidad es mucho más compleja de lo que parece y el abordaje holístico de la misma es lo que nos permite buscar, sentir y pensar integralmente para hacer las transformaciones profundas que requiere esa complejidad. Ello obliga a nuevas indagaciones[2], a nuevas preguntas que requieren honestidad, subjetividad y equilibrio. No prejuicios, ni predeterminaciones para conocer.

La investigación no puede dejar de causar impacto en nuestras vidas. Nos propone reflexiones integradoras que no es común encontrar en el

1. Maturana, Humberto. Reflexiones sobre terapia y mis conversaciones con Ximena Dávila sobre la liberación del dolor cultural. Instituto de Formación Matriztica. Chile, 2004.

2. Solana Ruiz, José Luis. Edgar Morín, por un pensamiento complejo. Implicaciones interdisciplinares. Universidad Internacional de Andalucía. Ed. Akal. 2005.

análisis que se hace de la realidad guatemalteca; nos presenta lecciones sobre la capacidad de resiliencia y el sentido de vida que permitió a muchas de estas mujeres mayas sobrevivir ante el desgarramiento de la violencia sexual.

Pero por supuesto, nos plantea que no ha sido fácil, sobre todo en contextos donde el sistema se confabula para culpabilizar a quienes han sido víctimas, y se encarga de evadir la discusión, abordaje y erradicación de la violencia sexual, pues ello implica a su vez, reconocer, comprender, abordar y sanar las heridas que todas y todos tenemos en nuestros cuerpos, acerca de nuestra sexualidad, nuestros afectos, en relación con la vida cotidiana y los dolores infringidos por la guerra y por la historia que nos ha tocado vivir.

A lo largo de la vida, en reiteradas ocasiones me pregunté ¿Para qué recuperar la memoria histórica? la respuesta siempre llegó con contundencia: para sanar como sociedad. Sanar, como responsabilidad individual y colectiva, para honrar la posibilidad de seguir viviendo y construir relaciones de paz con nosotras/os mismas/os, con el entorno y en la sociedad[3].

Por ello, esta investigación nos habla de procesos de dolor y sanación que pasan por el cuerpo, que parten de historias individuales para integrarse en construcciones colectivas de poderes femeninos descubiertos; nos propone como primera forma de encontrar reparación, la visibilidad de memorias emocionales guardadas con llave.

Este podría ser considerado el tercer informe de memoria histórica realizado en Guatemala. Nunca antes se escribió en nuestro país sobre la violencia sexual cometida contra mujeres durante la guerra con este nivel de profundidad. Nunca antes dos organizaciones con tan diferentes marcos teóricos y metodológicos se unieron para trabajar, coordinar, aprender y aportar a un proceso como el de "Actoras de Cambio".

El aprendizaje es fundamental: son las emociones las que nos motivan a transformar y crear nuevos lenguajes[4]. Ello determina la potencialidad que tenemos para el cambio, no los discursos creados para tal efecto. Es tiempo de revelar la historia emocional clandestina[5] que hasta ahora hemos mantenido en silencio, y que verdaderamente lo personal sea político. Los cambios profundos para salir del dolor y construir procesos de constitución en actoras con poderes desde sí mismas, así lo expresa.

En ese sentido, el resultado de esta investigación no es casual. Fueron los esfuerzos mayoritarios de las mujeres los que abrieron los espacios de derechos humanos cuando aún no se vislumbraban luces para salir del conflicto; fueron ellas las que buscaron a sus familiares desaparecidos como

3. Sanz, Fina. La Foto biografía. Imágenes e historias del pasado para vivir con plenitud el presente. Ed. Kairos. Barcelona, 2007.

4. Maturana, Humberto, Ídem.

5. Giddens, Anthony. La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas. Ed. Cátedra. Madrid, 2004.

resultado de la guerra. Han sido las mujeres las que exhumaron, enterraron y han hecho rituales para hacer duelos.

Hemos sido nosotras las que mayoritariamente hemos sobrevivido y las que llevamos en nuestra piel la memoria "encarnada" del pasado, razón por la que al menor indicio, hemos estado dispuestas a hacer lo que sea para salir del dolor y construir esperanza y vida, cada día.

Por ello, las sujetas de esta investigación decidieron empezar a contar lo sucedido, curar el susto y aliviar el corazón. Estos representan tres de los más importantes procesos por los que han transitado y aún están en ello. Ésta pues, es una investigación acerca de cómo es posible transitar del estado temporal de víctima a la constitución de actora, de sujeta. Esta investigación apuesta por un canto a la vida.

Simultáneamente, el trabajo de acompañamiento para "generar procesos de sanación, de empoderamiento, de reconstrucción de la memoria histórica y de lucha por la justicia" a mujeres sobrevivientes de violencia sexual, permitió que se vislumbraran "las propias heridas" de quienes individualmente y como equipos, participaron en el proceso. No es posible vincularse a esta realidad sin cambiar. Pues ser mujeres, mestizas, indígenas o extranjeras, vivir en Guatemala y compartir procesos para salir del dolor, no puede dejar indemne a nadie. Estoy segura que cada una de las mujeres que participó en el acompañamiento, aprendió algo de sí misma y a escucharse un poco más.

Es fundamental mencionar a quienes participaron en los equipos: las traductoras, las intérpretes, las promotoras, la asistente de investigación y las investigadoras. La coordinadora del consorcio, el equipo coordinador, las psicólogas, las encargadas de los procesos de formación-sanación, así como las personas que aportaron al trabajo administrativo y financiero. Todas ellas, dieron lo mejor de sí y se arriesgaron, al ser parte de un proceso que las cambiaría, a pesar de las resistencias, los obstáculos, las dificultades, las amenazas y los retos personales que ello implicaba.

Esta investigación, no hubiera sido posible sin la mirada feminista que centra el desarrollo de su conocimiento en la experiencia vital de las mujeres. Está claro que quienes estén realmente comprometidas/os con la transformación de la situación emocional, social, política y económica de las mujeres, tendrán que conocer y profundizar sobre diferentes vertientes del pensamiento feminista, para crear herramientas seriamente responsables y comprometidas con dicha transformación. La crítica solo es válida desde el conocimiento serio de la propuesta.

Pero lo que enriqueció verdaderamente este trabajo, fue el intercambio y discusión de enfoques, paradigmas y subjetividades, que aunque en algunos momentos hizo más lentos los procesos, -en realidad- logró integrar experiencias de espiritualidad maya, cosmovisiones diversas de sanación, experiencias de trabajo psicosocial, experiencias organizativas locales y nacionales de trabajo con mujeres, marcos teóricos y prácticas de vida diversas; procesos identitarios por opción política, por pertenencia étnica,

por idioma, por historias personales y de grupo. El resultado más importante en este sentido, es que hubo conexiones y encuentros.

Según veo, lo que necesitamos precisamente en este país es el desarrollo de estos procesos de encuentro de tal manera que nadie se sitúe como observador/a a distancia. Lo que vivimos, es resultado de cómo lo vivimos y lo que vivimos es lo que nosotros hacemos cada día[6]. En otras palabras, es tiempo de generar cambios a partir del conocimiento y encuentro con las y los otros, pero no en el intento de convencer, sino en el intento de respetarnos, reconocernos y aprender entre todos. Esto sólo es posible si nos incluimos en el cambio.

Si "la disociación es un mecanismo psicológico defensivo contra la angustia (…) para dejar fuera de la conciencia un área significativa de (la) experiencia"[7], como sociedad guatemalteca hemos sobrevivido por muchos años disociados de nuestra capacidad de vernos, escucharnos y respetarnos. Hemos vivido disociados de nuestra corporalidad afectiva y deseosa, de nuestra autoestima. Hemos internalizado, en cambio, una historia opresiva que nos sitúa en la violencia y el desprecio a lo que somos como pueblos.

Son nuestros miedos los que nos han permitido evadir los temas que en realidad nos liberan de las inseguridades y del sentido victimista de vivir. Atreverse a nombrar las cosas por su nombre como lo hace esta investigación, nos obliga a replantearnos la manera como pensamos y actuamos para transformar la sociedad y el largo camino que aún nos queda por recorrer. Actoras de Cambio sienta un precedente de cómo recorrer el camino.

Así como no hay causa que valga para justificar que la violencia sexual haya sucedido, tampoco hay justificación posible para seguir sin abordar esta problemática de manera seria y comprometida. Nuevas estrategias de acompañamiento son posibles a partir de esta investigación: para grupos de mujeres, de derechos humanos, para organizaciones de viudas, de victimas, locales y nacionales, para movimientos sociales, para instituciones académicas y universidades, para el Estado. Esta investigación nos confronta. Si doña Carolina, doña María, doña Beatriz, doña Carlota, doña Dorotea, doña Salomé, doña Julia, Carmela y Jesusa, cada una desde sus tiempos, avanzan en el arduo recorrido que dignifica su experiencia y su palabra, hacen sus duelos y sanan sus heridas ¿Por qué nosotras y nosotros no?

Yolanda Aguilar Urízar

6. Maturana, Humberto, Conversar Liberador, Ídem.

7. Investigación "Tejidos que Lleva el Alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado"

Introducción

A.
ANTECEDENTES

La violación sexual en conflictos armados es uno de los silencios más grandes de la historia de la humanidad. Aunque ha sido una práctica común y masiva en todas las guerras y en todos los genocidios -para someter pueblos y bandos enemigos a través del cuerpo de las mujeres- la violencia sexual sólo ha sido interpretada como una práctica aislada cometida por soldados en búsqueda de placer.

Guatemala no fue una excepción. A pesar que los informes "Guatemala: Nunca más" del Proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI, 1998) y "Memoria del Silencio" de la Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH, 1999), reconocen la dimensión sistemática, masiva y generalizada que cobró la violación sexual contra las mujeres durante la guerra, ninguno investigó los hechos de violencia sexual con la misma profundidad que los otros crímenes. Tampoco hicieron recomendaciones para que el Estado de Guatemala diera seguimiento a este crimen de lesa humanidad como condición *sine qua non* para construir una paz duradera y un Estado de derecho sobre bases dignas y justas:

> Un silencio espeso ha caído sobre esta violación a los derechos humanos (...) Este silencio ha fomentado la impunidad en torno a estos crímenes, y legitimado este tipo de violación a los derechos humanos de las mujeres como algo poco importante y hasta natural. (Fulchiron, 2004: 13)

Silenciar la violación sexual que se cometió contra las mujeres, y masivamente contra las mujeres mayas durante el conflicto armado, es hacer que no exista. Es hacerla desaparecer de la memoria colectiva.

La ausencia de las mujeres, y en particular mujeres mayas, en los discursos, escritos o acciones de recuperación de la memoria histórica no es casual ni políticamente neutral. En general, la memoria histórica representa un campo de batalla después de los conflictos armados internos, donde el Estado y las fuerzas involucradas en graves crímenes de lesa humanidad pretenden imponer un silencio. La negación de las experiencias de las mujeres mayas en la memoria social se conjuga, además, con una concepción androcéntrica, racista y clasista del mundo, donde la experiencia masculina occidental representa la totalidad de la experiencia humana (Nash, 1988: 15). Refleja uno de los mecanismos del sistema patriarcal[1] a través del que se les despoja a las mujeres de su condición de humanas, y de sujetas históricas, despojo que se agrava por la adscripción étnica en el caso de las mujeres mayas.

La invisibilidad destruye la posibilidad de existir socialmente, lo cual repercute en una desvalorización genérica del conjunto de mujeres, y limita su capacidad de cambio. "Es justamente en la manipulación de la memoria y en la amnesia colectiva donde se desvalorizan y enajenan sus posibilidades de acción transformadora" (Gaviola, Largo, Palestro, 1994: 13).

Además, la invisibilización permite eludir la discusión social sobre las relaciones de poder y las ideologías racistas, sexistas y clasistas[2] que sustentaron la apropiación colectiva y violenta de los cuerpos de las mujeres durante la guerra. Así, se crean las condiciones para que se perpetúen estas relaciones de opresión y se reorganicen en la sociedad post-conflicto.

---

1. Ver definición del sistema patriarcal o patriarcado en la parte titulada "Algunos conceptos utilizados"

2. Entendemos que cualquier sistema de poder requiere de un sistema de producción ideológica y simbólica para legitimarse y perpetuarse. Estas ideologías son sistemas de representación del mundo que varían de acuerdo a la adscripción social: de género, de clase, de etnia. La articulación entre estas diferentes ideologías moldea las concepciones del mundo, y se transforman en verdades a partir de las que cada persona se explica la naturalidad del orden establecido en función del grupo social al que pertenece. Estas ideologías tienden a naturalizar las desigualdades que el orden social establece entre mujeres y hombres, entre culturas y entre clases. De esta manera, estas desigualdades se vuelven invisibles y aparecen como "normales".

Así, la ideología sexista o machismo es la que normaliza la jerarquización entre mujeres y hombres, postula la inferiorización de las mujeres y exalta la supremacía masculina, a partir de supuestos atributos naturales y biológicos (las mujeres son más débiles, menos inteligentes, menos capaces, más miedosas...). Se fundamenta sobre la misoginia que consiste en la desvalorización, descalificación y hostilidad contra las mujeres.

La ideología racista es la que normaliza y justifica la superioridad de la cultura criolla, mestiza y occidental sobre las culturas mayas a partir de supuestos atributos inherentes de los mayas (son tercos, son huevones, son pérfidos, son pobres e ignorantes). La ideología racista consiste en definir "rasgos prototípicos de las razas de la humanidad (que) son inventados, transferidos e institucionalizados durante las maniobras coloniales para justificar la conquista, la esclavitud, el genocidio y otras formas de opresión social" (Todorov, 1991: 431).

De igual manera, la ideología de clase justifica las desigualdades económicas y la explotación a partir de supuestas fallas personales de los pobres (son pobres porque no trabajan) y cualidades de la clase alta.

El pasado no está desvinculado del presente. En este sentido, la historia de Guatemala confirma tristemente esta hipótesis, a través del fenómeno del "feminicidio".

> La brutalidad de los homicidios y los signos de violencia sexual que presentan ahora los cuerpos mutilados de las víctimas tienen muchas de las características de las terribles atrocidades cometidas durante el conflicto que quedaron impunes. (Amnistía Internacional, 2005: 4)

Esta violencia brutal desatada contra las mujeres a través de la destrucción de sus cuerpos en la etapa de post-conflicto, nos recuerda que las causas estructurales de la misma siguen vigentes. La cultura misógina, racista y clasista sigue marcando las relaciones sociales. Además, ilustra que la impunidad es uno de los nexos entre la violencia sexual de ayer y los asesinatos de hoy.

Para hacer visible la violación sexual que se cometió contra las mujeres durante la guerra, hacer justicia a las sobrevivientes, así como a las que no pudieron sobrevivir a estos crímenes de lesa humanidad, y contribuir a romper el círculo de la impunidad, decidimos aliarnos feministas en lo individual, mujeres mayas, una organización de mujeres (UNAMG, Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas), y una organización de derechos humanos (ECAP, Equipo de Estudios Comunitarios y de Acción Psicosocial).

De esta alianza, surge en 2003 el Consorcio "De víctimas de violencia sexual a actoras de cambio: la lucha de las mujeres por la justicia", y en su forma abreviada "Actoras de cambio". Nos embarcamos juntas en la gran aventura de generar procesos de sanación, de empoderamiento, de reconstrucción de la memoria histórica, y de lucha por la justicia, para contribuir a crear condiciones que permitan a las mujeres sobrevivientes de violencia sexual durante la guerra, romper el silencio, salir del dolor, constituirse en sujetas de su propia vida, e involucrarse en luchas comunes por la justicia y la construcción de alternativas de vida para las mujeres mayas en Guatemala. Es decir, contribuir a procesos de justicia de género.

Este libro forma parte de este conjunto de estrategias implementadas por el Consorcio. Es el resultado de una investigación–acción de dos años y medio.

Más allá de las divergencias de enfoques y abordajes, logramos articularnos alrededor de este objetivo común; lo cual es de destacar en una sociedad donde la guerra dejó sus huellas de división, rupturas y atomización. Podemos decir con satisfacción que logramos establecer un pacto político entre nosotras.

Fue extraordinario contar con esta herramienta de investigación para poder retroalimentar nuestras reflexiones teóricas y políticas a partir de compartir la realidad y vivencias de las mujeres mayas, y a la vez, re-pensar nuestro actuar a partir de estos análisis, en un proceso de praxis permanente.

En este sentido, quisiéramos agradecer a todo el equipo de investigación y al equipo del Consorcio por haber tenido esta apertura y entusiasmo para reflexionar juntas con el fin de mejorar siempre nuestro acompañamiento y contribuir a crear posibilidades para que las mujeres mayas, mestizas y extranjeras de este país vivamos mejor y más felices en condiciones de justicia, dignidad, respeto y libertad.

No podíamos concebir hacer una investigación de otra manera, pues partimos que la construcción de conocimiento tiene que estar al servicio de las mujeres, de la apropiación de su historia en un proceso colectivo de valoración, de transformación de sus condiciones de vida y de su emancipación. Éste ha sido nuestro posicionamiento epistemológico feminista.

B.
Objetivos de la investigación

> *Asumirnos en la historia es tener proyecto de futuro. La libertad es acumular lo aprendido, modificando nuestro presente desde el conocimiento de lo aprendido (Margarita Pisano, 1996: 17).*

El objetivo de esta investigación es contribuir a la construcción de la memoria colectiva de las mujeres mayas en Guatemala, y a través de ella, la de todas, procurando que sirva para procesos de autoafirmación individual y colectivo, y para construirnos como sujetas de nuestra propia historia como mujeres. Eso con el fin de poder aportar a la creación de una nueva organización social y de un nuevo orden simbólico que no estén basados sobre la expropiación de nuestros cuerpos y de nuestras vidas ni sobre el dominio de una cultura sobre otra, sino desde la dignidad, la humanidad, la libertad, la justicia y el respeto.

1. Rescatar la memoria de las mujeres mayas como sujetas históricas

Esta investigación rescata la memoria de las mujeres mayas, reubicando sus experiencias al centro de la historia de Guatemala, y no como mero apéndice de la misma. Visibiliza el involucramiento y la participación de las mismas como sujetas históricas en la construcción de los procesos de cambios profundos del país.

Desarrolla cómo las mujeres rurales q'eqchies, chujes, mames y kaqchikeles de tres regiones del país han vivido y entendido la guerra, y la violación sexual que se dio en este contexto. Profundiza en las relaciones de poder que estaban en juego durante la guerra y que dieron lugar a las violaciones sexuales contra las mujeres mayas, y en cómo se están re-

organizando en tiempos de paz. Evidencia cómo el silenciamiento y la impunidad siguen siendo las lógicas que rodean los crímenes sexuales contra las mujeres, creando así las condiciones para que se perpetúen. Indaga, además, en la profundidad de las heridas dejadas por la violación sexual tanto en la identidad de las mujeres mayas, como en el tejido social de las comunidades. Pone de relieve los cambios profundos que la ruptura brutal de la violación sexual, ha provocado en las creencias, las redes afectivas y las relaciones sociales de estas mujeres. Finalmente, le da un énfasis central al análisis de recursos que encontraron y lograron transformar en poderes, para sobreponerse a la experiencia traumática de la violación sexual y pasar de ser víctima a protagonista de su propia vida y de cambios para otras mujeres mayas en el país.

A lo largo de esta investigación, las mujeres mayas se hacen presentes a través de sus propias voces como protagonistas de su vida, de la historia de sus comunidades y de Guatemala. Como notarán a lo largo de la lectura, este libro es rico en testimonios. Relatos de las mujeres con respecto a todos los ámbitos de su vida ilustran permanentemente nuestro análisis, con vistas a valorar las voces de las narradoras, e integrarlas a las de las investigadoras. Esperamos contribuir así a la construcción de una memoria social de Guatemala desde la mirada de las mujeres, y en particular de las mujeres mayas, que complemente los esfuerzos de memoria ya emprendidos, donde éstas son ausentes. Como lo pone de relieve Halbawks, no existe una única memoria de la sociedad sino una pluralidad y multiplicidad de memorias locales. La memoria de las mujeres forma parte de esta pluralidad. Por lo tanto su presencia es imprescindible e ineludible (citado en Massolo, 1992: 118).

Así, se complejiza la historia de la guerra, se le aporta nuevas dimensiones, y nuevas miradas: las de las mujeres mayas, que por su condición de subordinación genérica, étnica y de clase, no son consideradas relevantes para los procesos históricos.

2. Romper el silencio y politizar lo íntimo: un camino hacia la justicia de género

Al nombrar y reconocer las atrocidades cometidas contra las mujeres mayas durante la guerra, la investigación se convierte en una herramienta de verdad y de dignificación para todas las mujeres de Guatemala que tuvieron que enfrentar el mismo sufrimiento.

Nombrar los actos de violación sexual que militares, comisionados militares, patrulleros de autodefensa civil y policías cometieron durante la guerra es fundamental, en cuanto reconoce y da importancia a lo que les sucedió a las mujeres mayas, y responsabiliza a los perpetradores. Da valor

social y legitimidad a la palabra de las mujeres, fuera de las concepciones culpabilizantes impuestas por la cultura patriarcal.

Nombrar la violación sexual desde las voces de las mujeres, es hacer que exista socialmente en correspondencia con la experiencia de las mismas. Es caracterizar el atentado que representa contra su ser y dignidad humana. Es llenar los vacíos de símbolos y palabras dejados por las concepciones patriarcales del mundo que sólo nombran la violación desde la voz masculina, como sexo consentido y deseado por las mujeres.

A la vez, se saca del ámbito íntimo de donde se ha guardado desde hace 25 años atravesado por la vergüenza, la culpa y el pecado. Se politiza. Ya no se considera algo normal, que siempre pasa. Se vuelve importante y socialmente relevante, producto de relaciones sociales de poder ejercidas por los hombres sobre los cuerpos de las mujeres que se requiere cambiar en una sociedad postconflicto. Se evidencia la intencionalidad de destrucción, de terror y sometimiento detrás de estos actos. Se define como un arma de sujeción utilizada contra las mujeres, con la intención de destruir toda capacidad de constituirse y pensarse como sujetas de cambio. Además, es un arma de guerra particularmente eficaz contra las culturas en las que el honor del grupo se ubica en la conducta sexual "adecuada" de "sus" mujeres, y en su capacidad de garantizar esta conducta.

Hablar de ello obliga a resignificar el tabú que muchas veces se plantea como excusa para no abordar la problemática. Implica politizar la discusión y evidenciar que el tabú constituye un mecanismo social para invisbilizar y naturalizar las relaciones de poder que operan sobre los cuerpos y vidas de las mujeres.

Además, permite respaldar y validar su verdad. Reconoce que fue injusto y un crimen, irracionalizando así tanto la verdad oficial según la que fueron actos aislados de soldados sueltos en búsqueda de placer, como la explicación cultural según la cual ellas fueron las culpables, porque "lo buscaron", "lo quisieron", o "les gustaron".

Nombrar la violación sexual se transforma así en un acto profundamente transgresor frente a las numerosas estrategias de silenciamiento impuestas por la ideología patriarcal[3] y racista dirigidas a que se perpetúen las condiciones de opresión de las mujeres en general y de las mujeres mayas en particular. Desafía el orden patriarcal en cuanto cuestiona las estructuras sociales que lo permiten, legitiman y reproducen: el derecho de los hombres a apropiarse

3. Entendemos la ideología patriarcal como el sistema de representación del mundo que produce símbolos, imaginarios, creencias, discursos que inferiorizan a las mujeres, las desvalorizan, las descalifican, las consideran como desechables, y justifica la hostilidad y violencia contra ellas por no valer nada, condiciones deshumanizantes que se potencian y concatenan con la ideología racista y clasista. Paralelamente, esta ideología exalta la supremacía masculina, da legitimidad y credibilidad a los hombres por el solo hecho de ser hombres, y enaltece todos los valores considerados como "masculinos" (la temeridad, la fuerza, la violencia, el uso y el abuso de poder).

del cuerpo de las mujeres, reforzado por la ideología racista que transforma a las mujeres mayas en sirvientas domésticas y sexuales.

Denunciándolo como violación a derechos humanos y crimen de lesa humanidad, evidenciando los daños corporales, emocionales, sociales y culturales que implica la misma para las mujeres, sus comunidades y la sociedad guatemalteca, se caracteriza como un atentado contra la vida y la dignidad de las mujeres.

Se reconoce a las mujeres como humanas, ubicando la violación sexual como un problema que atañe a toda la humanidad, no sólo a las mujeres, y que apela a una intervención del Estado y/o de la comunidad internacional para que los hechores carguen con su responsabilidad.

Finalmente, este libro es un tributo a todas las mujeres mayas, mestizas, y extranjeras, cuyas dignidades, vidas y cuerpos han sido brutalmente rotos por la violación sexual, y que a pesar de una sociedad que no permite denunciar ni nombrar estas atrocidades, no se dejaron aniquilar. Porque encontraron en ellas mismas innumerables recursos e inmensos poderes que les permitieron valorarse como mujeres tejiendo redes de apoyo, de reconocimiento mutuo y de afecto con otras, y empezaron a denunciar lo vivido como injusto, rompiendo con el destino de sometimiento que les había sido asignado. Esperamos como Doña Julia que esta investigación sirva: "Para seguir hablando, seguir diciendo y seguir exigiendo nuestros derechos a la justicia, porque no es justo que nos violen, para que algún día no muy lejano ya no le hagan daño a las niñas y a las mujeres". (HU11-51006).

3. Interrogantes que guiaron nuestro trabajo

La propuesta inicial de esta investigación fue saber cómo los procesos de sanación, empoderamiento y búsqueda de justicia generados por el Consorcio contribuían a crear condiciones habilitantes para que las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado llegaran a exigir justicia. Originalmente pretendía ser un trabajo de sistematización del impacto generado por el Consorcio sobre el cambio de discurso, actitudes y prácticas de las mujeres. Sin embargo, en el transcurso de la investigación, nos pareció mucho más interesante ir desentrañando los significados de los procesos de transformación que las sujetas vivieron, desde el momento que fueron víctimas de violencia sexual, hasta el momento que decidieron participar en los grupos del Consorcio y denunciar lo que les pasó para poder definir, a partir de allí, cuáles fueron las condiciones habilitantes que posibilitaron su paso de víctimas a actoras de cambio.

Estas condiciones habilitantes son el resultado de la articulación compleja entre procesos individuales y colectivos, personales y sociales, en el entreteje del contexto socio-cultural, político y la historia personal. Son el resultado de procesos sociales complejos que se conjugan para crear

condiciones que permiten a mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante la guerra sentirse merecedoras de respeto, dignidad y justicia, nombrar desde sus propias voces su experiencia, rompiendo con el consenso masculino sobre ello, y exigiendo justicia en un contexto de impunidad absoluta.

Para reflejar esta complejidad fue que decidimos ampliar el campo de investigación y no basarnos solamente en los procesos generados por el Consorcio, sin cambiar los objetivos de la misma. La investigación cualitativa tiene esta riqueza de no encerrarse en hipótesis de partida, sino más bien, dejar el espacio para que los significados vayan emergiendo a lo largo de la investigación, y formular ciertas hipótesis hacia el final.

> En la investigación cualitativa, (...) se pretende la determinación dialéctica del sentido, mediante la operación de desentrañar significados, siempre con los objetivos determinados. (Dávila, en Delgado y Gutiérrez, 1994)

De esta manera, enriquecíamos la reflexión y el análisis para poder responder a nuestro objetivo, a la vez que volvíamos a ubicar las historias de las mujeres al centro. Por lo tanto, la reflexión desarrollada a lo largo este libro se centró sobre la siguiente pregunta:

> ¿Cuáles son los factores: contextos socio-culturales, hitos vitales y cambios identitarios que han contribuido a crear condiciones habilitantes que permitan a mujeres mayas víctimas de violencia sexual durante la guerra en Guatemala constituirse como sujetas de derecho, romper el silencio en torno a la violación sexual y exigir justicia?

C.
¿CÓMO SE LEE ESTE LIBRO?

La introducción y el primer capítulo presentan los objetivos del mismo, la metodología utilizada, así como las categorías de análisis construidas para dar explicación a los procesos de vida de las sujetas de investigación.

En la primera parte presentamos quiénes son ellas, caracterizando los contextos de los que provienen, sus concepciones de vida y prácticas sociales respecto de la sexualidad y conyugalidad en cada etapa del ciclo de vida. Este capítulo es fundamental en cuanto sitúa a las sujetas de investigación en un contexto histórico y cultural específico, con concepciones del mundo específicas, lo cual nos permite desentrañar los significados que dieron a la experiencia traumática de la violación sexual, así como a los cambios que vivieron después en su vida, desde estos marcos de referencia cultural e históricamente definidos.

La segunda parte posiciona esta investigación políticamente. Analiza el uso sistemático y masivo de la violación sexual contra las mujeres dentro del marco de la política contrainsurgente en Guatemala, y en un 90% contra

las mujeres mayas. Lo nombra y denuncia como feminicidio y genocidio ambos crímenes de lesa humanidad. Evidencia cómo la violación sexual fue utilizada por el Estado para destruir la continuidad biológica, social y cultural del pueblo maya a través de los cuerpos de las mujeres. Además, demuestra la intencionalidad política de la violación sexual para someter y masacrar a mujeres, por ser mujeres, que se concatena con el hecho de que eran mayas en su gran mayoría, consideradas como enemigas del orden establecido o esposas, madres o hijas de combatientes guerrilleros y líderes locales. Finalmente, reflexionamos en torno a los mecanismos sociales que confluyeron para mantener estos crímenes en silencio.

En la tercera parte analizamos las profundas rupturas que ha significado la violación sexual en la vida de las mujeres mayas, tanto a nivel personal, como a nivel social y las profundas huellas que ha dejado la misma en su ser y en su corazón. Se profundiza alrededor de la estigmatización de la que fueron víctimas las sobrevivientes, y los imaginarios patriarcales que subyacen de la misma. Se comprueba una vez más que aún en contextos de extrema represión y coerción como la guerra, se interpreta socialmente la violación sexual desde los prejuicios culturalmente instalados desde milenios y no desde las propias vivencias de las mujeres. Se desarrolla cómo la violación sexual desencadena una serie de castigos sociales contra las víctimas, en vez de provocar redes de apoyo y búsqueda de justicia, obligando las mujeres a callar la tortura vivida. Al respecto, se pone de manifiesto que cuanto más rígida es la moral sexual de un lugar y cuánto más control tiene un grupo sobre la sexualidad de las mujeres, más fuertes serán las sanciones contra las sobrevivientes. Finalmente, a pesar de haber seguido con sus vidas, evidenciamos que el desequilibrio provocado por la violación sexual sigue estando presente en ellas, a través de la manifestación cultural del susto.

La cuarta parte se centra en el análisis de las condiciones habilitantes que han permitido a las mujeres pasar de ser víctimas de violación sexual a incorporarse en dinámicas organizativas como sujetas de su propia vida, para denunciar lo que les pasó. Este proceso de transición ha supuesto caminos complejos para dejar de lado la herida de la violación sexual, sin poder resignificarla, y a pesar de todo seguir viviendo. La violación sexual rompe con la definición del ser y las creencias que estaban asociadas a la identidad previa al hecho traumático. El primer capítulo de esta parte desarrolla cuáles fueron los procesos de re-interpretación y cambio de identidades de género que se dieron a partir de la ruptura brutal de la violación sexual y que se manifestaron en las decisiones y acciones que tomaron las mujeres después de la misma para poder reconstruir su vida.

De la comparación entre las nueve historias de vida han emergido las condiciones habilitantes que han permitido a algunas enfrentar mejor las consecuencias de la violación sexual que otras, es decir desprenderse mejor del evento traumático para poder reconstruir su vida. Las decisiones

que cada una tomó para poder seguir viviendo, dependen de los recursos a los que han tenido acceso, tejiendo entre las posibilidades dejadas por su contexto y las creadas por su historia personal. Según el contexto colectivo más o menos opresivo, articulado a una historia individual más o menos rebelde con respecto a modelos dominantes, las mujeres se aferraron a valores tradicionales para sobrevivir a la violación o iniciaron un proceso de autoafirmación y valoración, integrando nuevos elementos en la definición de su ser mujer. A lo largo de esta reflexión, surge cómo el empoderamiento crea condiciones habilitantes para que las mujeres sobrevivientes de violación sexual puedan afrontar el trauma, salir del dolor y desprenderse del hecho violento para reconstruir su vida.

El último capítulo de esta parte se propone profundizar en torno a los aportes que hizo el Consorcio a la construcción de estas condiciones habilitantes, sistematizando tanto sus métodos de abordaje como los cambios que observamos en las mujeres a partir de nuestro acompañamiento.

Finalmente, cerramos con una quinta parte que evidencia el profundo anhelo de justicia de las mujeres que fueron violadas sexualmente durante la guerra, y de esta manera, la afirmación de su dignidad y su calidad de humanas. Analizamos cómo al considerarse sujetas de derecho, van rompiendo con la culpa, ubicando la violación en el ámbito público de delitos y violaciones a derechos humanos y rompiendo con el lugar que le había asignado la ideología patriarcal: el ámbito privado del pecado. Nos preguntamos, sin embargo, si la reivindicación de justicia legal puede contribuir a crear condiciones sociales para influir a más largo plazo sobre la construcción de un nuevo contrato social basado sobre la justicia de género.

Capítulo I
¿Cómo lo hicimos?

Toda la construcción metodológica de esta investigación ha sido posible gracias al acompañamiento maravilloso de Patricia Castañeda a lo largo de dos años y medio.4 Sin las discusiones epistemológicas que ha fomentado, las herramientas metodológicas que nos ha aportado, su apoyo para la construcción de categorías de análisis, sus análisis profundos, y sus preguntas que nos obligaron a ver más allá, esta investigación no hubiera tenido la calidad que hoy tiene.

1.
Las historias y experiencias de las mujeres mayas al centro

a. Un cambio de mirada: principios epistemológicos feministas

Poner a las mujeres mayas al centro, rescatar sus historias, recuperar sus experiencias, conocer sus deseos en la vida, implicaba una metodología particular. Una metodología que considerara a las mujeres mayas como sujetas históricas, partícipes de los vuelcos sociales y procesos de cambio en Guatemala, no como mero apéndice de esta historia. Escucharlas y valorar sus voces implicaba mirar el mundo desde otra perspectiva, dar legitimidad a saberes considerados como secundarios o inútiles por la visión androcéntrica y racista del mundo.

4. Patricia Castañeda es epistemóloga feminista, y coordina el programa de investigación feminista del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Ciencias y Humanidades (CEIICH) en la Universidad Nacional Autónoma de México, (UNAM).

Esta otra mirada que elegimos fue la perspectiva feminista. Ante la dificultad de formular un concepto acabado de la metodología feminista, preferimos desarrollar a continuación algunos de los principios epistemológicos que sustentan la misma, siguiendo los estipulados por Cook y Fonow (citados en Massollo: 103) y que sirvieron de base a nuestra investigación.

Como parte de la corriente crítica al positivismo, el feminismo cuestiona la norma de la objetividad como único conocimiento válido y legítimo que presupone la existencia de la "neutralidad", la separación entre sujeta-objeto y la medición cuantitativa de fenómenos sociales. Al contrario, la epistemología feminista da validez a la experiencia humana y a las subjetividades de las mujeres como fuente de conocimiento de la realidad social.

Lejos de la distancia entre sujeto-objeto y la mal llamada "neutralidad", abanderada por el positivismo, que en realidad esconde una visión androcéntrica del mundo que universaliza las experiencias de los hombres como la representación de lo humano, esta investigación se planteó como un instrumento de conocimiento en función de la transformación de la realidad de las mujeres mayas, y a través de ellas, de muchas otras mujeres. Como lo plantea Sandra Harding, "está a favor de las mujeres" (en Eli Bartra (comp.), 2002: 19).

Conocer la realidad social de las mujeres mayas que participaron en esta investigación-acción, supuso develar las diferentes lógicas de poder subyacentes en sus vidas. Para ello se indagó en el significado que toma el género en grupos étnicos y relaciones de producción determinadas y cómo éste es definitorio de poderes, recursos, valores y estatus desiguales. Implicó por lo tanto partir de un conocimiento situado, que evidencia las diferentes historias de estos grupos, la influencia más o menos grande de las religiones judeo-cristianas, el aislamiento o cercanía de centros urbanos, el proceso de industrialización o el sistema de explotación económica de las fincas, que marcan de manera distinta las historias colectivas de opresión de las mujeres. Y por lo tanto, las historias personales de las sujetas, sus creencias, la manera con la que interpretan sus vidas y los recursos que encuentran para transformar estos sistemas opresivos.

Lo anterior obligó a complejizar la mirada y analizar cómo se articulan estos diferentes sistemas de opresión de género, etnia y clase en la vida de las sujetas, y se refuerzan entre sí para determinar la condición y la posición de las mujeres mayas que acompañamos.

La investigación se constituye así en una herramienta para la toma de conciencia, el fortalecimiento de los poderes de las mujeres y la transformación de sus condiciones de opresión. Allí radican tres fundamentos epistemológicos de la investigación feminista.

El hecho de que esta investigación sea una investigación-acción articulada a las acciones del Consorcio "Actoras de cambio", dirigidas a crear condiciones para la resignificación de la experiencia traumática y el empoderamiento de las mujeres mayas, ha permitido a las mismas empezar

a re-pensarse y a emprender el camino de la toma de conciencia de su condición de subordinación por su adscripción genérica. Además, un énfasis ha sido puesto en el proceso de acompañamiento en torno a la valoración de todos los recursos culturales asociados a la cosmovisión y a las prácticas ancestrales que las mujeres han utilizado a lo largo de su vida para vivir mejor. Reconocemos, sin embargo, la necesidad de reflexionar más a profundidad y desarrollar una propuesta metodológica de acompañamiento que permita reflexionar conjuntamente con las mujeres cómo las opresiones de género y de etnia se han alimentado y reforzado mutuamente en sus vidas.

Por vivir en condiciones de extrema pobreza, y haber escuchado durante la guerra discursos sobre la lucha de clases,[5] la conciencia de ser explotadas por "los finqueros" o "los ricos", parece bastante más desarrollada en ellas. Aunque no hayan estado involucradas directamente en la lucha guerrillera, las sujetas de investigación entienden las condiciones económicas de miseria que llevaron a "la gente a organizarse". Las mames son las que revelan el discurso de clase más desarrollado, en cuanto interpretan la lucha guerrillera como una lucha contra los gobernantes y contra el Estado, a favor de la redistribución de las riquezas que fueron injustamente acumuladas por los ricos, a partir de la expropiación de los medios de producción de la clase campesina indígena y la explotación de su mano de obra.

> Se organizan los de la guerrilla porque ya todos los gobiernos son dueños de las fincas. Todo lo querían ocupar. Y lo que querían ellos es beneficiarse, sacar toda la riqueza de la pobre gente. Por eso se encabronaron, porque se organizo la gente. La guerrilla trataba de luchar por nuestros derechos para que todos seamos iguales. Empezaron a distribuir, a repartir todos los bienes de los ricos. Entonces es cuando nace la idea del gobierno de matar con todo, el ejército... (GM-HU-240406).

Para las q'eqchi'es, su lucha se ubica alrededor de la reivindicación por la tierra, contra los finqueros, que a la vez vinculan al gobierno que les mandó a matar.

> Yo recuerdo que es por la tierra que estábamos pidiendo. En esos tiempos el patrón daba mucho, mucho trabajo, mucha tarea para los hombres, pero no hay pago, un pago seguro. Por eso es que pienso que la gente se cansó en cuanto a eso, empezaron reclamar tierras. No le gusta el gobierno que nos levantemos y por eso mandaron de matar. Por eso es que nos paso todo esto. (GA-AV-90805)

Mientras las kaqchikeles interpretan la guerra como una lucha entre ricos y pobres: "Ni modo que nos esperamos toda la vida pobres y ellos toda la vida ricos...la culpa la tiene los poderosos". (GM-CH-270906)

5. Discurso que hacía énfasis en las condiciones materiales de pobreza en las que vivían los campesinos, como resultado de la explotación a la que estaban sometidos por los finqueros.

Ser parte de un mismo proceso de lucha de las mujeres por la justicia dentro del marco del Consorcio, facilitó la creación de relaciones entre sujetas. Este trabajo común por un mismo objetivo permitió establecer relaciones de confianza, lo que posibilitó la interacción en un diálogo cada vez más abierto.

A través del proceso desarrollado por el Consorcio, interactuaron las diferentes subjetividades y se crearon condiciones para que las mismas, aún generadas en contextos sociales desiguales, se pudieran encontrar e intercambiar sobre lo vivido, transformándolo.

Las mujeres narradoras en la investigación no fueron consideradas como "datos", sino como sujetas que participaban en la investigación y que se involucraban en la comprensión de su propia historia. A la par, las investigadoras nos involucrábamos acompañando sus reflexiones y su proceso de re-pensarse a sí mismas.

Aunque la realidad analizada a lo largo de esta investigación sea de las mujeres de diferentes grupos étnicos, muchas otras mestizas y extranjeras se reconocerán en sus historias, en particular las vinculadas a la violación sexual y la sexualidad. En este sentido, compartimos el planteamiento metodológico de Julieta Kirkwood: "el feminismo en la obtención de su conocimiento se declara comprometido, lo que implica una inversión de la realidad sujeto-objeto: se es sujeto y parte de la realidad por conocer" (Citada en Ana Leticia Aguilar, Morena Herrera, Sofía Montenegro, L. Camacho y Flores, 1997: 11).

Las investigadoras no sólo fuimos a conocer la realidad de la violación sexual de las "otras", sino que nos reconocimos parte de esta realidad por ser mujeres y haber sido construidas como seres violables. Asimismo, nos reconocíamos parte de este proceso de denuncia y exigencia de justicia para las mujeres, y a través de ellas para nosotras. La investigación se convirtió en un proceso en el que nosotras mismas como investigadoras fuimos cambiando nuestras visiones del mundo, interpretamos nuestras vidas desde otras miradas y las hemos ido transformando. "Se trataría de un conocimiento mutuamente compartido, basado en la inter subjetividad de la interacción, un conocimiento más profundo y objetivo, cuanto más íntegra e íntimamente subjetivo" (Franco Ferrarotti, citado en J-J Pujadas Muñoz, 2002: 10).

En este proceso de conocimiento mutuo se tejieron relaciones de afecto. Vivimos con ellas, compartimos su cotidianeidad durante dos años y medio. Nos quedamos a dormir en sus casas, comimos con ellas y observamos cómo la vida familiar se desarrollaba alrededor del comal por la noche. Descubrimos el humor que brotaba a lo largo de las conversaciones, las risas que algunas de nuestras situaciones les provocaban, sus rutinas. Aprendimos a reconocer los conflictos que existían entre ellas y sus familias, con sus vecinos o con otras mujeres del grupo. Asistimos a casamientos, bautizos, ceremonias mayas. Bailamos y reímos juntas. Así las conocimos. No fuimos

ajenas a su realidad, la vivimos con ellas, la debatimos: sus dramas, sus preocupaciones, sus alegrías, sus deseos.

Esto no implica que obviáramos las relaciones de poder que se instalan entre las investigadoras y las entrevistadas, por las desigualdades existentes entre las diferentes condiciones económicas, por el acceso a la educación, por las relaciones de racismo interiorizadas como inferioridad o superioridad, y por el estatus social que conlleva llegar como "profesional" a una comunidad. Asimismo fuimos conscientes de que las investigadoras teníamos el control sobre la interpretación de la información y sobre el producto final de la investigación, como lo pone de relieve Ana Lau Jaiven (en Eli Bartra (comp.), 2002: 196).

Nuestra preocupación fue, establecer prácticas éticas con las sujetas de esta investigación-acción, otro principio de la investigación feminista. A través de un acompañamiento permanente, garantizamos que la recolección de información se diera en un espacio de diálogo y discusión conjunta, que no llegábamos únicamente a "sacarles información". Las historias de vida y grupos de reflexión con ellas se dieron en el marco del proceso de acompañamiento psicosocial y de formación en derechos de mujeres implementado por el Consorcio, que les permitía retroalimentarse, re-pensarse a través de la experiencia de otras mujeres del grupo y nuevos referentes que aportábamos.

Se crearon condiciones para que las sujetas de la investigación pudieran delimitar y definir su participación en la misma: los objetivos de la investigación fueron explicados en profundidad y los volvimos a revisar con ellas cada vez que surgieron dudas. Se tomó en cuenta el tiempo del que disponían para realizar las sesiones. Se respetaron sus silencios. No se abordaron las problemáticas que nos dijeron que no deseaban hablar.

Una de las mayores preocupaciones del equipo de investigación y del Consorcio fue crear condiciones de confidencialidad y de seguridad, tomando en cuenta los riesgos que podía implicar para las sujetas hablar de la violación sexual que enfrentaron durante la guerra. Un primer riesgo estaba ligado a la permanencia en sus comunidades de los integrantes de las estructuras paramilitares que fueron responsables de las masacres y de las violaciones, y que aún mantienen un control sobre los movimientos de las mujeres. Un segundo riesgo radicaba en que sus familiares y personas de la comunidad se enteraran del objeto de nuestros encuentros, y que se hiciera publico el secreto que ellas habían guardado durante más de 25 años para sobrevivir, antes de que estuvieran listas y fortalecidas para hacerlo.

Para minimizar estos riesgos construimos un discurso común del porqué llegábamos a las comunidades, y lo presentamos a las autoridades. Definimos con ellas los sitios más seguros y más cómodos cerca de sus lugares de residencia para que pudieran relatar su historia sin miedo a ser escuchadas. Se estableció un pacto de confidencialidad en los grupos, para que las reflexiones que se daban no se sacaran fuera del mismo, como base

para construir la confianza entre todas. Toda la información recolectada a lo largo de esta investigación-acción fue encriptada y guardada en cajas de seguridad, garantizando así el anonimato de las sujetas. Con el mismo objetivo, utilizamos pseudónimos para referirnos a ellas a lo largo de esta publicación y no mencionamos nombres de comunidades.

En esta preocupación ética de construir relaciones lo más recíprocas posibles, procedimos a re-leer las historias de vida con ellas, en sus idiomas, para que pudieran añadir, borrar, hacer comentarios o cambiar palabras. Este proceso significó mucho para ellas, porque lo vivieron como una muestra de respeto hacia su vida y sus historias: "nunca pensé que me iban a leer mi historia", comentaron. En este sentido, creemos que la devolución de todas las historias de vida a sus autoras, en sus idiomas, es fundamental para que la investigación no se convierta en un proceso unilateral, donde "nunca reciben nada a cambio". La reciprocidad es un principio fundamental en la cosmovisión maya, así como base de la ética feminista.

b. La metodología de análisis

La metodología que utilizamos parte de la subjetividad como eje central de la explicación de la realidad social de las mujeres y sus procesos de cambio. La subjetividad constituye el punto de encuentro entre las estructuras sociales y culturales y la historia personal. No es sólo una historia individual. Es el reflejo de creencias, símbolos, valores, imaginarios, normas ancladas en una historia colectiva previa y el producto de una historia concreta en un contexto histórico particular. Partimos en esta investigación de que las adscripciones genéricas, étnicas y de clase, complejizadas luego por la religión, el origen rural o urbano y el nivel de educación, son condiciones que estructuran la vida y las subjetividades de las mujeres. Son estructuras sociales y sistemas de valores que influyen sobre la construcción identitaria de las sujetas.

Pero a diferencia de los estructuralistas, le damos un lugar a la experiencia humana, a lo vivido por las mujeres, a su capacidad de decisión y actuación sobre la realidad. De esta manera se valora su condición de sujeta, humana y de protagonista de su propia vida. No se considera a las mujeres como meras víctimas de estructuras opresivas, sino como individuas "que se apropian de lo social, lo media, lo filtra, y lo retraduce proyectándose sobre la dimensión de la subjetividad" (Massolo: 115). Para analizar este ir y venir entre las estructuras sociales, lo vivido y la construcción de las identidades de las mujeres, nos remitimos al concepto de *habitus* de Bourdieu. En sus propias palabras, el *habitus* "es la historia encarnada, interiorizada como una segunda naturaleza y por lo tanto olvidada como historia" (citado en Teresa del Valle, 1999: 212).

El trabajo de análisis se centró en hacer visible esta historia encarnada, que por haber sido tan profundamente interiorizada por el proceso de socialización, se vuelve invisible. Para ello nos interesó la propuesta metodológica de Teresa del Valle que se basa en el concepto de "habitus", y se sitúa en la memoria no discursiva, basada en las imágenes y prácticas que reflejan la memoria encarnada, en otras palabras, la visión del mundo de la que parten para actuar. Para develar las consecuencias que ha tenido la violación sexual en la vida de las sujetas, cuando constituye una experiencia silenciada y únicamente definida por la ideología patriarcal y la voz masculina, era indispensable encontrar una metodología que pudiera ir más allá de los silencios y de lo no nombrado.

Las prácticas que articulan la experiencia de las mujeres y las decisiones que han tomado a lo largo de la vida evidencian los sistemas de valores y creencias a partir de los que dan sentido a su vida, las contradicciones internas que van provocando ciertos eventos y las pequeñas brechas que algunas van abriendo en esta visión del mundo para poder vivir mejor. El análisis de estas decisiones, prácticas y símbolos es el que nos permitió evidenciar cómo las sujetas han ido integrando en su historia personal los diferentes hitos de su vida, y cómo han ido reinterpretando, modificando o re-negociando sus identidades de género.

En esta investigación, a la vez que evidenciamos cómo se ha reafirmado la desigualdad y sujeción para algunas a partir de la violación sexual, ponemos también de manifiesto las brechas, contradicciones y espacios que las mujeres han encontrado para resistir a la opresión y que han abierto para transformar su realidad. Para llegar a ello, utilizamos los ejes estructurantes de la experiencia y del recuerdo desarrollados por Teresa del Valle: los hitos, las encrucijadas, las articulaciones e intersticios (Teresa del Valle, 1997: 59-74).

Para del Valle la memoria va más allá de la mera reconstrucción del recuerdo. Es una reelaboración, una reconstrucción de las emociones pasadas para explicarse a sí mismas, ubicarse en el presente y proyectarse hacia el futuro. Así, en el proceso de memoria lo que importa no es tanto la cronología como los acontecimientos. Para explicar los procesos de cambio que han tenido las mujeres a partir de la guerra, nos pareció muy relevante su propuesta metodológica, porque parte de analizar los momentos clave en la vida de las mujeres que son referencias significativas para ellas y que actúan como elementos catalizadores. Estos hitos, como los nombra la autora, desencadenan muchas otras situaciones y decisiones. En ellos convergen tiempo y espacio, se condensan diferentes significados que pueden ser contradictorios y donde pueden estar en conflicto nuevas interpretaciones de la realidad. Son los momentos en que se reinterpretan las identidades de género. En este proceso de reinterpretación, "puede negociarse la desigualdad o reafirmarse", pero a la vez "en muchos casos

son los espacio-tiempos donde se observan las fisuras incipientes de lo que más tarde puede erigirse en un cambio manifiesto" (213).

El interés por estos ejes de análisis se corresponde con nuestra búsqueda de utilizar conceptos dinámicos para analizar los procesos vitales de las mujeres y no quedarnos en la descripción. Estos permiten aprehender las vidas de las mujeres, sus experiencias y sus emociones como fenómenos sociales y culturales complejos, no lineales ni homogéneos. Abren el espacio para dar cuenta de la complejidad de la realidad social de las mujeres y de las contradicciones que pueden surgir entre la interiorización personal de los códigos sociales y culturales, y las experiencias personales que cuestionan las estructuras patriarcales dominantes (fisuras, brechas o intersticios). Nos permitieron desentrañar los vaivenes permanentes entre lo individual y lo colectivo.

c. Algunos conceptos utilizados

A lo largo de la investigación utilizaremos el concepto de "género" como categoría social fundamental para evidenciar las relaciones de poder que se han construido históricamente entre mujeres y hombres por pertenecer a un sexo preestablecido. Nos referimos a las relaciones de poder, partiendo de la concepción del poder de Foucault que rompe con la idea de poder piramidal y sólo ejercido desde el Estado hacia la sociedad como represión. El poder opera y atraviesa el cuerpo social. Circula en las diferentes relaciones sociales y se ejerce mediante una red de discursos y prácticas sociales. El género es una de las formas primarias a través del que se ejerce o se vive el poder.

Además, para retomar el postulado de Judith Butler, el género "debe también designar el mismo aparato de producción por medio del cual se establecen los sexos" (1990: 7). En efecto, cada cultura determina también lo que entiende por sexo, no solamente las asignaciones culturales que se hacen sobre un sexo definido. En otras palabras, el género es el conjunto de normas, valores, saberes, discursos y prácticas sociales que dan un contenido específico al cuerpo sexuado, a la sexualidad y a las diferencias físicas entre los sexos en una época y en un contexto determinado. Entendemos de esta manera que la organización social de género se manifiesta de manera distinta y particular en cada cultura. Sin embargo, la "diferencia sexual", marcada por la capacidad reproductiva de las mujeres, es central a la distribución desigual de poderes, estatus, valores, y recursos entre mujeres y hombres en cualquier cultura.

La organización social de género o sistema sexo/género, concepto acuñado por Gayle Rubin, transforma la "diferencia sexual", un hecho biológico, en desigualdades políticas y sociales entre mujeres y hombres. A partir de esta capacidad biológica de dar a luz, se organiza todo un

sistema de normas, instituciones, ámbitos de especialización respaldado por un sistema ideológico, que justifica la ubicación de las mujeres en el espacio de la naturaleza, de los sentimientos, y del mundo privado no reconocido e inferiorizado, mientras se les asigna a los hombres el espacio del conocimiento, del ámbito público y de la superioridad social.

Esta organización social de género la preferimos nombrar como patriarcado a lo largo de esta investigación, para poner de relieve cómo la experimentamos en nuestras vidas, es decir como supremacía y dominación masculina. Reconocemos, al igual que para el sistema sexo/género, que esta dominación masculina se expresa de manera específica en contextos culturales e históricos específicos. Por esta razón, nos interesa retomar la noción de "patriarcados regionales".

Fundamentales para esta investigación son los análisis de Kate Millet y Shulamith Firestone que definen el patriarcado como una política sexual que produce un conjunto de prácticas, mecanismos, ideologías, y normas para mantener la jerarquización entre mujeres y hombres, para dar valor de superioridad al sexo masculino y de inferioridad al sexo femenino. Son las primeras autoras que evidenciaron que estas relaciones de poder se asientan en primer lugar sobre el cuerpo y sexualidad de las mujeres. Las mujeres somos enajenadas de nuestras decisiones sobre nuestra capacidad reproductiva y expropiadas de nuestro cuerpo. Como lo pondrá en evidencia Carole Pateman en el *Contrato sexual*, el derecho de los hombres a acceder y controlar el cuerpo de las mujeres es la dimensión principal de la organización política pactada por los varones (1995). En este contexto, la violación sexual es la manifestación más violenta y a la vez el resultado inherente de esta expropiación del cuerpo de las mujeres por los hombres.

Centrales a nuestra investigación son, por lo tanto, los conceptos de cuerpo y sexualidad, que lejos de ser entes neutros, son definitorios de poderes desiguales para las mujeres, y espacio de violencia y expropiación. Retomando las palabras de Foucault, el cuerpo es un "campo político sobre el que operan relaciones de poder" (1980: 32). El cuerpo es el espacio simbólico de los cautiverios de las mujeres, a partir del que se definen roles, valores y estatus inferiores para las mismas. Es a través del cuerpo que la opresión de las mujeres adquiere un sentido real y vital. Esta opresión reviste además características concretas de acuerdo al grupo étnico, la edad, y la clase social.

El cuerpo es también el lugar de la memoria, de las emociones, de la experiencia personal. Es el espacio a partir del que las mujeres interiorizan lo social, lo filtran, e interactúan con los otros, el espacio de expresión de su subjetividad. Es sin duda, además, el lugar del recuerdo del evento traumático de la violación sexual y de sus consecuencias. Es ilustrativo al respecto que las sujetas de la investigación expresen sentirse enfermas y asustadas todavía, después de 25 años. Pone de manifiesto el malestar que se ha quedado incorporado en su cuerpo, como evidencia del abuso que han

sufrido, para el que no existe palabras, símbolos o espacios de reparación en la cultura para re-significarlo.

Además, el cuerpo es el espacio material en el que se desarrolla y vive la sexualidad. Por lo tanto, está sometido a los tabúes, silencios y normas que rigen la misma en una cultura determinada. La sexualidad va confiriendo significado a las relaciones entre mujeres y hombres y va dando contenido a las identidades genéricas. Como lo desarrollamos más adelante, la sexualidad constituye el eje central sobre el que se define las subjetividades de las mujeres como "cuerpos-para-otros". Haber sido definidas sólo a partir de sus capacidades reproductivas como madres ha tenido implicaciones muy importantes en cuanto ha limitado las posibilidades de las mujeres de constituirse y ser consideradas como sujetas históricas y protagonistas de su vida (Franca Basaglia, 1983).

Al contrario de los hombres que se definen en función de sus capacidades a crear cultura y sociedad, de sus intereses en el mundo y sus expectativas en la vida, el desarrollo de las mujeres, su bienestar y su felicidad se articulan a partir de intereses y expectativas de otros. "El ser-para-otros"[6] que caracteriza la subjetividad de las mujeres, se materializa en una dependencia vital con respecto a los "otros". Las mujeres están convencidas que no pueden vivir sin las acciones materiales y la presencia y protección simbólica de los otros. Su autovaloración depende de lo que dicen "los otros", del prestigio de "otros" y de que cumplan a cabalidad los destinos y proyectos que otros han diseñado para ellas. Eso implica una limitación muy grande para el desarrollo de sus capacidades, proyectos de vida propios y de su libertad. De allí la necesidad de distinguir las diferentes formas a las que nos referimos a la noción de sujetas a lo largo de la investigación, en el contexto y condiciones de vida de las mujeres que fueron protagonistas de la misma.

Hablar de sujetas de investigación, como ya lo vimos arriba, responde a una postura política y metodológica de reconocimiento de la humanidad de las mujeres, y como tal de su protagonismo como sujetas históricas en los procesos sociales de Guatemala. Ser sujetas de su propia vida implica, sin embargo, largos procesos por los que han ido transitando de manera compleja y no lineal, como lo desarrollamos en la Parte IV de esta investigación. Ser sujeta conlleva sentirse merecedora de derechos, que una tiene derecho a tener derechos y no sólo ejercer los derechos que otros están en disposición de concedernos. Eso implica un proceso de deconstrucción de las condiciones de subordinación en las que viven y de deshacerse de las identidades asignadas y sujetadas por otros en función de los mandatos sociales que deben cumplir como mujeres (madres, esposas, sujetadas, obedientes...), para fortalecer poderes propios y construir nuevas alternativas de vida y

6. Concepto acuñado por Franca Basaglia, 1983.

contenidos de identidad cada vez más auto-referidos y marcados por los deseos de desarrollo propio.

Este proceso de deconstrucción de lo opresivo y de construcción de nuevas posibilidades para una misma, es lo que denominaremos en esta investigación "empoderamiento". Este es un proceso personal de toma de conciencia de la condición de subordinación en la que se vive y de potenciación para desarrollar recursos, transformarlos en poderes, para enfrentar esta opresión, defenderse, tomar sus propias decisiones, incidir sobre la transformación de sus vidas, construir autonomía y dejar de ser objeto de dominio. Además, desde la perspectiva feminista, el empoderamiento implica un reconocimiento que todas las mujeres comparten esta condición de subordinación y conscientemente se involucran en alianzas políticas con otras en procesos colectivos dirigidos a abrir brechas en el sistema de opresión y a construir alternativas de vida para el conjunto de las mujeres.

Analizaremos los procesos de cambios identitarios y de creencias que provocó la violación sexual en la vida de las sujetas y su transición compleja de víctimas a actoras, a partir del concepto de empoderamiento. Articularemos este concepto con uno de la psicología social, el de resiliencia, para analizar cuáles fueron los recursos individuales y sociales que permitieron a las sobrevivientes afrontar la experiencia traumática de la violación sexual, reorganizar sus vidas y salir fortalecidas de ello.

Finalmente, integraremos varios otros conceptos que provienen de los campos del psicoanálisis, la psicología social comunitaria y la antropología. Entre los que nos interesa resaltar los siguientes: el "malestar de las mujeres" de Mabel Burin (1990), que caracteriza las consecuencias psicológicas que puede tener la normativa social y sexual en las mujeres en cuanto no corresponde a lo que ellas desean; el "trauma psicosocial" de Ignacio Martín-Baró, "Que enfatiza el carácter dialéctico (individual–social) de la herida causada por la vigencia prolongada de una guerra" (1990), así como la categoría freudiana del "trauma".[7] Nos interesa particularmente resaltar el concepto de "susto" como la manifestación cultural y corporal del trauma dejado por la violación sexual en una cultura que no permite nombrar lo sucedido, ni tener rituales para recuperar el equilibrio perdido y por ende, donde no existe posibilidad de elaborarlo.

7. En psicología se suele hablar de trauma para referirse a una vivencia o experiencia que afecta de tal manera a la persona que deja en ella un residuo permanente. Aquí se utiliza el término psico-social que enfatiza el carácter dialéctico (individual-social) de la herida causada por la vivencia prolongada de una guerra. (Ignacio Martín Baró. El Salvador.1988).

2.
El binomio cualitativo: historias de vida y grupos de reflexión

a. Historias de vida

Para responder al reto metodológico de ir al encuentro de las experiencias y el protagonismo de las mujeres mayas, elegimos las historias de vida como método principal.

Las historias de vida son "un instrumento clave para combatir 'la invisibilidad-omisión' de la mujer en los estudios de las distintas áreas de las humanidades y de las ciencias sociales, y para desbloquear 'el silencio' femenino, reflejo elocuente de la subordinación y exclusión de género" (Alejandra Massolo, 1992: 103).

Se trata de un recurso excepcional para rescatar las subjetividades de las mujeres como fuente de conocimiento de la realidad social, así como para estudiar la vida de las mismas en diferentes contextos culturales e históricos específicos, como lo subraya Geiger (citada en Massolo: 103). Es un método que ha abierto a las mujeres "las compuertas de la historia" (Margaret Randall, citada en Massolo: 106), a la vez que "contiene un potencial metodológico para evitar el relativismo cultural extremo o comparaciones superficiales" (Massolo, 1992: 104), y así dar cuenta de manera más fina y compleja de las contradicciones, similitudes y diferencias existentes en las experiencias de vida de las mujeres, vinculadas a procesos sociales históricamente situados.

> La amplia literatura disponible nos muestra que los casos en los que el uso de los relatos biográficos se muestra más adecuado es para analizar procesos de desajuste y crisis, individual o colectiva, que presuponen modificaciones significativas, tanto en el comportamiento, como en los sistemas de valores por parte de los grupos sociales implicados (Juan-José Pujadas Muñoz: 63).

Finalmente, la palabra hablada es el ámbito de predilección de las mujeres mayas, en una cultura androcéntrica y racista donde el saber escrito y la memoria oficial han sido reservados a los hombres, en particular criollos y mestizos, y donde las mujeres mayas han sido mantenidas en un estado de analfabetismo. Su memoria se traslada a través la tradición oral. Son las encargadas de transmitir los valores culturales de su grupo y hacer presente la memoria de los difuntos. La historia familiar y de la comunidad se transmite de abuela a madre y de madre a hija. El método oral y biográfico es por lo tanto el más idóneo para encontrarse con sus voces silenciadas y los sistemas de representación culturales que vehiculizan.

Las historias de vida se realizaron en sus propios idiomas, lo cual implicó un trabajo inmenso de traducción y trascripción en cinco idiomas distintos

(kaqchikel, q'eqchi, mam, chuj y castellano). Eso permitió recoger la gran riqueza de imágenes, símbolos y códigos que sus discursos reflejaban. Las historias de vida se desarrollaron sobre un periodo de nueves meses, con nueve mujeres mayas de diferentes grupos étnicos, que presentamos más en detalle en la primera parte. Ellas representan una muestra de las 54 mujeres que participan en los grupos acompañados por el Consorcio. Se seleccionó a tres mujeres de cada zona geográfica: el Valle del Polochic, Chimaltenango y Huehuetenango. Corresponden además a diferentes grupos étnicos, tres q'eqchi'es sobre un total de 21 mujeres, tres kaqchikeles en un grupo de 14 mujeres, una chuj, una mam, y una poptí en un grupo de 19 mujeres, en el que diez son mames, siete son chujes, y dos son poptí.

La selección se hizo a partir de criterios que permitían comparar sus historias y así evidenciar tanto los elementos comunes como las diferencias que existen en su sistema de valores, prácticas y experiencias personales, que puedan explicar los diferentes caminos que tomaron para dar un significado a la experiencia traumática, re-construir su vida y emprender el proceso de transición complejo de víctimas a actoras de cambio, constituyéndose en sujetas. Así, elegimos los ejes de la conyugalidad, de la participación en el ámbito público y de la autonomía económica:

- Participación en el ámbito público:
  - Organizaciones de mujeres
  - Organizaciones mixtas comunitarias o de derechos humanos
  - No participan en otros grupos fuera del Consorcio
- Conyugalidad:
  - Viudas en el momento de la violación
  - Jóvenes, vírgenes, en el momento de la violación.
  - Casadas en el momento de la violación
- Autonomía económica:
  - Generan sus propios ingresos
  - Tienen propiedad sobre la tierra y/o la vivienda
  - No tienen ni ingresos ni propiedad propia

Además, en la selección de la muestra, decidimos tomar en cuenta la representación que tiene su historia de violación sexual durante el conflicto. Eso no sólo para evidenciar las diferentes formas que revistió el uso de la violación sexual por parte de militares y paramilitares, también para analizar si la situación en la que fueron violadas tiene repercusión en la interpretación del hecho por las sujetas. Los hallazgos de la investigación evidencian que lo último no es lo más significativo para explicar las diferencias que existen en cuanto a su posibilidad de superar los efectos de la violación sexual en su vida y constituirse en sujetas. Estas posibilidades están más marcadas por recursos previos que ya tenían en su historia, su rebeldía frente a situaciones opresivas, su relativa autonomía, sus vínculos afectivos y el establecimiento de redes de apoyo entre mujeres.

Un elemento que tuvimos que tomar en cuenta a la hora de seleccionar a las sujetas de las historias de vida fue las posibles molestias y sensaciones de privilegios que podía provocar en el grupo más amplio el hacer este trabajo tan sólo con algunas. De hecho, a quienes les propusimos realizar historias de vida subordinaron su decisión a que lo planteáramos en el grupo primero, y a que no hubiera desacuerdos por parte del mismo. Por lo tanto, presentamos primero a los grupos de las tres regiones el objetivo de las historias de vida, los criterios utilizados para seleccionar a las que iban a participar en estas historias, y a las mujeres que habíamos seleccionado, haciendo énfasis en su representatividad. Además, se resaltó que las voces de todas se iban a rescatar en este proceso de reconstrucción de las historias de las mujeres víctimas de la violencia sexual durante el conflicto, a partir de las grabaciones de los grupos de reflexión. Después de obtener el visto bueno del grupo, pudimos empezar las historias de vida con las sujetas seleccionadas.

b. Grupos de reflexión

Estos grupos de reflexión tomaron la forma de grupos de autoayuda y de formación en derechos de mujeres. Las reuniones se desarrollaban cada 15 días en cada región dentro del marco del acompañamiento llevado a cabo por el Consorcio. En el capítulo XI explicamos los objetivos planteados para estos grupos y las metodologías utilizadas. El equipo de investigación participó en cada uno de estos grupos, desde julio de 2005 hasta mayo de 2007, con vistas a captar los significados que las mujeres sobrevivientes daban a lo vivido, así como los cambios de interpretaciones que se dieron a lo largo del proceso de investigación-acción.

Los grupos nos sirvieron para vincular la visión individual a una reflexión colectiva sobre lo que les pasó y cómo lograron sobrevivir, para reconstruir la memoria de cada colectivo de mujeres en cada región, dando un sentido a su historia. Además, representaron una herramienta fundamental para empezar a deconstruir los discursos dominantes, fomentar una toma de conciencia crítica sobre las experiencias de vida y encontrar un significado a lo vivido, creando condiciones para un proceso de autoafirmación y valoración, para desprenderse del dolor y la culpa de la violación sexual, repensarse y convertirse en sujetas de cambio.

Permitieron además escuchar y observar cómo fueron circulando los discursos entre las diferentes participantes en el grupo y las interpretaciones que tienen como colectivo sobre sus procesos de vida. Nos ayudaron a observar si los cuestionamientos individuales que las sujetas de la investigación hicieron a alguna normativa social y cultural, se expresaban en el colectivo. Y logramos obtener pautas de cómo las reflexiones llevadas en el colectivo

habían ido influenciando las visiones del mundo de cada una de las sujetas de las historias de vida.

Quizás lo más relevante que salió de los grupos de reflexión es que nos permitió confirmar la tipología de mujeres que habíamos establecido a partir del análisis de las historias de vida.

La información recolectada en los grupos permitió desarrollar el proceso de saturación investigativo, en cuanto las reflexiones colectivas del grupo respaldaban los análisis hechos a partir de las historias de vida. De esta manera se pudo establecer categorías sociales de mujeres que permitieron explicar los diferentes procesos vividos por ellas después de la violación sexual, como fenómenos sociales y no sólo como experiencia individual.

c. Grupos focales sobre los cambios propiciados por el Consorcio

Como lo pusimos de relieve en la introducción, decidimos ampliar el campo de investigación más allá del impacto generado por el acompañamiento del Consorcio sobre la transformación de la vida de las mujeres. Extendimos el análisis para desentrañar los significados de los procesos de transformación a partir del momento que fueron víctimas de violencia sexual hasta el momento que decidieron participar en los grupos acompañados por el Consorcio, y denunciar lo que les pasó.

Parte importante del análisis fue indagar cómo los procesos de sanación, empoderamiento, memoria histórica y búsqueda de justicia alrededor de la violación sexual han contribuido a crear condiciones habilitantes que reforzaron o catalizaron procesos, nunca acabados, de pasar de ser víctimas a actoras de cambio.

Por un lado, este análisis parecía una herramienta fundamental para mejorar nuestra acción en un esfuerzo de praxis permanente, y asegurar de esta manera las posibilidades de reorientar, cambiar o reafirmar nuestras estrategias en función de los efectos que producía en las prácticas y discursos de las mujeres. Por otro lado, consideramos que este análisis podía aportar nuevos conocimientos y experiencias, en cuanto a metodologías de abordaje, para procesos similares de acompañamiento a mujeres víctimas de violación sexual en situación de guerra en otros países.

En el proceso de reflexión continuo se incorporaron dos grupos focales en los que se promovió la lectura crítica de las mismas mujeres en torno a su situación, antes de participar en el Consorcio y a los cambios que habían vivido desde que empezaron a involucrarse en los grupos. De esta manera, queríamos asegurar que se incorporaran las voces y los propios análisis de las sujetas en cuanto a los significados que daban al impacto que ha tenido el acompañamiento del Consorcio en ellas.

En un primer grupo focal se trabajaron dos diagnósticos por grupo étnico: uno, realizado por las psicólogas del equipo del Consorcio de los efectos

psicosociales que les había dejado la violación sexual; y el segundo, realizado por las formadoras en derechos de las mujeres, de las discriminaciones que habían vivido a lo largo de su vida y la interpretación que hacían de ellas, para determinar su situación de género, etnia y clase y establecer los niveles y ámbitos de autoconciencia desarrollados.

Un segundo grupo focal se realizó en cada uno de los grupos étnicos (chuj, mam, q'eqchi, y kaqchikel) para que pudieran expresar los cambios que habían vivido en este primer año y medio de acompañamiento. Para ello, se trabajó alrededor de la elaboración de un río que permitió, a través de la pintura de su cauce y de los diferentes elementos que han encontrado a lo largo del mismo, simbolizar el proceso que han vivido desde que participan en los grupos.

Además de los grupos focales con las mujeres sobrevivientes, decidimos organizar grupos focales con el equipo de personal del Consorcio, con el fin de tener un punto de comparación con respecto a la interpretación de las mujeres sobre sus cambios vividos y a la contribución del proceso a nuevas formas de pensarse y a la construcción de sujetas. Es importante resaltar la participación de las promotoras en estos grupos focales, que por ser liderezas mayas y referentes para la lucha de las mujeres en sus comunidades, permitieron hacer puente entre las cosmovisiones de las sujetas de la investigación y las nuestras y así darnos claves de análisis mucho más cercanas a la realidad de las sujetas.

Estos grupos focales tuvieron como objetivo consensuar alcances deseados con respecto a los procesos de sanación y empoderamiento de las mujeres, destinados a que superen las heridas dejadas por la violación sexual y que se constituyan en sujetas de su propia vida. En función de estos alcances deseados, se elaboraron señales de avances como indicadores de los cambios de actitudes, discursos y prácticas que se propiciaban en las mujeres a partir de nuestro acompañamiento. Para captar estos cambios, fue preciso consensuar la situación de partida de las sujetas de investigación en función de los ámbitos de su vida en los que se pudieron determinar señales de avances.[8]

8. La metodología utilizada para captar los cambios en las creencias, valores y prácticas fue inspirada de la metodología de "Mapeo de Alcances", propuesta por el Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo de Canadá (IDRC, siglas en inglés). El Mapeo de alcances es una propuesta de sistema de planificación, monitoreo y evaluación que parte de los cambios de comportamientos, mentalidades y prácticas de grupos sociales a los que se desea contribuir a través de un acompañamiento externo. Se definen primero los alcances deseados de estos cambios. Se diseñan luego señales de avances que son referencias o indicadores de cambios cualitativos en los grupos sociales y personas que estamos acompañando. Finalmente, para poder captar estos cambios, y cuánto se acercan a las señales de avances diseñadas, se requiere definir la situación inicial en la que se encuentran las personas antes del acompañamiento externo, en los ámbitos de su vida que se pretende transformar (llamada situación de partida o línea de base). Además, para nosotras era fundamental que, en el esfuerzo por construir relaciones entre sujetas, las mujeres participen en la definición de los alcances deseados del proceso, las señales de avances de los cambios vividos como de su situación de partida. De

Finalmente se realizó un último grupo focal con todo el equipo, para captar las transformaciones generadas en los discursos, actitudes y prácticas de las mujeres por el proceso de acompañamiento, a través de la evaluación de las señales de avances.

d. Grupos de contraste con "otras" y "otros"

Aparte de los grupos de reflexión organizados con las sujetas de investigación, organizamos grupos de contraste para indagar en la percepción que "los otros" tienen de las mujeres que fueron violadas durante el conflicto armado. Eso con el objetivo de valorar y ponderar el testimonio de las sujetas al respecto, complementando o contrastando su visión en torno a la hostilidad de las relaciones sociales en las que están inmersas.

Para poder comparar las concepciones de los otros con las de ellas, estos "otros" tenían que corresponder a la misma categoría social, con los que interactúan en la realidad: es decir, personas analfabetas, monolingües, que viven en una comunidad rural, en una de las regiones de acción del Consorcio y no detentan ningún cargo en la misma.

Considerando el riesgo que eso podía implicar para la vida de las sobrevivientes, que serían identificadas inmediatamente por todos los miembros de la comunidad y el pacto de confidencialidad que habíamos establecido con ellas, el equipo de investigación acordó organizar estos grupos con personas ajenas a nuestro trabajo y a las comunidades donde viven las mujeres con las que trabajamos.

Un grupo de contraste se hizo con mujeres mames de Huehuetenango de la misma categoría social que las sujetas. Fue organizado gracias al apoyo de la Asociación de Mujeres Río Isquizal (AMRIZ). La percepción de las otras mujeres en torno a las mujeres violadas que se expresó en este grupo evidenció cuán arraigada está la sospecha de que las que fueron violadas realmente lo "quisieron" o lo "buscaron". Confirmó que un exitoso mecanismo de reproducción de los imaginarios patriarcales es precisamente la utilización de las "otras mujeres" para culpabilizar a quienes, se sabe, fueron víctimas de violación. Las ven peligrosas, pues les podrían quitar su marido. Así, el grupo de contraste fue fundamental en cuanto permitió confirmar los mecanismos que construyen la enemistad histórica y la desidentificación entre las mujeres alrededor de una experiencia tan traumática y tan común como es la violación sexual. Evidenciarlo permite desmontarlo conjuntamente con las sobrevivientes con vistas a crear alianzas con otras mujeres que les sirvan de redes de apoyo para sus luchas de dignificación y búsqueda de justicia.

allí la importancia que tuvo la reflexión en los grupos focales sobre su situación (diagnóstico), expectativas y los cambios vividos a partir del acompañamiento.

Otro grupo de contraste se realizó con hombres q'eqchis, todos miembros de la Asociación de víctimas del Valle del Polochic, AVIDESMI, con el apoyo de esta asociación. Recoger la visión de los hombres fue también muy útil en cuanto reveló las lógicas de poder presentes en su discurso, así como en sus silencios. Fue de particular interés escuchar la voz masculina sobre la violación, desentrañar algunos de los significados que tiene la violación de "sus mujeres" para ellos, y cómo se vincula a la construcción de su virilidad y por lo tanto, de sus poderes como hombres. Subyacen los mecanismos de silenciamiento impuestos por el poder que obligan a las mujeres a callar. Evidenciarlos, es una manera de cuestionar y desmontar este poder sobre los cuerpos y vidas de las mujeres.

3.
LAS CATEGORÍAS SOCIALES DE LAS SUJETAS DE LA INVESTIGACIÓN

El mayor reto que tuvimos a la hora de analizar la gran cantidad de información recolectada a través de las historias de vida y los grupos de reflexión, fue no perdernos en el detalle de la historia de cada mujer, tomar distancia y lograr construir categorías de análisis que realmente pudieran explicar los procesos vividos como fenómenos sociales y no sólo como casos individuales auto-contenidos. El reto era analizar y no quedarnos en la descripción.

Como lo plantea Teresa del Valle, "en la investigación cualitativa se tiende a una difusión que a veces resulta inoperante porque podemos estudiar muchos elementos sin que con ello lleguemos al meollo o a los que subyace" (1999: 214). Por ello nos interesaba encontrar categorías de análisis que catalizaran realidades más amplias y más complejas.

Para hacer surgir estas categorías explicativas, empezamos a sistematizar la información de los relatos de vida, mujer por mujer, a partir de los cuatro ejes metodológicos propuestos por la autora: hitos, encrucijadas, articulaciones e intersticios.

Eso nos permitió visualizar para cada entrevistada los acontecimientos que marcaron su vida (hitos), y que desembocaron en tomas de decisiones que cambiaron el rumbo de su vida o reafirmaron decisiones anteriores (encrucijadas), las ideologías y creencias a partir de las que interpretaban sus vidas, decisiones, acciones y cambios (articulaciones), las resignificaciones y reinterpretaciones de sus identidades que hicieron a partir de estos hitos y las brechas que en su práctica y su discurso empezaron a abrir en el modelo dominante (intersticios).

El ordenamiento de la información a partir de estos ejes metodológicos nos dio la posibilidad de realizar luego una lectura transversal a todas las historias de vida y contrastarlas: ¿Qué significado tiene para cada una la violación sexual o la pérdida de su esposo? ¿Qué decisiones tomaron después

para reconstruir su vida? ¿Cuáles son las resignificaciones que hicieron a partir de esta experiencia traumática? ¿Cuáles son los puntos comunes entre todas? ¿Por qué las diferencias?

A la par, agrupamos la información de las historias de vida a partir de otros ejes metodológicos complementarios a los anteriores y vinculados a nuestra pregunta central de investigación: es decir a los factores que veíamos estaban surgiendo a lo largo de los relatos de vida, que podían haber contribuido a crear condiciones habilitantes para la construcción de sujetas. De esta cuenta, ordenamos la información a partir de los ejes siguientes:

- Identidades de género
- Cultura sexual
- La situación de conyugalidad cuando fueron violadas articulada a la experiencia sexual (jóvenes, casadas, viudas)
- El contexto en el que fueron violadas (privado: en casa frente a familiares, público: en contexto de masacre, frente a gente de la comunidad, en destacamentos militares)
- Participación / Organización
- Sentido de justicia
- Valorización / Potenciación (educación, formación, trabajo, ingresos propios..)
- Redes de apoyo

Al contrastar toda esta información y hacer lecturas transversales para determinar las particularidades y generalidades que existían entre las historias, fuimos construyendo una tipología de mujeres. Al reflexionar sobre cuáles de estos factores son los más significativos para explicar las diferencias y puntos comunes que encontramos en la vida de las mujeres con respecto a las consecuencias de la violación sexual, y las decisiones y acciones que tomaron para reconstruir su vida después de esta experiencia traumática, empezamos a priorizar las categorías que nos parecía más explicativas.

A lo largo de este trabajo de priorización, se evidenció que la reagrupación que más permitía explicar los procesos sociales que vivieron al pasar de víctimas a actoras, partía de las identidades de género de las mujeres articuladas, con el momento del ciclo de vida que fue interrumpido por la violación (jóvenes/casadas/viudas), y las normas sexuales asignadas a cada uno de estos momentos (virginidad y exclusividad sexual).

De esta cuenta, acabamos construyendo tres categorías para el análisis de esta investigación:

- Las solteras: se refiere a las mujeres que fueron violadas jóvenes y vírgenes, que adquirieron una nueva identidad impuesta por la guerra que se estructura alrededor de la imposibilidad de realizar su proyecto de vida asignado: ser esposa y madre.

- Las madresposas fallidas: se refiere a quienes fueron violadas estando casadas y que todavía viven con su marido, cuya vida se estructura a partir del sentimiento profundo de haberle sido infiel y la necesidad de demostrarle que es buena esposa.
- Las viudas: se refiere QUIENES fueron violadas durante o después de la desaparición de su esposo, que adquirieron esta nueva identidad a partir de la pérdida brutal provocada por la guerra y reforzada por la necesidad de demostrarle su fidelidad más allá de la muerte.

Esta tipología realizada con base en las historias de vida fue contrastada con la información que salió de los grupos de reflexión, la cual reforzó y complementó lo evidenciado en las historias de vida. Se pudo de esta manera contar con categorías sociales, explicativas de procesos sociales vividos por mujeres mayas después de la violación sexual cometida contra ellas en la guerra, más allá de procesos individuales.

4.
Retos de la construcción de un conocimiento dialógico e interdisciplinar

La construcción del conocimiento dialógico es una gran aventura y un gran reto. Implica un proceso de discusión entre todas las sujetas involucradas en la investigación-acción sobre el significado de los procesos vitales de las mujeres y por lo tanto, los nuestros. Es una reflexión conjunta, a partir de los marcos de referencias de cada una.

Uno de los elementos fundamentales para establecer tal diálogo fue partir de los propios códigos culturales de las sujetas de investigación en los espacios de discusión conjunta, que incluye el uso de su lenguaje, pero más allá, de sus símbolos y referencias culturales. Un ejemplo concreto son los códigos religiosos a través de los que muchas mujeres interpretan su vida. El peso que toman estos códigos nos llevó a discutir y considerar en el equipo, la necesidad de partir de estos mismos para poder desmantelar los discursos culpabilizantes y opresores alrededor de la sexualidad de las mujeres.

En esta investigación además, apostamos por construir un conocimiento más complejo a partir de un diálogo entre investigadoras de diferentes disciplinas (antropología, psicología social y ciencias políticas), y de diferentes culturas (maya, mestiza y francesa).

La participación de una mujer maya en el equipo de investigación fue fundamental para confrontar marcos de referencia e integrar y visibilizar en la discusión los significados que las mujeres mayas dan a sus procesos de vida a partir de sus propias concepciones del mundo. De esta manera, íbamos retroalimentando los análisis que hacíamos a través de las vivencias

personales que nos compartía esta investigadora maya, a pesar de las diferencias de clase existentes. Contribuyó grandemente a crear puentes entre los diferentes marcos de referencia de donde cada investigadora partía y consensuar un análisis a partir de las experiencias de vida concretas de las mujeres mayas.

La apuesta por la concepción y el análisis colectivo de la información desde la interdisciplinariedad y la interculturalidad, a la vez que representó largas horas de discusión, permitió enriquecer la reflexión en torno a la multiplicidad de factores que entran en juego a la hora de analizar los procesos sociales de transformación.

Resalta allí el papel fundamental que jugó Patricia Castañeda como asesora, con su capacidad de tender puentes entre las diversas disciplinas, entre las diferentes concepciones del mundo y de reflexionar sobre los códigos culturales de las mujeres mayas como antropóloga. Su acompañamiento permitió sin duda complejizar la mirada. Creemos que este libro refleja esta riqueza en la reflexión.

Aparte del equipo de investigación como tal, la construcción de conocimiento se ha hecho también con todo el personal del Consorcio que ha acompañado a las mujeres sobrevivientes. A través de los grupos focales antes mencionados, reflexionamos conjuntamente sobre las consecuencias psicosociales de la violación sexual en la vida de las mujeres, sobre los recursos que encontraron a lo largo de su vida para poder sobrevivir y dejar de lado la herida de la violación, así como sobre los niveles de conciencia crítica que demostraban con respecto a su situación de género, etnia y clase.

Este proceso de discusión con el equipo del Consorcio fue particularmente interesante por dos razones. La primera es que esta discusión permitía consensuar una visión política común en torno a los objetivos que perseguíamos y reflexionar en torno a las mejores estrategias de acción para llegar a ello. La segunda era que nos permitía integrar al análisis nuevas miradas y reflexiones de mujeres que también han acompañado a las sujetas de investigación en sus procesos de sanación y empoderamiento.

Uno de los puntos de discusión más relevantes puesto en la mesa por las mujeres mayas del equipo, fue la necesidad de no considerar a las mujeres únicamente como víctimas, sino de resaltar los recursos que han buscado a lo largo de su vida y los poderes que han desarrollado para enfrentar las consecuencias psicosociales de la violación. Esta discusión fue importante para poner de relieve todas las decisiones que las sobrevivientes tomaron a lo largo de su vida como protagonistas de la misma, aunque algunas de estas estrategias hayan conllevado a reforzar la opresión en la que viven y no hayan sido emancipadoras para ellas.

En este diálogo intervino también otra categoría de personal, que juega un papel de puente entre las mujeres sobrevivientes y el equipo técnico del Consorcio así como de la investigación: las promotoras y traductoras. Son ellas liderezas que hablan el mismo idioma que las que participan en los

grupos del Consorcio (chuj, mam, kaqchikel, y qeqchi). Muchas cuentan con una experiencia organizativa y han demostrado un gran compromiso por la defensa de los derechos de las mujeres en sus regiones. Son por lo tanto referentes para las mujeres de su comunidad así como para las sobrevivientes de violación sexual. Las promotoras tienen la responsabilidad de visitar a las sobrevivientes, de convocarlas y organizar los grupos de reflexión con las mismas, de motivar su participación y asegurar la cohesión de los grupos. En cuanto a las traductoras, tuvieron la responsabilidad de traducirnos en las actividades que organizábamos lo que decían las sujetas de investigación, por ser todas monolingües. Por lo mismo, eran también las encargadas de transcribir toda la información grabada.

Por compartir las mismas condiciones de vida y cultura que las sobrevivientes, pero contando con más herramientas de reflexión, han representado un nivel de intermediación fundamental para desentrañar el significado de los procesos a partir de marcos de referencia mucho más cercanos a las mismas. Por esa razón, nos pareció fundamental tener un espacio de reflexión aparte con ellas que les permitiera expresarse con toda libertad y tranquilidad. Las dinámicas de las discusiones animadas e intensas del equipo técnico tendían a intimidarlas y borrar sus voces.

En estos procesos de reflexión conjunta se evidenció que al analizar las vidas de las mujeres sobrevivientes que acompañamos, las promotoras y las traductoras estaban hablando desde sus propias experiencias de vida. De allí, la importancia que ellas mismas se involucraran en un proceso de formación-sanación en torno a las heridas que la guerra había dejado en sus vidas, así como las abiertas por las opresiones de género, etnia y clase que viven cotidianamente, para garantizar un mejor acompañamiento a otras. Este proceso de formación paralelo ha sido clave para abrir la reflexión sobre temas hasta ahora no explorados ni hablados por ellas, como la sexualidad y el cuerpo.

Considerando la carga moral que tienen estas problemáticas, los tabúes y silencios que los atraviesan, temíamos que se dieran resistencias a la hora de abordar las experiencias de vida vinculadas a la sexualidad. Estas resistencias pueden desembocar de manera consciente o inconsciente en censurar información y por lo tanto, obstaculizar el proceso de trabajo con las mujeres y de la investigación. Por eso era indispensable que empezáramos a reflexionar conjuntamente en torno a ello desde otras perspectivas y desde la vida de cada una. De esta manera reducíamos las posibilidades de sesgos en la información que transmitían a las mujeres y nos traducían a nosotras.

Este proceso empezó a generar cambios vitales en cada una de las promotoras y traductoras, contribuyendo a aportar nuevos referentes que han ampliado las posibilidades de valorarse, de tomar decisiones en su vida y de vivir más felices. Estar transitando por un proceso que permite repensarse

facilita el acompañamiento al proceso de cambio de otras, por haber pasado previamente por las mismas dudas, conflictos o preguntas.

5.
Otro reto: el contexto de amenazas e impunidad

Las condiciones de impunidad que existen en Guatemala en torno a los crímenes del pasado han sido ampliamente demostradas por los diferentes juicios llevados a cabo contra militares desde hace diez años. Éstos han evidenciado el control que sigue manteniendo el aparato militar sobre el sistema de justicia, y la falta de voluntad política del Estado guatemalteco y de toda la sociedad para enfrentarse a su pasado y a castigar a los responsables de los crímenes de guerra y de lesa humanidad.

Esta impunidad hace muy complejo y peligroso cualquier intento de hacer memoria sobre crímenes cometidos durante el conflicto armado, aún más cuando se trata de violación sexual. Al denunciar la violación sexual como arma de guerra, como genocidio y feminicidio, se toca el centro de los poderes militares articulados a los de la oligarquía, que desataron la guerra para mantener estructuras sociales, económicas y culturales desiguales que les privilegiaban. Además, se cuestionan poderes personales a nivel local en cuanto muchos de los ex-comisionados y ex–patrulleros militares que cometieron estos delitos, siguen viviendo en las mismas comunidades que las mujeres. Gozan de un poder "de facto" y simbólico que siguen utilizando para atemorizarlas en sus comunidades.

Finalmente, la violación sexual no es un crimen más. Es un crimen tolerado y justificado por la sociedad para garantizar la continuidad del sistema de dominación masculina. La denuncia de la violación sexual cuestiona el corazón del sistema de opresión: el derecho de los hombres a apropiarse del cuerpo de las mujeres. Rompe con la invisibilidad de la violación y la nombra desde la experiencia y sufrimiento de ellas. Es un acto profundamente transgresor en un sistema político y social patriarcal cuyo pacto fundador se hizo entre varones sobre el cuerpo, la vida y la libertad de las mujeres. Denunciarla es poner en peligro el contrato sexual pactado.[9] Es tocar el pilar del sistema de dominio masculino y el poder de

9. En palabras de Celia Amorós, el patriarcado es un conjunto de pactos entre hombres (pactos patriarcales) que constituye un sistema de prácticas reales y simbólicas de dominación sobre las mujeres. El objeto del pacto, entre otros, son las mujeres. Las mujeres son "las pactadas" (1990). En *El contrato sexual,* Carole Pateman añade que la dimensión central de estos pactos radica en el derecho de los hombres a acceder y controlar los cuerpos de las mujeres. Ese derecho patriarcal primario es la manifestación práctica y concreta del "contrato sexual" sobre el que los hombres establecieron el contrato social como organización política moderna (1995).

los hombres individual y colectivamente definido a partir de la propiedad sobre las mujeres.

En consecuencia, denunciar la violación sexual no es sólo exponerse a la represión de todos los que tenían poder durante el conflicto, quienes utilizaron la violencia sexual para mantener *el status quo*: el aparato militar y paramilitar articulado a la oligarquía económica del país. También es exponerse a las hostilidades de todos los que tienen interés en que se mantenga el sistema de dominio masculino sobre las mujeres. Es exponerse a la "caza de brujas" en los términos de Celia Amorós. La autora utiliza la imagen de la caza de brujas para referirse a la violencia de las represalias que se dan en contra de las mujeres que se atreven a cuestionar el pacto inicial que hicieron los hombres sobre el cuerpo de las mujeres, las que se niegan a ser pactadas, las que no pueden ser controladas, las "enemigas" (1990: 15).

Todos los medios son "justificables" para salvar el pacto: mecanismos de silenciamiento, utilizando la violencia represiva y en particular la violación sexual. Las reacciones hostiles y violentas por parte de los hombres ante lo que pueden percibir como una pérdida de poder es algo real. No hay que subestimarlas. Más cuando estos hombres, aparte de su posición de poder genérica, detentan poder por pertenecer al ejército, a la mafia o a la oligarquía económica. Este contexto nos obliga a reflexionar de manera muy seria, a nivel social y político, en torno a la necesidad de crear condiciones sociales que permitan que se esclarezca la verdad y se haga memoria en torno a los crímenes sexuales cometidos durante la guerra en Guatemala.

Primera parte

Caracterización de las sujetas de la investigación

Elegimos analizar las experiencias y los procesos de cambio de las mujeres mayas que fueron víctimas de violación sexual en la guerra, a partir de las reinterpretaciones y modificaciones de las identidades de género que fueron haciendo a lo largo de su vida, hasta decidir articularse a un proceso de sanación, de recuperación de la memoria histórica y búsqueda de justicia por la violación sexual que vivieron durante el conflicto.

Para determinar cómo se constituyeron y se fueron modificando esas identidades a lo largo de su vida, se requirió profundizar en torno al contexto socio-cultural en que se han inscrito, al lugar que han ocupado en ese contexto y cómo sus adscripciones de género, etnia y clase se han articulado para dar significado a este lugar.

La subjetividad de cada una se ha estructurado a partir del contexto socio-cultural del que provienen. La subjetividad no se puede analizar desvinculada de este contexto. Es el puente entre la historia individual de las sujetas y la historia colectiva de la comunidad a la que pertenecen. "No hay historia de uno", sin vincularla a la historia socio-cultural que lo precede.

Esta cultura e historia previas no son suficientes para definir quiénes son las sujetas, las decisiones, actitudes y discursos que toman en función de la visión del mundo que tienen. Estas estructuras sociales y culturales pasan por el filtro de la experiencia corporal. "Por importantes que los consideremos, no son suficientes (...), ya que su eficacia no puede suplantar la experiencia corporal de adquisición de una imagen de sí y de una representación del otro" (Emiliano Galende, en A. Medillo, E. Suárez, D. Rodríguez, 2004: 32).

Así, la subjetividad, o lo que Bourdieu llama el *habitus*, es el lugar a partir del que la persona hace propia las representaciones colectivas y sociales, las normas y códigos de conducta culturales, las reinterpreta y da

significado a la realidad y a sus experiencias a partir de ellas. Es la memoria "encarnada", a partir de la que las personas actúan sobre la realidad y dan sentido a sus comportamientos.

La experiencia corporal de la violación en el conflicto de la guerra es seguramente una de las experiencias que más marcó la historia de las sujetas, las decisiones y actitudes que adoptaron después de haber sobrevivido a este gran sufrimiento. Esta memoria encarnada produjo cambios y rupturas en su visión del mundo, su autoimagen y su vida.

En esta primera parte nos proponemos presentar primero los marcos socio-económicos y culturales de los que provienen las involucradas en el trabajo del Consorcio. Segundo, indagaremos en las visiones del mundo, creencias y prácticas que tienen alrededor de la sexualidad y parentesco, en las diferentes etapas de su vida, las cuales ayudarán a aprehender los cambios, tanto identitarios como en sus creencias, que se dieron posterior a la ruptura de la violación. Finalmente, presentaremos la tipología de las sujetas de la investigación que construimos a partir de sus diferentes identidades, reflejo de la síntesis de las historias colectivas previas de la región de la que son originarias y de sus historias.

Capítulo II
Diferentes contextos económicos y socio-culturales

A.
Los tres grupos regionales de mujeres mayas

1. Chimaltenango

De las 54 mujeres mayas acompañadas por el Consorcio, 14 son kaqchikeles. Provienen de diferentes aldeas, adscritas a los municipios de San Martín Jilotepeque, San José Poaquil, Tecpán y Patzún. Representan el 26% del grupo que participó en la investigación. Una muestra de tres mujeres kaqchikeles fue seleccionada para compartir sus historias de vida. Son todas mujeres rurales y campesinas que han aprendido a trabajar en el campo desde niñas. La característica de este grupo, comparado con las mujeres del Polochic o de Huehuetenango, es su dispersión geográfica y por lo tanto, una dinámica de grupo mucho más marcada por el individualismo que los otros grupos. La cercanía con la capital ha conllevado un proceso de urbanización e industrialización más acelerado que en las otras zonas donde trabajamos; lo cual ha influenciado de formas específicas la organización social de producción de la zona, las relaciones sociales de parentesco, así como las dinámicas comunitarias de las cuales participan.

2. Huehuetenango

19 mujeres son las que participaron en la investigación, representando a un 35% de todas las sujetas de la misma. El grupo de mujeres de Huehuetenango es sin duda el más diverso. Está conformado por tres grupos con dinámicas

distintas y propias, marcadas por las zonas étnicas de donde provienen y la historia particular de cada grupo. Así se distingue el grupo chuj del municipio de Nentón (6), el mam del municipio de Colotenango (7) y el de "retornadas" de Chaculá (6), cuya identidad está más marcada por su historia de refugio en México que por su pertenencia étnica. De cada grupo se seleccionó a una para compartir su historia de vida. Todas son mujeres rurales y campesinas que han aprendido a trabajar en el campo desde niñas y en particular en la costa sur, en el corte de café o en la elaboración de petates.

El grupo chuj tiene formas de organización colectiva bastante parecidas al grupo q'eqchi', en cuanto existe un fuerte control del grupo sobre las decisiones individuales de cada mujer. De igual manera, prevalecen relaciones endogámicas dentro de las comunidades por el aislamiento geográfico existente. La diferencia con el grupo q'eqchi' radica en que son casadas, cuya movilidad está muy restringida por la presión del esposo. La historia de organización de las "retornadas", alrededor de sus derechos y de acceso a la alfabetización en la organización Mamá Maquín en México,[1] son elementos que las diferencian de manera marcada de los otros grupos con respecto a su conciencia de las desigualdades entre mujeres y hombres. La historia política del grupo de mujeres mam, como población base de la guerrilla, ha marcado una estrategia de lucha organizada contra el Estado y la oligarquía mucho más desarrollada que los otros grupos.

3. Valle del Polochic

Del total del universo de investigación, 21 mujeres son q'eqchi'es, representando un 39% de las que se han articulado al proceso. Una muestra de tres fue seleccionada para compartir sus historias de vida. Son mujeres rurales, campesinas, con una identidad q'eqchi' muy anclada en el territorio del que provienen: el Valle del Polochic. Una de las características de este grupo, comparado con el de Chimaltenango y el de Huehuetenango es su cohesión. No implica necesariamente que exista más confianza entre ellas, sino que cada una toma decisiones a partir de las tomadas en el grupo. La colectividad prevalece sobre las diferentes individualidades. Muchas están vinculadas por lazos familiares debido al sistema de parentesco prevaleciente en la organización de sus comunidades. Además, la cercanía geográfica entre todas y el relativo aislamiento de estas comunidades de los centros urbanos e instituciones estatales, explica el funcionamiento mucho más

1. Organización de mujeres rurales e indígenas fundada en 1990 durante el refugio en México. Para más detalles sobre su actuar, ver en la parte V de esta investigación relativa a la lucha por el resarcimiento.

colectivista. Finalmente, un elemento característico de este grupo es que todas se definen como viudas.

B.
Religiosidad e identidad cultural

1. Conversión al evangelio y extinción de las prácticas culturales mayas en Chimaltenango

La iglesia católica en Chimaltenango ha tenido un papel importante desde el punto de vista histórico. No solo ha implicado un determinado tipo de dominio territorial, sino un espacio de alianzas donde se han organizado diversos grupos. Las cofradías por ejemplo, han sido un espacio en donde se había mantenido y resguardado elementos de la espiritualidad maya (Emma Chirix, 2006). Como ejemplo vale mencionar que la Acción Católica contaba en 1968 con mil cien integrantes y a principios de los setenta, la mayoría de la comunidad maya y las aldeas se encontraban asociadas (Novales Aguirre, citado en CIRMA, 1997).

El conflicto armado rompió esta alianza que se había establecido con la población maya desde los años sesenta, con la denominada "opción por los pobres", inspirada por la Teología de la liberación. Muchos de los catequistas y sacerdotes fueron perseguidos y masacrados y la iglesia católica fue sustituida por la iglesia evangélica. El 75% de las mujeres del grupo son ahora evangélicas, aunque anteriormente eran católicas. Las iglesias evangélicas se incrementaron después del conflicto armado, según Chirix por dos razones: a) significó un espacio de refugio durante y después de la violencia política, dado que muchas familias católicas se refugiaron en ellas por la persecución de catequistas y sacerdotes. b) Por la crisis interna de la iglesia católica (2006: 75).

Sobre la espiritualidad maya, las mujeres hablan que los abuelos la practicaban y recuerdan con mucha alegría cómo se realizaban las ceremonias. Explican cómo los abuelos hacían ritos especiales para la siembra y la cosecha que ya no se realizan:

> Cuando se va a sembrar, se compran unas seis libras de carne de marrano, costaba dos quetzales la libra y eso es lo que quemaban el centro de donde se iba a sembrar la milpa y de allí llevaba un galón de trago, regaba alrededor de toda la milpa, ningún animal se comía la milpa, todo crecía. Cuando... primera vez sembró la semilla lleva un galón de trago, ah... mataban un pollo y regaba toda la sangre en todo el terreno y cuando sale la mazorca la maíz viene roja. (CH4-130506).

A diferencia del Valle del Polochic -donde, como veremos más adelante, estas prácticas ancestrales son el vínculo entre los q'eqchi'es de hoy con los de

ayer- en Chimaltenango se han perdido por los procesos de modernización, industrialización y urbanización que se dieron desde los años sesenta. Además, durante el conflicto armado se destruyeron símbolos y lugares sagrados y muchos guías espirituales fueron asesinados. La instauración de la iglesia evangélica como ideología contrainsurgente que promueve la salvación del alma, acabó de satanizar y desacreditar estas prácticas tradicionales como brujería. De hecho, cuando las mujeres hablan de la costumbre, lo plantean como algo secreto. Chirix pone de relieve que en particular "la iglesia y el estado a través del ministerio de salud pública han tratado de enterrarla" (2006: 126). El relato de Doña Beatriz ilustra bien lo anterior. Recuerda con mucho afecto a sus abuelos con quienes bailaba de chiquita para celebrar el maíz y cómo estas prácticas fueron prohibidas por las religiones:

> Antes yo soy chiquita, mi abuela hace su entrojada, hace su *pulik* con tamalito, hace una ollota de atol, y después de eso, tocan los violines y bailamos. Amarramos las semillas de la tusa por par negro o blanco, lo llevamos un su pulmón y bailamos con mi abuela. Yo, como puedo tocar la guitarra, nosotras bailamos, como somos patojitas. Ese es el secreto del maíz, dice, así dice ella. Bailar con el maíz, dice, alegre siente el maíz. Después entraron las otras religiones, grupos, es cuando evitaron eso. Dicen que para qué hacen eso. No es grato a dios sino que es una cosa costumbre. Así poco a poco muchas cosas quitaron. Nuestros abuelos siempre dicen que si tienen fe, está bueno que ellos hacen muchas cosas. (CH1-270706)

Un movimiento de resistencia maya se desarrolló a partir de los setenta en Chimaltenango frente a estas políticas de asimilación, promoviendo la revalorización de las prácticas culturales. Asociaciones de profesionales e intelectuales mayas se agrupan y se encuentran para promover el rescate de la cultura indígena, tal como lo ponen de relieve Bastos y Camus (2003: 37).

Esta apuesta política no parece haber influenciado el discurso de las mujeres rurales que acompañamos. Algunas, las comadronas en particular, las practican y han tenido acceso a procesos de formación para ampliar sus conocimientos sobre plantas medicinales y fortalecer sus capacidades en cuanto a las prácticas tradicionales de medicina. Otras relatan buscar la ayuda de las mismas para hacer rituales específicos para el susto o el mal de ojo. Sin embargo, ya no forma parte de su vida cotidiana, de su relación con la naturaleza y con el maíz, de la misma manera que para las mujeres q'eqchi'es del Polochic.

Otro aspecto de la influencia de la iglesia evangélica es su discurso contrainsurgente en torno al olvido. De allí, muchas hablan de no querer recordar el pasado y de no promover la justicia, en un discurso ambivalente ya que estas mismas mujeres han promovido las exhumaciones en sus comunidades.

> ...solo confío en dios, yo soy evangélica así como dice un mensaje ya no recordáis a los muertos, si no que pensáis en el futuro y en las cosas que van a pasar y el día de la muerte... yo confío en la palabra de dios; es por eso que he dejado a un lado mi dolor y cuando en los encuentros se discute o se habla de estas cosas es cuando me siento triste. (CH4-100806)

Quinientos años de colonización del imaginario por las religiones judeo-cristianas, y de persecución de prácticas tradicionales consideradas como inmorales, han tenido como consecuencia impregnar las conciencias colectivas de los pueblos mayas y la extinción de muchas de sus prácticas. Esta colonización fue particularmente agresiva y violenta en el área kaqchikel, por la cercanía geográfica de los centros de poder y la facilidad de acceso. Y se hace sentir particularmente en las representaciones colectivas alrededor de la sexualidad y por ende, en las concepciones de las mujeres sobre ello.

Es interesante notar cómo el contexto socio-económico de Chimaltenango ha influenciado la manera en la que las mujeres kaqchikeles re-interpretan los dogmas religiosos a partir de sus necesidades personales. Como lo evidenciamos en la siguiente parte, el proceso de industrialización de la agricultura en este departamento ha permitido borrar un poco la rígida línea de la división sexual del trabajo. Las mujeres kaqchikeles pudieron desarrollar ciertos márgenes de autonomía por salir a trabajar fuera de la casa y tener acceso a ingresos propios. Se crearon así espacios menos opresivos y la posibilidad de re-interpretación individual de la palabra de dios en función de sus necesidades y no de dogmas religiosos.

A diferencia del Polochic, las mujeres kaqchikeles tuvieron la posibilidad de decidir con quién casarse y tener una etapa de noviazgo antes. De la misma manera, sus prácticas evidencian que para ellas no es pecado separarse. Se separan del hombre si la relación resulta ser violenta o no satisfactoria. Eso aún cuando se casaron "ante dios", y se comprometieron a "entregarse a un solo hombre". Doña María interpreta incluso la muerte de su segundo esposo como justicia de dios por no haberle sido fiel y haber sido tan violento.

Dios por lo tanto representa una figura justa que les ayuda en momentos difíciles de su vida y las protege. Al respecto, es interesante notar que la referencia a dios aparece en los momentos de tristeza profunda, o de enfermedad muy grave, cuando ya no encuentran respuestas y salidas a sus males. Así, las historias de vida de Doña Carolina y Doña María revelan que invocan a dios en momentos asociados a la muerte, como fuerza interna para seguir viviendo.

> Yo estaba por la muerte... ¿Será que me voy a curar? seguro que me voy a curar, seguro, me dijeron, ten fe en dios.... Vino un pastor de los Estados Unidos y dijo que me preguntaran si va a seguir asistiendo a la palabra de dios, porque hoy a la una de la mañana se va a curar. Así va a regresar si no acepta la palabra de dios, y si acepta, sana va a regresar decía. Gracias le dije. Di mi

> fe porque lo que quiero es curarme... y es cierto, di mi fe con dios, cabal a los quince días me levanté. (CH4-190606)

No toda su realidad está explicada ni interpretada a partir de la palabra de dios. No evalúan su conducta solamente a partir de los preceptos religiosos transmitidos por la iglesia, sino también en función de lo que quieren ser y hacer en la vida. Existe espacio para la re-interpretación personal, y el cuestionamiento.

> Fue Adán y Eva primero, por los dos se cayeron en ese pecado. Pero escrito entre la Biblia cambió. Así oigo yo (...) Sólo las mujeres dice que tienen la culpa. Entonces, cuando hicieron la Biblia no escribieron bien y por eso las mujeres tienen la culpa, pero somos igual de culpables. (GM-CH-280507)

2. Resistencia de la espiritualidad chuj

De los tres grupos que conforman el de Huehuetenango, las chujes son las que más religiosidad expresan. Su configuración religiosa se asienta en particular en la cosmogonía maya, la cual sustenta la unicidad entre el cosmos, la dimensión terrestre y el ser humano hombre y mujer. La esencia de esta dinámica se manifiesta en el movimiento de energías presentes en la dimensión física y psíquica que se traduce en sentimientos, pensamientos y acciones. Estas energías están expresadas en distintos símbolos anímicos que se manifiestan en elementos físicos como la tierra, el aire, el fuego y agua, dimensiones que están interconectadas con el cosmos y los seres humanos. Estas interconexiones energéticas con la naturaleza y el cosmos son fundamentales para la vida de las mujeres chuj. El sentido de entidades que se comunican a través de distintas formas con los seres humanos (hombres y mujeres), prevalece en el discurso. Para ellas estas energías son las que sostienen parte de su fuerza interior y exterior, que les da valor para continuar viviendo y en quienes depositan su confianza para resolver los problemas de su cotidianeidad. Por esta razón, expresan la importancia que tiene para ellas el seguir manteniendo "la costumbre", como ellas denominan, no olvidarse de los "cerros, la candela, el agua y el aire, el lugar de la cruz". Esto tiene su interpretación como "las cuatro esquinas del mundo, energías que protegen y dotan de bienestar material e inmaterial a todo ser viviente, que prodigan felicidad".[2]

De igual forma que en todas las prácticas religiosas a nivel nacional, hay articulaciones entre el cristianismo y la cosmovisión maya, sean de corte católico o Pentecostal. No obstante, para las mujeres chuj, la costumbre maya se arraiga en las prácticas cotidianas que han aprendido a través de sus ancestros, mientras que el discurso católico les llega como un discurso nor-

2. Entrevista Santiago Tzoc, guía espiritual Maya K'iche'

mativo ajeno a su forma de abordar la vida. El discurso de Doña Julia pone de manifiesto cómo la iglesia católica ha intentado prohibir "la costumbre" y por qué razón no la ha logrado erradicar:

> Yo me siento bien tranquila (con la costumbre). Soy feliz porque es de nuestros abuelos. Cuando me entero que dice el animador de la fe que la cruz no tiene valor, por lo tanto no debemos de practicar nuestras costumbres, allí es donde me desanimo un poco. Siempre lo rechazan porque dicen ellos que eso es del mundo y a ellos no les gusta y que dios es el único que tiene poder. Es allí donde me molesta, porque de alguna manera dios lo hizo y dios tiene poder con ello. Pero yo me siento hija de dios y de la naturaleza, me siento muy de las dos partes, y no dejo uno a un lado. La costumbre es donde nacimos y crecimos y nuestros padres rezaron por nosotros con ellos. Son y seguirán siendo nuestras raíces y me siento orgullosa por eso. (HU11-300107)

La influencia limitada que ha tenido la iglesia católica en este grupo étnico, comparado con otros, se debe a diversos factores geográficos y socio-culturales. El pequeño número de población que representa, la barrera idiomática, el aislamiento geográfico (inaccesibilidad por carretera), entre otros, han determinado un funcionamiento grupal muy hermético y endogámico, manteniendo así códigos identitarios de la cultura chuj específicos y distintos, en su modo de ver y operar su vida en el mundo.

Para el pueblo chuj ubicado en Nentón y en San Mateo Ixtatán, existen distintos centros de concentración, los cuales, antes del conflicto armado fueron utilizados para cohesionar política y religiosamente a esta población. Son dirigidos por "alcaldes rezadores o rezadores de la costumbre maya y sus mamines", quienes mediante distintos rituales con los distintos elementos establecen una intercomunicación entre las diferentes dimensiones físicas y espirituales. Son personas que por su experiencia, conocimiento y servicio a las comunidades, ejercen autoridad legítima y son respetadas por la población. La mayor parte son hombres mayores de edad. Actualmente, se conoce que las mujeres chuj han desarrollado esta actividad básicamente en el acompañamiento de los nacimientos de niños o niñas en la comunidad, ejerciéndolo simultáneamente al ejercicio de comadronas, aunque su papel de guía no sea reconocido socialmente. En palabras de Doña Julia:

> Tenía doce años cuando inicié a trabajar con eso, pero ahora llevo treinta años de ser partera. Mi abuelo fue el que enseñó muchas cosas. Les doy masajes a las mujeres y veo cómo están ellas con su matriz. Les examino los glóbulos... tantas cosas que yo hago y ayudo en muchas cosas. Las ayudo en el parto y les doy medicamentos con plantas naturales. Esto lo aprendí sola. Las ayudo con el trabajo de comadrona. Ellas son las que me buscan en mi casa, las que tienen necesidad. Pero no tengo ningún puesto. Nadie reconoce mi trabajo porque ellos no se dan cuenta si estoy haciendo un bien para la gente de mi comunidad, si hago un buen trabajo. Nadie me reconoce y casi no valoran mi trabajo. (HU11- 70307)

La construcción identitaria de las mujeres chuj está atravesada por la dimensión espiritual. Ellas consideran que durante toda su vida antes, durante y después del conflicto, la espiritualidad ha sido el elemento que las mantuvo vivas y les hizo enfrentar el dolor de la guerra. Ellas relatan que iban a ofrecer "sus candelas, copal y flores al cerro" para pedir protección por lo que estaban pasando. Esta forma de ver y experimentar el mundo les permite desarrollar una interacción entre sus acciones conscientes e inconscientes que resignifican al enfrentar hechos traumáticos tan graves como la guerra. Además, les induce a no paralizarse sino a ordenar los hechos y analizar acciones para enfrentarlos. Entre sus relatos expresan que con la ayuda de los ancianos de San Mateo Ixtatán, varias comunidades fueron protegidas por los "encantos" y les permitió volver a reunirse con sus familiares.

> Cuando pasó la muerte en Petanac, los ancianos de San Mateo Ixtatán vinieron a decir a las comunidades donde no ha pasado, "ahora revisamos en nuestro credo, revisamos". Como los de la cultura son los que revisan las cosas, qué es lo que va a pasar, entonces salió que los cerros, las aguas, las montañas, todos que son, son bravos con nosotros, porque ya no pensamos en la cultura, ya nunca pensamos, ya cada quien con su religión. Entonces los ancianos de San Mateo dijeron "organícense con la gente de su comunidad a preparar y cooperar con sus candelas, vayan a llamar a los cerros, a los montañas, el agua donde hay nacimiento. Organícense hombres y mujeres, no importa si es católico. La cosa es que coopera para hacer otra vez la ceremonia". Allí sí agarramos un valor de seguir, que podemos hacer, allí lo vemos el resultado de lo que hicimos, porque la cultura es sagrada. Hay lugares que es sagrado por nuestros abuelos. (E12-HU-CH-171105)

3. Mujeres mam de Colotenango: una visión del mundo más política que religiosa

Los discursos de las mujeres mam de Colotenango no están impregnados de referencias e interpretaciones religiosas de la vida, a diferencia de todos los otros grupos acompañados por el Consorcio. Por su relación con el movimiento insurgente y la ruptura del movimiento eclesial en el departamento, mantuvieron poca relación con organizaciones de la iglesia católica durante el conflicto armado. En sus historias a veces recuerdan eventos religiosos que fueron organizados por la iglesia católica, en particular para garantizar protección a la comunidad durante el conflicto. Las mujeres mames recuerdan que una noche fueron convocadas en la casa de una comunidad, para que todas las familias se reunieran a realizar una "vigilia de oración, para pedir que cesara la violencia del ejército"; hecho que destaca en la coyuntura de la visita de Juan Pablo II en el año de 1,982. Posterior a esta visita surge el golpe de Estado al gobierno de facto de Ríos Mont.

Sus representaciones de la vida no parecen tan vinculadas a referentes católicos. No explican lo que les pasa cotidianamente a través de su relación con dios. Por el lado de la "costumbre maya", expresan que en las comunidades existen personas que realizan los ritos mayas pero que ellas no mantienen mayor relación. No forma parte de sus prácticas cotidianas, salvo cuando se trata de curar del susto, de un mal deseado por otra persona o de otras enfermedades.

Destacaron que antes que el ejército irrumpiera, los ancianos del lugar junto con la comunidad, se organizaron para realizar una ceremonia maya para evitar que el ejército entrara. No obstante, personas que eran "orejas"[3] comunicaron el hecho a las tropas militares. Alrededor de las diez de la mañana un comando de 200 soldados llegó a la comunidad y con violencia atacó a la población acusándolos que todo lo preparado era para ayudar a la guerrilla. En este momento detienen a muchas personas, entre ellas un grupo de mujeres que son mantenidas durante una semana en la escuela de la localidad. A partir de este momento, el ejército instaló un campamento por tres meses, hasta que fue expulsado por las fuerzas guerrilleras.

4. ¿Un regreso a lo religioso para las retornadas?

Las mujeres retornadas participan con mayor frecuencia en acciones de la iglesia católica y tienen menos identificación con los rituales mayas. El exilio y refugio a México les obligó a abandonar muchas de las prácticas ancestrales que organizaban su vida antes de la guerra. A través de la parroquia de Nentón, promueven la celebración religiosa del lugar desde el retorno. Una de ellas, quien ejerce como catequista en su comunidad, sostiene que la guerra se desató como consecuencia de olvidarse de dios. Expresa que está escrito en la Biblia todo lo que pasó, para que otra vez "se acordaran los hombres de Dios".

5. Religiosidad en la construcción de la identidad de las mujeres q'eqchi'es del Polochic

a. El culto a los Tzuultaq'a

La identidad q'eqchi' de las mujeres de la zona del Polochic está construida a partir de su pertenencia a una comunidad local organizada en torno a una descendencia y antepasados comunes. Los marcadores más fuertes de esta pertenencia a un grupo étnico es el trabajo de la tierra, la religiosidad, las prácticas ancestrales en particular en las épocas de siembras y en caso de enfermedades, aún antes del uso del idioma q'eqchi' y del traje para las

3. Delator, informante del ejército.

mujeres. "En las comunidades q'eqchi'es, las identidades tienen sus raíces en la relación con el culto al cerro. Las identidades q'eqchi'es surgen de muchas dimensiones de la cultura, pero de ninguna tan fuerte como de la religión" (Richard Wilson, 1999: 27).

Compartir la vida durante dos años con las mujeres qeqchies nos ha permitido observar el carácter sagrado y el sentido religioso que dan a casi todas las esferas de su vida. La práctica religiosa mezclada a ritos tradicionales mayas forma parte de su vida cotidiana.

Sus creencias religiosas, sean católicas o evangélicas, están vinculadas a simbologías tradicionales mayas que se van reinterpretando en la construcción de un sincretismo particular. Este sincretismo fluctúa en función de los contextos geográficos e históricos. Como lo pone de relieve el antropólogo Richard Wilson, "dentro de las religiones sincréticas hay un flujo y reflujo, una secuencia de oscilaciones. El péndulo va y viene entre una indigenización del cristianismo y una cristianización del pensamiento indígena" (219).

Central a estas creencias sincréticas es el culto a los cerros, a la figura de los Tzuultaq'a, los dueños de la tierra y de todo lo que hay sobre ella. Son como deidades de la tierra. En cada montaña reside un Tzuultaq'a que tiene su nombre. El maíz, el frijol y todos los productos que se cultivan son frutos de los Tzuultaq'a. No pertenecen a los q'eqchi'es, sólo prestan la tierra para su usufructo. Por eso, la cosecha depende de cómo están los Tzuultaq'a. De allí, la importancia de todas las ceremonias organizadas para pedir permiso y protección a los Tzuultaq'a antes de la siembra, para que la cosecha sea fructífera. La adquisición de un nuevo animal, una nueva casa o un molino de nixtamal también requiere de una ceremonia para pedir protección al Tzuultaq'a, para que los animales crezcan sin enfermedades, que el molino funcione bien y que "no encuentren problemas".

Wilson, en su estudio sobre las comunidades q'eqchi'es, evidencia cómo los espíritus de la montaña siguen apareciendo a lo largo de la historia como vínculo entre las identidades pasadas y presentes de los q'eqchi'es, culto que la guerra no pudo romper. Los Tzuultaq'a son el vínculo a un territorio. "El retrato continuo de la comunidad es el espíritu de la montaña", dice Wilson (54). La piedra angular de la identidad q'eqchi' es la aldea o el municipio en el que viven. Precede a la identificación étnica a partir del idioma. Su involucramiento en la guerrilla y en los grupos de catequistas formados a partir de la Teología de la Liberación, permitió establecer alianzas con otros pueblos indígenas y ladinos a partir de un discurso que los unía alrededor de la situación de injusticia y explotación en la que vivían los pobres. Sin embargo, esto no cambió su referencia principal: para los q'eqchi'es el grupo de pertenencia sigue siendo la comunidad.

Cada territorio determinado tiene sus Tzuultaq'a. Así, muchas personas durante la guerra no pudieron seguir haciendo los rituales dirigidos a alimentar a los espíritus de la montaña, considerando que no conocían al Tzuultaq'a del territorio al que tuvieron que desplazarse forzosamente. Una

de las sujetas de la investigación, Doña Carlota, asocia las graves enfermedades que padeció en la montaña con el hecho de no haber podido pedir permiso a los Tzuultaq'a para refugiarse allí, y comer las frutas y animales que proveían los bosques.

También cuenta cómo todo el grupo que se tuvo que refugiar en la montaña se reunió antes de salir al claro para agradecer a los cerros por haberles dado de comer durante todos esos años y permitir que sobrevivan. Los Tzuultaq'a forman parte de su cosmovisión como fuerza trascendental que permite explicar la realidad del mundo, así como una fuerza interna que garantiza protección y bienestar. Ilustran este vínculo ancestral y fundamental para los y las q'eqchi'es entre el cosmos, la naturaleza, la tierra, la organización comunitaria y el bienestar de los seres humanos.

En este contexto se evidencia el daño cultural que provocó el desplazamiento forzado para estas poblaciones, desarraigándolas y despojándolas de uno de los elementos constitutivos de su identidad: su vínculo con su territorio y las fuerzas naturales que los protegían y aseguraban su bienestar.

b. El triunfo de la cruz: la influencia de la moral judeo-cristiana

La religiosidad de las mujeres q'eqchi'es se evidencia también en las huellas dejadas por los siglos de colonización católica en el imaginario colectivo y las prácticas sociales. "La cruz triunfó allí donde la espada había fracasado en su empeño" (Wilson: 129). La religión católica fue el instrumento de "pacificación" y colonización de las zonas donde vivían los q'eqchi'es.

La religiosidad q'eqchi' y su sentido de lo sagrado, anterior a la conquista, es un factor que seguramente permitió que la moral católica se incorporara tan bien a la cosmovisión q'eqchi'. Wilson demuestra en su libro que el lenguaje de la religión ha sido uno de los vehículos más fuertes de la identidad q'eqchi': desde las comunidades mayas anteriores a la invasión definidas como teocráticas, pasando por la influencia de la iglesia católica en la estrategia de colonización, hasta el proceso reciente de construcción de nuevas identidades después de la experiencia avasalladora de la guerra.

El lenguaje, las normas sexuales y de parentesco, y la moral en las comunidades q'eqchi'es del Polochic están marcados por los valores judeocristianos. En los discursos de las mujeres q'eqchi'es sobresale la noción de "pecado" como límite entre lo prohibido y lo permitido, entre lo "bueno" y lo "malo".

Para evaluar la conducta de las personas en la comunidad no se aplica una ética de derechos humanos, una ética laica, sino que se juzga a partir de la moral cristiana. Así, para ellos, "lo que hicieron los militares es un pecado". Los crímenes, más que delitos, son entendidos como una falta ante dios. Sólo dios puede quitar la vida a una persona humana, no un hombre.

El *maak*, o pecado –culpabilidad, según lo analiza Cabarrús, puede revestir dos significados distintos: uno se refiere a una falta cometida por no cumplir con ritos tradicionales obligados, como el pedir permiso a los Tzuultaq'a (1979: 37-45); y el otro se refiere a acciones que son malas en sí, como maltratar a su mujer, abandonarla y embolarse.[4]

La comisión de una falta o de un "pecado" del primer tipo en la cosmovisión q'eqchi' puede provocar una enfermedad que de algún modo es el castigo por la falta. La curación permite que el enfermo o a la enferma reflexione en torno a lo que no hizo bien y reoriente su actuar para cumplir con una norma que rige la organización de las relaciones comunitarias y de éstas con la naturaleza y el cosmos.

La segunda noción de "pecado", aunque Cabarrús rechace esta interpretación, parece estar muy influenciada por la moral cristiana relativa a lo "bueno" y lo "malo". Se destaca en particular que hablar de sexualidad, sea con sus hijos, con su esposo o con nosotras es *maak*. El sexo en sí y las relaciones sexuales en los grupos q'eqchi'es parecen haber sido tocadas por el pecado original. En palabras de Cabarrús: "para muchos la relación sexual aún dentro del matrimonio es pecado" (42). Converge en esto con Wilson, quien recogió testimonios de ancianos y ancianas en torno a la prohibición de tener relaciones sexuales antes de la siembra. La explicación que le dieron es la siguiente:

> Oh, las mujeres no son sucias, ni tampoco los hombres, pero sí el sexo. Te ensucias a ti mismo haciéndolo, te profanas a ti mismo. La siembra es sagrada como ves. No puedes andar jugando con las semillas como un mono. (Wilson: 61)

Toda la moral cristiana culpabilizadora alrededor de la sexualidad se mezcla con los ritos tradicionales en las prácticas cotidianas e interpretaciones de la realidad de los y las q'eqchi'es.

La fuerza que revisten las normas sexuales y de parentesco, como la monogamia femenina y su corolario, la virginidad, ilustra también lo anterior. Estas normas son mucho más rígidas para las mujeres q'eqchi'es que para las otras mujeres mayas de las regiones de Huehuetenango y Chimaltenango. Estos códigos de conducta socio-culturales se convierten en dogmas que rigen las relaciones de las mujeres q'eqchi'es. Estas últimas no disponen de margen de re-interpretación, menos de decisión con respecto a estas normas. La noción de noviazgo, así como de separación son impensables en la mentalidad de las mujeres q'eqchi'es de la investigación, porque "se comprometieron ante dios a entregarse a un solo marido".

Los dogmas católicos se han incorporado notablemente en los códigos sociales y culturales, así como en el imaginario colectivo q'eqchi'. Eso adquie-

4. Emborracharse.

re un significado particular en cuanto a la interpretación que hacen las mujeres de sus experiencias de vida y en particular, de la violación sexual, así como de sus posibilidades de enfrentar esta experiencia traumática y constituirse en sujetas de su propia vida.

C.
Diferentes organizaciones sociales de producción y el lugar del género

1. Industrialización de la agricultura en Chimaltenango

San Martín Jilotepeque constituye una de las áreas de mayor desarrollo agrícola industrial por la introducción de cultivos no tradicionales, así como por encontrarse en la región los lugares de acopio y de distribución de estos productos hacia las empresas transnacionales de transporte.

Este proceso de industrialización agrícola ha provocado cambios en la organización de la producción familiar para crear nuevos espacios donde las mujeres pasaron de ser campesinas de subsistencia a comerciantes de hortalizas y frutas, generando ingresos propios para ellas y sus familias. Por la calidad de sus tierras, la producción agrícola es muy variada y abundante. Sus principales productos son: maíz, fríjol -para consumo doméstico- café, caña de azúcar, jengibre, trigo, avena, frutas y verduras, para la comercialización, principalmente cultivos no tradicionales (Glenda García, 2004). Se trata de un sector que depende mayoritariamente de la mano de obra femenina, como lo evidencia Campillo (1994: 26).El acceso a la tierra sigue siendo una prioridad para la población rural de Chimaltenango y en particular para las mujeres del grupo, ya que la gran mayoría son viudas y han asumido el papel de proveedor tradicionalmente asignado a los varones. Ocho de las catorce mujeres del grupo son viudas jefas de hogar. La mayoría es propietaria de tierras que heredaron de su esposo o padre difuntos. Sin embargo, aún existen familias que deben alquilar tierra para cultivar el consumo doméstico y/o comercial.

Las tareas agrícolas son un trabajo que la mayoría ya había aprendido de niña para apoyar a sembrar, chapear y tapiscar[5] la milpa de sus padres. Eso constituyó un recurso muy importante para poder sobrevivir después de la violencia. Los relatos de su niñez y adolescencia ponen de manifiesto la contribución que hacían a la economía familiar aportando su fuerza de trabajo en las fincas de café o algodón de la costa sur para ayudar a su padre. Doña María cuenta:

5. *chapear*: desyerbar, limpiar el cultivo de malezas; *tapiscar*: recoger las mazorcas de maíz.

> Cuando nosotros teníamos ya como nueve o diez años, nos mandó otra vez mi mamá detrás de mi papa a trabajar. Sólo así recomendados nos mandó a la costa, cuando todavía está los algodones, cortar en la costa, porque antes puro algodón sembraban. A centavo la libra cuando yo me desperté, a centavo la libra. Si hacés las 50 libras, ganás 50 len. Te dan cuatro tortillas en la costa y una cucharada de frijol... y sólo caldito si tenés hambre remojá tu tortilla, y lo demás no se comía porque no está cocido. Lo dejamos debajo de los algodones. Sufrimos mucho, mucho, y así regresamos otra vez junto con mi papá. (CH12-230506)

Doña María debió regresar a la costa para trabajar en fincas de algodón y poder mantener a sus hijos después de que el ejército la obligara a huir de su comunidad. La migración a la costa sur continúa, aunque no en la misma escala que en las décadas pasadas. Otro tipo de migración, como la realizada hacia los Estados Unidos, se convirtió desde mediados y finales de la década del ochenta en otra forma de enfrentar la pobreza familiar y ha traído nuevas fuentes de trabajo como las pequeñas empresas (Glenda García, 2004). Muchas veces, sin embargo, este fenómeno ha provocado que las mujeres se queden a la cabeza del hogar con una carga económica y de trabajo mucho mayor. Al mismo tiempo, el hecho de asumir el papel de proveedora ha fomentado transformaciones en la línea rígida de la división sexual de trabajo, creando condiciones para una mayor autonomía. La existencia de dos maquilas ubicadas en el Tejar Chimaltenango ha permitido paliar la situación económica de algunas familias de los municipios aledaños a la cabecera, que viajan solamente los fines de semana, teniendo que alquilar vivienda en localidades aledañas a su trabajo.[6] La situación de San José Poaquil, según el Censo del Centro de Salud y Supervisión de Educación (1997),[7] 15,842 personas viven en extrema pobreza y 3,961 viven en pobreza. Es decir que en Poaquil la gente se encuentra en condiciones de vida de extrema pobreza.

Otra de las actividades a las que algunas familias han recurrido es el mantenimiento de los bosques, reforestando y también comercializando la leña, con el apoyo de instituciones como el Instituto Nacional de Bosques (INAB), el Ministerio de Agricultura, Ganadería y Alimentación (MAGA) y el Consejo Nacional de Areas Protegidas (CONAP).

En Tecpán existe una industria nacional de tejido de punto importante y fuerte que constituye una fuente de trabajo para las personas locales. Así también la industria de los huipiles no ha desaparecido, hay excelentes tejedoras, e incluso es una práctica que se ha transmitido de generación en generación, aunque esta industria es solamente de de consumo local y

6. Entrevista a víctimas de Tecpán Guatemala

7. Consulta archivos de CIRMA

para cubrir sus propias necesidades, ya que no están organizadas en cooperativas.[8]

Las industrias locales que han hecho de Tecpán un lugar de referencia, son la talabartería, carpinterías y las esculturas. Otra de las fuentes de trabajo allí la constituye la producción agrícola industrial con la introducción de hortalizas de fresa, mora, coliflor y brócoli, en donde trabajan mujeres y hombres.

a. Diversificación de fuentes de ingresos y las mujeres kaqchikeles

Procesos económicos asociados a la modernización y la industrialización de la agricultura en Chimaltenango supusieron cambios para la posición de las mujeres kaqchikeles a partir de diversificación de las fuentes de ingresos con que pudieron desarrollar actividades vinculadas al comercio y a la producción de otros productos agrícolas para la venta, en particular hortalizas. Por ejemplo, se han abierto espacios productivos donde las mujeres generan ingresos, lo que les permite la manutención de sus familias como jefas de hogar o una contribución a la economía familiar en situaciones fuertemente marcadas por la pobreza.

Fuera del cultivo de la milpa, las mujeres cultivan hortalizas, plantas medicinales, tomate, chile y hierbas para vender. La gran mayoría del grupo tiene trabajo fuera de su casa, sea como comadrona, trabajadora doméstica o comerciante. Muchas compran verduras y frutas para volverlas a vender en el mercado, algunas tienen pequeñas tiendas en sus casas, otras quedaron organizadas como viudas y continúan en proyectos de tejedoras o haciendo pilones que luego venden. Esto les ha permitido combinar su trabajo de campesina dirigido a asegurar la subsistencia, con un trabajo con ingresos monetarios.

Lo anterior ha creado condiciones de mayor autonomía y movilidad para las mujeres kaqchikeles dentro de sus familias. Les ha permitido tener ingresos para invertir en su negocio, pagar la escuela de sus niños, gastos de salud o de transporte. Asumir el rol de proveedoras les ha dado herramientas para re-negociar de manera más equitativa su posición de género dentro de la familia, tomar mayores decisiones sobre su vida y separarse si la relación no resultaba satisfactoria.

La división sexual del trabajo se ha ido transformando en la práctica, provocando cambios en las representaciones colectivas en torno al rol de las mujeres, ampliando su campo de acción más allá de lo doméstico. Esto no ha sido correspondido por un involucramiento mayor de los hombres en las tareas domésticas y el cuidado de los hijos, que siguen siendo consideradas como dominio exclusivo de las mujeres.

8. Entrevista a víctimas de Tecpán Guatemala

2. Nentón y Colotenango: pueblos de mozos

Como consecuencia de la reestructura agraria iniciada por el gobierno de Justo Rufino Barrios en 1871, se estableció un sistema económico institucionalizado por leyes nacionales, basado en la usurpación de las tierras indígenas y en la explotación de la mano de obra indígena "barata" para los cultivos de agroexportación, como el café y el algodón (Richard Adams y Santiago Bastos, 2000, 82).

En el caso de Nentón se implantaron relaciones de producción bajo el sistema de colonato (mozos colonos) en las fincas que se dedicaban al cultivo de café y cría de ganado. Según datos de la Dirección General de Estadística del año 1979, la superficie ocupada por estas fincas era el 80% del municipio. La finca San Francisco, adquirida en 1947 por un coronel retirado que vivía en la capital, tenía 1300 hectáreas de tierra, ignorándose el móvil del proceso de adjudicación. Otras fincas que se establecen en esta época son Chaculá, Guaxcana, Trinidad, El Quetzal y Las Palmas. La extorsión y amenaza constantes fueron las formas en que miles de mozos colonos fueron sometidos, por parte de propietarios y administradores (Yvon Le Bot, 1997: 232).

La población maya del resto del departamento se vio obligada a conformar los "pueblos de mozos" infra-subsistiendo bajo el sistema minifundista, que asienta su economía en la agricultura de subsistencia como actividad principal, y en el trabajo temporal en las fincas cafetaleras de México y la costa sur de Guatemala. Debido al fenómeno de atomización de la tierra, los habitantes de las comunidades chujes, mames y kanjobales tuvieron que emigrar a mediados del siglo pasado a las selvas del Ixcán, en la búsqueda de tierra. Allí se empezaron a organizar en proyectos cooperativistas, bajo el auspicio de organismos internacionales mediados por organismos del Estado y la iglesia católica (AVANCSO, 1992: 33). Durante la guerra, el ejército en Huehuetenango se propuso desarticular todo vestigio de la organización política que había sido iniciada en la década del setenta alrededor del desarrollo económico y productivo de las comunidades.

Después del conflicto armado y de la implementación de las políticas del modelo neoliberal en el país, se reconfiguró la economía local, sumándose el fenómeno de la población rural migrante de las comunidades del norte del departamento. Después de la firma de la Paz se incrementó el flujo de emigrantes huehuetecos, y en particular un alto porcentaje de mujeres mayas. Algunas viajan directamente a Estados Unidos y otras se emplean en Chiapas, Quintana Roo y Campeche en actividades domésticas en áreas de expansión turística. Este fenómeno se ha podido observar en el grupo de retornadas, quienes no encontraron alternativas laborales en sus municipios al regresar a Guatemala y emigraron nuevamente.

Asimismo, la narcoactividad adquiere relevancia sobre todo en municipios estratégicos de la frontera con México, ocupando a determinado sector

de habitantes y aumentando las condiciones de inseguridad para las mujeres. El aumento de violaciones y asesinatos de mujeres en Huehuetenango es ilustrativo al respecto.

a. Entre campesinas de subsistencia y trabajadoras temporales

Los relatos de las mujeres sobre su niñez, tanto chujes como mames, evidencian las condiciones de extrema pobreza en las que tuvieron que sobrevivir. Éstas se manifiestan básicamente en cuanto a la exclusión de la educación formal, el trabajo temporal en las fincas de la costa sur, la imposibilidad de comprar ropa y alimentación suficiente y adecuada. Esta época de su vida está marcada por mucho dolor y una sobrecarga de trabajo desde temprana edad para apoyar a la unidad familiar. Doña Julia recuerda eso con mucha tristeza:

> Cuando cumplí cinco años empezaba a cargar leña, también iba yo a buscar palmas para tejer petate. Llegaba yo a juntar esa verdura que se llama Santa Catarina, llegaba yo entre la montaña para buscar cosas para poder comer... crecí, nadie me compraba mi ropa. Cuando mi mamá encontraba retazos de ropa, ella lo costuraba para que yo lo pusiera. Lo importante para ella es que estoy tapada...Cuando recuerdo todo eso me da mucha tristeza, ¡porque mi papá sólo se mantenía tomando licor, no se fija de nuestra comida! (HU11-210606)

Otra mujer del grupo recuerda con mucho dolor por qué no pudo ir a la escuela:

> Solo cuando era alumna quise hacer mi letra. Quiero entenderlo, quiero aprender a leer y a escribir. Tal vez sólo un año o seis meses fui a la escuela. Como le decía, mi familia sufría en la pobreza, por eso tuve que dejar la escuela para ir a con mi mamá y mi papá, porque de una vez era tiempo de hambre cuando crecimos nosotros. Por eso no aprendí a escribir ni a leer. (GM-HU-150506)

Para contribuir a la economía familiar las mujeres mames y chujes salieron a trabajar en fincas de café desde jóvenes. No obstante, la retribución que recibían era pagada al esposo, padre o hermano. Sólo si ellas eran cabeza de familia podían recibir el pago. Pero por ser mujer, el jornal era menor, aún cuando la cantidad de horas trabajadas fuera de doce por día y el volumen de producción recogido fuera igual al del hombre. También trabajaban en la elaboración de alimentos para los peones de las fincas. Sin embargo, era el esposo quien recibía el pago de su trabajo. El relato de Doña Julia, expresa la sujeción y dependencia económica total en la cual vivían las mujeres chujes en relación al hombre: "Estoy manteniendo a quince hombres en la finca. Arreglo desayuno, almuerzo y su cena. En la tarde, yo lavo ropa de los trabajadores y no tengo pago. Él lo tiene todo" (HU11-210606).

Las mujeres siguen bajando a la costa sur de Guatemala o las fincas fronterizas de México durante tres meses al año a cortar café. Viven en las

fincas y se trasladan con sus enseres de cocina y ropa. En el período que no van, se ocupan en actividades de subsistencia como la agricultura, crianza y comercio de animales de corral, así como de víveres. Algunas tejen petates. Las que tienen posesión de tierra o rentan terrenos en sus comunidades, se dedican al cultivo de maíz, manía y frutas como el mango y el jocote, los cuales comercian con intermediarios. No obstante, el costo de la producción es mayor que la ganancia, por lo cual algunas consideran que es mejor ser intermediaria de la producción, porque la ganancia es mayor.

Asimismo, las que viven en los municipios fronterizos, cuya dinámica está marcada por una movilización de mercancías constante entre municipios y comunidades, se involucran en actividades comerciales con México. Elaboran huipiles, fajas, servilletas, cintas para el cabello, collares, alfarería y cestería. Son bienes de consumo final proveniente de México, más barato, que son vendidos en sus diferentes comunidades.

Las relaciones de producción dentro de la estructura económica familiar corresponden al constructor de la economía guatemalteca, caracterizada por la exclusión, el sexismo y el racismo. Bajo esta estructura, las mujeres huehuetecas aportan sus fuerzas de trabajo gratis como reproductoras y productoras. A través de los ingresos que obtienen de sus actividades económicas, ellas abastecen a las familias. Esta forma de participar en la economía familiar la han ejercido a lo largo de su vida, estando presente o no el ingreso de los hombres (padre, esposo o hermanos).

Pese a que en la práctica ellas realizan actividades productivas en las que invierten un buen porcentaje de tiempo y capital, este trabajo es generalmente subvalorado en términos económicos y sociales, debido a que se realiza en casa, y por ende está visto como la prolongación del trabajo doméstico. Ellas mismas tienden a no reconocer la contribución que hacen a la economía familiar. Ven el trabajo doméstico como algo "normal" que las mujeres deben hacer por ser inherente a su naturaleza femenina, mientras consideran las actividades productivas como "apoyo" a su esposo. Las mujeres chujes y mames que se involucraron en Mamá Maquín son las únicas que valoran más su trabajo.

> Como los hombres van a ir a rozar, son capaces de sacar dos o tres cuerdas por día porque es rozadura. Pero nosotras las mujeres, si nos fuéramos un día trabajar aunque una cuerda pero va a aparecer. Como nosotros no tumbamos, sólo salimos y entramos, por eso es que no se ve. Y nadie lo reconoce. Eso también es importante tenerlo en cuenta, porque eso es parte de nuestro trabajo y es parte de que nos hacen menos.
>
> Muchos hombres dicen: ¿qué trabajo estas haciendo? Sólo estas recibiendo dinero de mí, vos estas aprovechando de mí, sólo recibís dinero de mí y vos nunca salís afuera a trabajar (...) Ahora que yo estoy estudiando los derechos, yo sí me apropio. Digo que es un trabajo lo que yo estoy haciendo. Pero muchas de nosotras aquí decimos ¿acaso trabajo? (GM-HU-240406)

A pesar de las condiciones de explotación económica que siguen caracterizando el trabajo en las fincas, el corte de café ha significado para ellas desarrollar una movilidad más importante que las que se dedicaron a una agricultura de subsistencia y nunca salieron de su comunidad. La diversificación de las actividades productivas agrícolas les ha permitido generar complementos de ingresos, provocando una mejora de sus condiciones de vida y cambios en su posición frente al esposo, al igual que las mujeres del departamento de Chimaltenango.

Finalmente, las mujeres retornadas así como las chujes que se involucraron en la organización Mamá Maquín lograron, después de años de lucha, negociar con su esposo y el Fondo de Tierras la compra y legalización de la tierra en co-propiedad. La mayoría son dueñas de sus tierras. Por tener el título sobre la mitad de la tierra, han tenido más posibilidades que otras que no son viudas, de decidir qué tipos de cultivos quieren sembrar en su terreno y sobre el uso de los ingresos que salen de esta venta. Lo anterior crea ciertas condiciones de seguridad económica necesarias para desarrollar la autonomía sobre su vida y la posibilidad de separarse de un esposo sin sentir que "se quedará en la calle".

3. El sistema de colonato en el Polochic o el aprendizaje de la opresión

Las condiciones de explotación económica articuladas y fortalecidas por la organización racista y sexista de la sociedad guatemalteca son la tela de fondo sobre la que se han ido tejiendo las identidades de las mujeres q'eqchi'es.

Las condiciones particularmente alienantes del trabajo como colonos en fincas en un contexto de absoluta explotación y encierro, crearon condiciones reales y subjetivas de dependencia hacia el patrón y hacia este sistema de explotación para poder sobrevivir. Eso, sumado a una agricultura familiar absolutamente orientada a la subsistencia, ha marcado posibilidades diferentes para las mujeres q'eqchi'es de esta zona y las otras mujeres del grupo que vienen de Huehuetenango o de Chimaltenango.

Toda la organización de las relaciones de producción en el Polochic sigue marcada por la necesidad de disponer de mano de obra barata para los cultivos de agro-exportación como la caña, el café y recientemente, la palma africana.

Esta organización social y económica de la zona se remonta al siglo XIX, con las políticas liberales de expropiación de tierras de las comunidades indígenas a favor de su adjudicación a agricultores alemanes y ladinos para el desarrollo de la producción agro-exportadora. La propiedad comunal del pueblo q'eqchi' desapareció para convertirse en grandes propiedades

privadas en manos de algunos finqueros alemanes. La legislación obligó además a los grupos q'eqchi'es a trabajar en estas fincas, proveyendo mano de obra gratis a los grandes terratenientes. Es en esta época que la mayoría se convirtió en colonos de las fincas de café. El trabajo forzado reemplazaba al sistema colonial de mandamiento.

Las mujeres sobrevivientes son casi todas originarias de fincas de café y cardamomo ubicadas en zonas más altas del norte de Alta Verapaz. Sus relatos demuestran una gran claridad en cuanto al funcionamiento de este sistema de servidumbre y de explotación económica:

> Los finqueros de café son ricos porque los pobres trabajaron con ellos, porque sólo pagan un poco a los hombres que trabajaban con ellos. Por eso ganaban millones de dinero porque no pagaban más a los hombres. Por eso son ricos. (AV4-Q-100806)

Recuerdan también muy claramente las condiciones alienantes en las que trabajaban en las fincas. Los padres tenían que ir a trabajar allí durante varias semanas antes de poder regresar a su casa. Los campos de café se encontraban muy retirados de las casas, y en algunos casos llegar hasta allí les implicaba un día entero de caminata. Por eso, "cuando mi papa se va trabajar en la finca se va de una vez, porque estábamos retirados de la finca donde trabajaba. (...) Por ejemplo, nuestra casa queda en Panzós, y los hombres tienen que venir a trabajar hasta en El Estor" (AV4-Q-170506).

Las condiciones de trabajo eran particularmente duras, sin que los mozos fueran remunerados por ello. "El pago que recibía mi papá solo 25 centavos". Tenían una cierta cantidad de días que dar al "patrón" por mes. Si se enfermaban o retrasaban, debían reponer días al "patrón". "No se puede faltar un día". A cambio les dejaba un pedacito de terreno donde podían cultivar su milpa. Sin embargo, las historias de vida de las mujeres revelan que por el trabajo en la finca, los hombres no tenían tiempo de ocuparse de su milpa.

> Nuestros papás están trabajando en la finca de café y cuando cumplen cuatro o cinco semanas mis papás querían venir a limpiar sus milpas pero el administrador no les daba permiso de venir en la casa. Sólo les dan tres semanas para limpiar sus milpas y si se tardan, le dan otro semana más de trabajo. (AV4-Q-170506)

Por lo tanto les tocaba a las jóvenes y niñas que se quedaban en casa sembrar, chapear, limpiar y cosechar el maíz para poder comer. Se organizaban entre varias vecinas para poder hacerlo. El hecho de haber tenido que trabajar muy duro durante su niñez en la finca es algo que recuerdan con dolor y amargura. Sin embargo, es un aprendizaje que les servirá ulteriormente en su vida cuando se quedaron viudas y solas para mantener a todos sus hijos.

> Teníamos siembra de maíz, pero no hay alguien quien lo limpia. Entonces lo que yo hago es ir con otras señoritas y así empezamos a limpiar la milpa, aunque sea algo lo que hicimos con mis compañeras. (...) Nos reunimos como seis señoritas y empezamos a trabajar en una cuerda de milpa y lo terminamos como a las once de la mañana y después trabajamos en arroz. Trabajamos con azadón, con eso limpiamos la milpa. (AV4-Q-170506)

Es para escapar a estas condiciones de explotación que las familias de las mujeres que acompañamos colonizaron tierras del Valle del Polochic, jóvenes todavía o recién casadas, en busca de condiciones de vida más dignas. Muchas tierras del Valle del Polochic habían sido abandonadas a raíz de la expulsión de los terratenientes alemanes durante la segunda guerra mundial, o eran tierras con vocación forestal, deshabitadas, en las que los grandes terratenientes habían perdido interés por razones económicas. A partir de los años sesenta se declaró área de interés público y urgencia nacional para el desarrollo agrícola, la Franja transversal del Norte, lo cual fomentó la colonización de esta parte del Valle del Polochic por mozos de finca del sur de Alta Verapaz. Se fundaron así nuevas comunidades en tierras baldías que luego fueron transformadas en parcelamientos.

"La actual conformación de la tenencia y propiedad de la tierra, comunitaria y privada, tiene su origen en parte en los parcelamientos creados a partir de la década de los sesenta" (Bayron Milián, 2002: 38); y en particular, en la forma en la que estas tierras fueron concentradas y agrupadas en mano de familias poderosas en un proceso muy confuso de compra y venta de tierra implementado por el Instituto Nacional de Transformación Agraria. Como lo pone de relieve MINUGUA, "un grupo de finqueros de familias muy conocidas de la región, amparados en la impunidad, inscribieron a su nombre tierras que habían sido adjudicadas a terceros" (2004:17).

Muchos de los conflictos en torno a la legalización de tierra se originan en la década de los sesenta. La CEH registra el caso particular de Panzós que ilustra la colusión entre los poderes locales, militares y finqueros en el despojo de las tierras que estaban ocupadas y cultivadas por los campesinos q'eqchi'es. En este caso, varias comunidades se organizaron en torno al reclamo de títulos de propiedad al INTA. Sin embargo, estas tierras fueron adjudicadas a Flavio Monzón alcalde de Panzós, de 1954 a finales de los setenta, quien engañó y utilizó las firmas de los campesinos para registrarlas a su nombre.

La lucha por titularizar estos parcelamientos será lo que desatará la represión del ejército, a pedido de Flavio Monzón y los finqueros para proteger "la tranquilidad de la zona", es decir el *status quo* de la acumulación de tierras en manos de pocos, el despojo de los campesinos q'eqchi'es de sus tierras, y de la explotación económica de la fuerza laboral de los indígenas.

a. División sexual del trabajo muy rígida y agricultura de subsistencia

Esta organización económica de producción para la agro-exportación, donde se expropia la fuerza de trabajo de las mujeres y los hombres mayas para la acumulación de riqueza de finqueros alemanes y ladinos, se monta sobre una organización de género desigual que permite el mantenimiento de esta fuerza de trabajo y su reproducción, en cuyo centro están las mujeres campesinas q'eqchi'es.

La economía local está exclusivamente organizada alrededor de la subsistencia familiar, el resto de la producción, con su respectivo capital humano, material y financiero, acaparado para la agro-exportación. En esta organización económica no existen posibilidades para que se desarrollen y diversifiquen actividades económicas a nivel local, que permitirían la generación y acumulación de ingresos para las y los pequeños productores. Por lo tanto, toda la producción de alimentos para el mantenimiento del grupo recae en la familia y en particular en las mujeres, puesto que la fuerza de trabajo de los hombres está dedicada a la economía agroexportadora. La base de esta producción local se encuentra en el cultivo de granos básicos: maíz y fríjol. Siendo una zona de muchos ríos, algunas familias cultivan arroz y algunas mujeres pescan. Las que viven en altura, en la montaña, tienen más posibilidad de sembrar frutas como naranjas, mangos, aguacates y cultivar cacao. La mayor parte de estos alimentos está destinada al autoconsumo. Las familias campesinas que disponen de más ingresos son las que venden cardamomo.

Las responsabilidades de cada uno de los miembros de la familia están estructuradas a partir de una muy rígida división sexual del trabajo que responde a las necesidades de sobrevivencia del grupo. En estas necesidades del grupo se subsumen las de las mujeres. Como lo subraya Campillo, "el trabajo femenino en la agricultura está determinado por las estrategias de sobrevivencia económica definidas por las unidades familiares y no por aspiraciones individuales" (1994: 24). Las mujeres q'eqchi'es son las responsables de todo el trabajo doméstico de reproducción y de cuidado que incluye traer agua y leña, elaboración de los alimentos, lavar la ropa, mantener la casa y garantizar la salud de todos los miembros de la familia. El hombre, por su parte, es responsable de "hacer el trabajo duro" de campo para proveer la base de la alimentación diaria: sembrar, limpiar y cosechar la milpa. Lo interesante es cómo la línea divisoria entre los roles asignados a mujeres y hombres no es en realidad tan clara, en particular cuando se trata de ellas. Parece más anclada en las representaciones simbólicas del mundo de las mujeres que en las experiencias reales. En efecto, las mujeres q'eqchi'es del Polochic también se involucran en la producción de alimentos, en particular a través de la crianza de animales pequeños y de cultivo de plantas y hortalizas. Muchas, además generan ingresos complementarios

para la casa, vendiendo estos productos o tejiendo huipiles y petates. Finalmente, todas comparten el trabajo de limpia y cosecha de la milpa con su esposo o con su padre, como las historias de vida de las mujeres bien lo han demostrado; un espacio que en el imaginario q'eqchi' es de exclusividad masculina por la fuerza de trabajo que implica.

A la inversa, los hombres no se involucran en lo absoluto en las labores domésticas. Éstas son vistas como del exclusivo dominio de las mujeres por ser la supuesta prolongación de su capacidad biológica de reproducción. Bajo el argumento que las mujeres son las elegidas por la naturaleza y por dios para desempeñar todo el trabajo reproductivo, de crianza y de manutención, éste se vuelve obligatorio para ellas. De hecho, estas tareas no están vistas como "trabajo", sino como algo normal, como algo que les toca por ser mujeres. Se naturaliza roles y asignaciones de funciones a las mujeres, que fueron socialmente atribuidas para responder a la necesidad de reproducción del grupo. Siendo consideradas como naturales y normales, estas tareas no están valoradas de la misma manera que el trabajo realizado por los hombres. No les permite ser remuneradas, ni merecedoras de derechos sobre la tierra, ni reconocidas como socias de las comunidades partícipes de las decisiones sobre su desarrollo.

Esta división sexual del trabajo está presentada generalmente como "complementariedad" por estudiosos de la cultura maya, para explicar la especialización del trabajo que se da en las comunidades mayas entre hombres y mujeres. Este concepto deja pensar que la organización del trabajo familiar viene de una interdependencia natural entre seres humanos que se apoyan para sobrevivir, en función de las capacidades y cualidades de cada una. Bajo esta acepción, "los hombres y las mujeres son teóricamente iguales" (Wilson: 45).

Como han dicho a las mujeres cuando se casaron: "Me dieron consejo cómo voy a estar en mi casa con mi esposo. Me dijeron que ahora tenés que levantar muy temprano para preparar comida, y tu esposo tiene que ir a trabajar muy temprano. Así no van tener problema" (AV7-221006). Esta repartición de funciones se presenta como la única normal y posible, así como la única susceptible de garantizar el equilibrio y bienestar de la familia -"así no van a tener problema"-. Sin embargo, no está basada en un intercambio en función de las capacidades e intereses de cada miembro de la familia. Está organizada a partir de la inferiorización de las mujeres. El argumento utilizado para que no salgan de la casa, no vayan a la escuela y no participen en el ámbito público es que "las mujeres no pueden, y no saben". La mayoría de las mujeres tiene arraigada esta creencia: "Hay cosas que uno no puede hacer por fuera. Si pues, el trabajo afuera, tiene que sembrar milpa uno, cortar palo, hacer leña. Uno no puede hacer. Y pongamos sembrar milpa solo la siembra, si rápido se hace, pero ya trabajo grande, ya no puede uno". (CH1-150606)

A cambio de su trabajo doméstico, reproductivo y de cuidado hacia los miembros de la familia, las mujeres esperan que su esposo sea un buen hombre: que le compre ropa y aporte suficiente comida todos los días, que la proteja, que no pelee y no sea borracho. "Sin embargo, (...) esta búsqueda de reciprocidad no es más que un ideal, pues la correspondencia doy-recibo es bastante precaria" (Patricia Castañeda: 70). En efecto, los términos del intercambio no están definidos equitativamente y de mutuo acuerdo por la pareja. Están definidos por los hombres. Como las sujetas de investigación lo ponen de manifiesto, las mujeres dependen de la buena voluntad de su esposo para su sobrevivencia. Los hombres no ven los aportes económicos que llevan a la casa como un apoyo a la manutención y reproducción del grupo familiar, y menos como un intercambio por el trabajo que también realizan las mujeres. Lo utilizan como un instrumento de poder para obtener los servicios, la obediencia y la dependencia de las mismas.

> Mi esposo toma mucho y se ve muy bien cuando está con sus amigos, compra y reparte cerveza entre todos sus amigos, se divierte...pero con nuestra familia, no pasa los gastos. Y cuando le reclamo algo, dice: 'eso me lo he trabajado yo, me lo he ganado yo...lo que debes hacer es cuidar a tus hijos y quedarte en la casa. Porque conmigo, nada que ver. (GM-HU-190606)

Observando la realidad, se evidencia que esta supuesta "complementariedad", entendida como un sistema de intercambio y apoyo mutuo entre mujeres y hombres para la manutención de la familia, no es ni recíproca ni equitativa. Esta noción más bien intenta esconder las relaciones de poder desiguales sobre las que se fundamentan estas relaciones de interdependencia económica, cuya raíz es social e histórica, y no derivadas de una supuesta repartición natural de las funciones en la familia por la capacidad biológica de reproducción de las mujeres, y la supuesta falta de capacidad social de las mismas.

Esta división sexual del trabajo parece responder a una estrategia que permite garantizar al colectivo de hombres los beneficios en términos de cuidado y de apoyo económico de una mano de obra gratis a su servicio, y de este modo, asegurarles una serie de privilegios y prerrogativas. Más aún cuando se evidencia la participación muy activa de las mujeres q'eqchi'es en la producción agrícola, que no está valorada ni social ni económicamente, mientras que se observa una ausencia total de los hombres en las tareas reproductivas, por no considerarlas socialmente valorizantes, ni adecuadas para su asignación genérica.

Esta organización de las relaciones de producción y reproducción implica que las mujeres no tienen el mismo acceso a recursos, saberes, estatus y decisiones que los hombres. Además, repercute sobre los ámbitos de especialización, estableciendo fronteras culturales invisibles que no permiten que ellas tengan acceso a una cierta movilidad: el ámbito de la casa es el

naturalmente asignado a las mujeres, donde tienen la obligación de quedar confinadas, y el espacio público es el espacio masculino por excelencia, con todos los privilegios que ello implica. La ausencia de participación de las mujeres en las asambleas de las comunidades que acompañamos, así como en sus espacios de toma de decisión, ilustra perfectamente lo anterior.

> Así la objetiva interdependencia, basada en el intercambio de las diversidades, y la posible complementariedad entre géneros excluyentes en la mayor parte de los ámbitos de la vida, devienen en dependencia política y en subordinación de la mujer en relación con el hombre. (Lagarde, 1997: 171).

Esta concepción rígida de la división sexual del trabajo es tan arraigada en las estructuras mentales y sociales de las familias y comunidades campesinas q'eqchi'es, que crea condiciones reales y psíquicas de dependencia vital de las mujeres hacia los hombres. Sus discursos ponen de manifiesto que los ven como los únicos capaces de proveer a pesar de su experiencia de vida, en la que muchas han tenido que asumir el papel de proveedor, por la irresponsabilidad de su esposo o por la desaparición del mismo durante la guerra.

Así, después de haber logrado mantener sola a ocho hijos, Doña Carlota sigue afirmando que "como viuda no puedo hacer nada" (AV4-170506).

Lo que habría que entender es por qué, a pesar de los aspectos negativos que puede observarse, las sujetas de investigación q'eqchi'es no cuestionan esta división sexual del trabajo. El Grupo de Mujeres Mayas Kaqla nos da una clave de interpretación cuando habla de "la internalización del opresor" (2004). La clave se encuentra en la introyección del deber, de los mandatos y de la inferioridad, a partir de un proceso de socialización que ha enseñado a vivir a las mujeres en la opresión. Este proceso ha moldeado las subjetividades de las mujeres de generación en generación. Les ha llevado a estar convencidas que así debe ser, que no pueden de otro modo, que son incapaces de asumir el papel de proveedor, que sin esposos son incompletas, que las esposas deben cumplir con lo que se espera de ellas y que la felicidad radica en acercarse lo más que se puede al ideal de esposa. Esta división sexual del trabajo se ve como normal.

Sin embargo, existen diferencias en esta "internalización del opresor" entre grupos de mujeres, en función del margen que deja la organización social de producción y reproducción en el que viven para el desarrollo de la individualidad, como lo veremos más adelante para las mujeres kaqchikeles y mames.

D.
La organización social del parentesco en las diferentes comunidades

1. La entrega de mujeres al centro del sistema de parentesco

El arreglo familiar es central a la organización social de las comunidades mayas. Especialmente en las áreas rurales, la unión entre dos personas responde a la necesidad de tejer alianzas entre familias. A través del matrimonio se construyen redes sociales de parentesco, económicas, religiosas, políticas y culturales y en estas redes se aprende pautas básicas de solidaridad. La decisión de casarse no es una decisión individual entre dos personas, sino que responde a intereses de linajes, de clase y de poderes políticos en una misma comunidad. Por esta razón, se instaló "la pedida"[9] como forma oficial de sellar un acuerdo entre dos familias y el establecimiento de relaciones sociales y económicas entre ellas, lo cual tiene significados particulares en términos de poder y prestigio a nivel comunitario. La presencia de diversas personas de la comunidad, autoridades, padrinos y vecinos en el acto de matrimonio sirve para remarcar la función social del mismo.

El sistema de parentesco prevaleciente en las comunidades q'eqchi'es del Polochic y las comunidades chujes de Huehuetenango se caracteriza por ser el más tradicional. El linaje y los vínculos de sangre definen las relaciones de poder, económicas, de solidaridad y apoyo entre grupos. El sentido de pertenencia y la identidad cultural pasan por los vínculos familiares y el vivir en una comunidad particular. Las alianzas y conflictos se hacen y deshacen a través de estas líneas de sangre.

El relato de las mujeres q'eqchi'es de esta zona pone de manifiesto cómo el matrimonio no dependió de su voluntad. Todas las mujeres, cuyas edades oscilan entre los cuarenta y setenta años, fueron entregadas al hombre que las vino a pedir, por su padre o por las mujeres de su familia cuando no existían padres. Ninguna lo había conocido previamente.

En este sistema de organización social comunitaria, pre-moderno o antimoderno[10] en la acepción de Carol Smith (1995: 745), "la mujer figura sólo como uno de los objetos de intercambio, no como una de las partes entre las que el intercambio tiene lugar", como lo puso de manifiesto Levi-Strauss en sus estudios sobre los orígenes de la cultura (1985: 42). Ninguna

9. La "pedida" remite a un conjunto de prácticas y ritos tradicionales que se tiene que seguir para que una unión entre dos personas sea reconocida socialmente como legítima, "para casarse bien". La característica de la pedida es que representa un proceso que sella un acuerdo entre los hombres de dos familias: entre el hombre que pide y el padre/ abuelo/ tío de la familia de la mujer pedida, bajo la supervisión de la comunidad.

10. Concepto utilizado por Carol Smith, para referirse a un sistema que rechaza las libertades individuales y sexuales y refuerza el lugar de la familia, de los roles tradicionales de género, de los compromisos hacia los ideales de la comunidad.

de las mujeres q'eqchi'es que acompañamos tuvo margen de decisión en el acto de matrimonio: ni de negarse, ni de proponer. Actualmente, existen muestras de cambio, en cuanto a que las jóvenes q'eqchi'es tienen más margen de autonomía para decidir con quien casarse, siempre y cuando respeten las normas que estructuran las relaciones de parentesco: es decir la virginidad y la monogamia.

La organización social de las comunidades rurales chujes es muy similar en cuanto es una decisión de los padres de familia "entregar" a su hija. A diferencia de la zona q'eqchi', sin embargo, los relatos de las mujeres chujes evidencian que se practica la costumbre de la "pedida con dote", que desarrollamos más adelante. Así, el padre fue quien decidió a qué hombre entregar a su hija desde muy temprana edad (10 a 15 años). Como ellas lo expresan, "se hace el trato", sin el consentimiento de ellas. A cambio, el padre recibe una dote en dinero o especies, en el momento que entrega a su hija. Cuando una mujer rompe con esta norma, el padre adquiere el derecho de ejercer un castigo sobre la hija, que va desde los golpes hasta su destierro.

> Mi papá me quería entregar con él y mi mamá, yo no quise porque era cojito. Y porque no quería, me pegaba mucho mi papá, porque ya recibió doce quetzales con ese hombre. Me majaba con leña, y dice mi papá: no te vamos a dar comida. (HU11-210607)

La costumbre de "pedida con dote" pone de relieve el carácter económico de estas relaciones de intercambio, así como las condiciones de empobrecimiento en las que viven las familias chujes. Lo anterior acentúa la opresión hacia las mujeres, que son entregadas a cambio de cierta cantidad de dinero como medio de sobrevivencia para su familia y para pagar los gastos en los que se incurrió en la crianza de la hija. Eso se volvió una costumbre de las familias, las comunidades y los pueblos, aceptándose como patrón de convivencia social, como una obligación que asumen las mujeres, a quienes se les considera seres sin voluntad ni decisión.

La historia de Doña Julia, evidencia la continuación de la sujeción socioeconómica a su esposo que experimentaron sus abuelas y madres con sus maridos y sus hijos para garantizar la subsistencia. Tanto la estructura socioeconómica como cultural que sostiene este patrón, permite que las mujeres transmitan ese modo de vida a sus hijas, considerando que la única forma de salir de la pobreza y mantener el respeto en la comunidad es juntándose con un hombre que les asegure alimentación, vivienda y vestido, a cambio de su trabajo domestico y sexual.

> Ya mi mamá me dijo que: ya es justo que me casara porque el hombre me iba comprar ropa, me va dar comida, porque mi papá ya había recibido pisto adelantado. Por eso también mi mamá me exigía casar. Cuando yo decía que no, mi mamá me decía: y el dinero que recibió tu papá ¿quién lo va reponer? (HU11-210607)

En las comunidades mames, parecía existir más espacio para que las mujeres decidieran con quién casarse. Antes del matrimonio existía la posibilidad del noviazgo, lo cual supuso una etapa de experiencia previa y un mayor margen de decisión sobre el hombre con quien se quería construir su vida. Aún cuando exista el noviazgo como una iniciación de pareja, son los padres quienes a sabiendas que las mujeres han establecido una relación, deciden con los progenitores del hombre cuándo deben casarse, tomando en cuenta que han de ser novios un año como mínimo. Después de este período las mujeres son pedidas. En Colotenango la costumbre es que el novio y su familia lleven dinero (Q.125.00) y bienes de consumo final (un galón de *cuxa* -licor clandestino- cigarros fabricados en el municipio, pan, café molido, panela). Todo lo anterior se coloca en una mesa y se entrega al papá de la novia, quien al tomar el primer "trago de cusha" acepta el compromiso y deberá compartirlo con las personas presentes en el acontecimiento. El tercer período es el casamiento por lo civil ante el alcalde municipal.

Donde más se ha transformado el funcionamiento tradicional del sistema de parentesco es en Chimaltenango. El proceso de modernización iniciado desde los años setenta ha dejado lugar a una práctica de matrimonio cada vez más autónoma, y la decisión del casamiento es más individual. Los relatos de las mujeres kaqchikeles evidencian que la pedida es un procedimiento simbólico para casarse "bien", según las normas establecidas. Ya no responde tanto a una decisión familiar que conlleve el establecimiento de redes de poder o de relaciones de intercambio económico en la comunidad.

Si los relatos ponen de manifiesto que los hombres kaqchikeles son los que siguen tomando la iniciativa para pedir a las mujeres, en la gran mayoría de los casos éstas han tenido la posibilidad de decidir con quién casarse. Esta decisión se fundamentó en una etapa previa donde los novios pudieron conocerse mejor, y donde las mujeres tuvieron margen para evaluar la actitud del pretendiente, como lo desarrollamos más adelante. Este espacio que deja el sistema de parentesco en Chimaltenango para la toma de decisión de las mujeres kaqchikeles marca una gran diferencia en la construcción de condiciones para ser sujeta de su propia vida comparado con las otras sujetas de la investigación.

Las tres mujeres kaqchikeles que narraron sus historias de vida se unieron en contra de la voluntad de sus padres. La madre de Doña María se negaba a recibir a la familia de su pretendiente porque no quería que se casara. Una de las razones por la que se oponía era que su novio venía de una familia pobre. Sin embargo, Doña María logró vencer la resistencia de su madre un año y medio más tarde. Ella cuenta:

> Llego con mi mamá a pedir permiso y mi mamá no lo quiere... ¿para qué te vas con esa gente? Esa gente no sirve, me dijo. Pero a mí, esa gente a mí me cayó bien; le dije. Lo que hizo mi mamá cuando llegaron abrir la puerta e hicieron la pedida, se huyó mi mamá. Solita me dejó plantada mi mamá. Ya traen los regalos aquella ollona de caldo, como allá se mata un chivo, un

> carnero se mata. Vaya, llevaron los regalos... Llevaron aguas, llevaron panes. Mi mamá despreció ese regalo y lo regresaron. ¿Qué hago yo para recibir si son muchos?... y de ahí llegaron otra vez otro día... todavía me pidieron dos veces. Despreció mi mama ese regalo... hasta que estuvo mi mamá entonces vinieron hablar con ella. (CH12-230506)

Después de haber tenido la experiencia de tres novios, Doña Beatriz decide casarse con un pretendiente que ya tenía la mala costumbre de beber mucho.

> Eso me dijo mi mamá, qué decís vos, te casás con ese muchacho, me dijo. No eso no decís vos. Yo no quiero que me venís a quejar conmigo, si algo te hace. No quiero que oiga esta cosa porque vos tenés cara. Así me dijo. Me dice mi mamá. (CH1-270706)

Doña Beatriz se casó con él, en contra de las advertencias de su madre, porque le gustaba mucho, y además pensaba poder "quitarle el vicio".

Finalmente, el padre de Doña Carolina no quiso dar su aprobación a la pedida que le había hecho un pretendiente de su hija, contestándole que ella era la que tenía que tomar la decisión, valorando así su autonomía para decidir con quién juntarse. Sin embargo, el respeto que demostraba el padre a las decisiones de su hija no fue respondido por un acuerdo entre el pretendiente y Doña Carolina. En un acto de demostración de poder, él se la robó en contra de su voluntad.

En el robo, la mujer no conoce al joven o tal vez lo ha visto alguna vez. Él llega cuando ella sale de su casa y la agarra por la fuerza y se la lleva a su casa. Si la joven pasa una noche en casa de él los padres no la aceptan de regreso y tienen que casarse.

2. Un sistema de filiación patrilineal: el control de la sexualidad de las mujeres al centro

La filiación en este sistema de parentesco es patrilineal. Por un lado, implica que la construcción de la familia tiene su fundamento, bajo una estructura de autoridad integrada en principio desde la línea paterna, donde adquiere relevancia la figura del bisabuelo y abuelo, quienes se consideran como la mayor autoridad.

En las historias de vida relatadas, es relevante mencionar que algunas abuelas y abuelos, figuraron como los protectores frente al autoritarismo del papá; otras veces fueron los que suplieron las demandas de ropa y alimentación, y se les recuerda como la representación del cariño y aceptación que no lograron tener con papá o mamá.

La figura del esposo o padre representa la autoridad inmediata, y a quien se le obedece y respeta, pues es quien dicta y decide la normatividad

de la convivencia, economía y organización familiar. Su autoridad se visibiliza en tanto su ingreso permite la subsistencia de la familia. En la familia existen relaciones sociales de poder que se construyen a partir de una lógica del género con dominante masculino. La autoridad del marido constituye la piedra angular de la estructura familiar. La obligación de la mujer es obedecerlo (Emma Chirix, 2006).

Después del esposo, la autoridad recae en los hijos mayores y las mujeres deben obedecerles. Los relatos de las sujetas de las diferentes regiones evidencian el control que los hijos ejercen sobre la vida y decisiones de su madre en ausencia de la figura paterna en la casa. Asumen el mismo rol.

> Les informé a mis hijos que iba a ir otra vez al curso. Entonces mi hijo Rigoberto, al que le digo *Canche*, le dije que me acompañara al curso para que él vea que de verdad voy al curso. De allí nos regresamos, el curso tardó todo el día. Llegaron como 300 personas y ahí se dio cuenta mi hijo. (CH4-100806)
>
> Ellos me preguntan: ¡saber qué están haciendo en las reuniones! Y yo les digo a ellos que nada. Hoy cuando salí de mi casa, mi hijo me preguntó: ¿y dónde vas mamá? y yo le dije que voy en una reunión. Y él me dijo: ¿pero para qué si el día martes estuviste también en la reunión? (AV4-100806)

En cierta forma la aspiración es que el primogénito sea hombre, debido a que después del padre está obligado a mantener a la familia, en caso de su ausencia. Los hijos varones son quienes además mantienen el apellido paterno. Los hijos menores son quienes, después de los mayores, ejercen cierta autoridad, en el caso que los mayores no estén presentes. A las hijas se les encomienda las labores más internas: el pastoreo, la limpieza y cuidado de casa, así como de los niños o niñas.

El aprendizaje de la sumisión se logra a través del castigo desde la niñez y de la violencia ejercida por los hombres contra ellas. De esta forma, van asumiendo como "normal" que tanto el padre como el marido o los hijos mayores, son quienes deciden sobre su vida y conducta, y los que tienen derecho de ejercer violencia contra ellas para "corregirlas" cuando cometen una falta.

Por otro lado, la filiación patrilineal implica que la extensión de las relaciones de poder, los apoyos económicos y materiales, se dan a través de los hijos varones. Por lo tanto, para asegurar la propiedad del padre sobre la descendencia del grupo familiar, a través de la que extiende sus redes y alianzas en la comunidad, se requiere un control estricto sobre la capacidad reproductiva de las mujeres. El control sobre la sexualidad de las mujeres está al centro de la organización social de parentesco. Sólo de esta manera los hombres pueden asegurar que los hijos son suyos. Para garantizar lo anterior, el sistema de parentesco se ha estructurado a partir de dos normas sexuales dirigidas a controlar la capacidad reproductiva de las mujeres,

enmarcándola dentro del matrimonio: la virginidad y la exclusividad sexual (o fidelidad),[11] valores que desarrollamos a profundidad en el capítulo II.

En efecto, para que "el trato" social del matrimonio o de la unión tenga validez, los hombres tienen que constatar primero que las mujeres sean vírgenes y luego que cumplan en cualquier momento con su obligación de entrega sexual exclusiva. En el caso que las mujeres rompan con una de estas reglas, es socialmente legítimo que sea expulsada y abandonada por el esposo y su propia familia, hasta ser rechazada por su propia comunidad. De lo anterior se induce que estas normas sexuales juegan un rol central en el ordenamiento cultural y social de las comunidades mayas.

Como ya lo vimos en la parte sobre religión, las mujeres q'eqchi'es del Valle del Polochic han incorporado estas normas sexuales como dogmas. Articulan su vida y rigen sus relaciones con los hombres desde estas normas, con escasa re-elaboración propia. En cambio, el contexto socio-económico menos opresivo del área kaqchikel ha permitido a las mujeres tener más margen para re-interpretar estas normas en función de sus necesidades, no aplicarlas al pie de la letra y por ende, tener más espacio para decidir sobre su vida. Así, aunque la virginidad siga siendo la norma sacrosanta para casarse, se ha abierto un espacio para el noviazgo, una etapa importante para conocer a los hombres que serán sus futuros esposos y decidir con quién casarse. De la misma manera, las historias de separación de casi todas las mujeres del grupo y de sus madres, evidencian las brechas que se han abierto en la norma de exclusividad sexual, que obliga a las mujeres a "entregarse con un solo hombre" toda su vida.

Por el lado de Huehuetenango, las experiencias de vida de las mujeres chujes y mames, así como sus discursos, revelan que tampoco la separación es vivida como un pecado, sino como una opción cuando la relación con su esposo no es satisfactoria.

De la comparación de las prácticas sociales del matrimonio en las diferentes regiones se destaca que la menor influencia de la iglesia católica y la posibilidad de generar ingresos propios son dos factores clave para que las mujeres puedan resignificar la noción de exclusividad sexual y así adquirir mayor autonomía y condiciones mejores de vida, asumiendo la posibilidad de separarse.

En un sistema de filiación patrilineal, se hereda de padre a hijos todas las propiedades y en particular la tierra, el recurso más preciado para poder sobrevivir en una agricultura campesina de subsistencia. De allí, el deseo expresado explícitamente por las sujetas de la investigación de concebir hijos antes que hijas, en particular las mayores. Los primeros garantizan la

11. A lo largo del texto utilizamos indistintamente los conceptos de fidelidad o de exclusividad sexual como valores/principios que rigen en particular la sexualidad de las mujeres, destinados a enmarcar su ejercicio en una relación estrictamente monogámica con un hombre "hasta que la muerte les separe".

continuidad del sistema de filiación, la fuerza de trabajo necesaria para la obtención de alimentos fundamentales para el mantenimiento de la familia, así como el acceso a recursos económicos y bienes. Aunque siempre dependa, al fin y al cabo, de la decisión de sus hijos varones.

> En manos de nuestros hijos no valemos nada, porque en el caso de ella, es su hijo que usó un dinero de ella para sembrar la siembra, que sacó, ya lo vendió la siembra y no le dio nada a su mamá. No valemos nada, principalmente para los hombres, no es necesario que otra persona lo venga a hacer sino que dentro de nosotros mismos en la familia sucede. (GM-HU-M-190606)

Las mujeres que son propietarias de tierras lo lograron gracias a su organización y lucha durante varios años como viudas o como socias de "Mamá Maquín". Las primeras, q'eqchi'es en su gran mayoría, lucharon para que los comités locales les trasladen la propiedad de las tierras de sus esposos desaparecidos durante la guerra, mientras las segundas lucharon para que sus comunidades y sus esposos reconocieran su derecho a la copropiedad cuando retornaron de México. Algunas mujeres kaqchikeles como Doña María y Doña Carolina relatan haber heredado tierra de su esposo o padre difunto.

Las viudas que no tuvieron las mismas posibilidades de defenderse fueron desposeídas de sus tierras por las propias autoridades de la comunidad, que las distribuyeron entre los hijos de ellas, o las repartieron entre otros miembros de la comunidad. Doña Dorotea, una mujer q'eqchi', explica cómo fue despojada de su tierra cuando se quedó viuda:

> Eso pasó por culpa de los que midieron el terreno. Sólo me dieron 30 tareas. Antes cuando todavía estaba vivo mi marido teníamos 130 tareas de terreno. Pero ahora ya no hay nada, ya lo repartieron entre las demás personas, y mi segundo esposo no le tocó nada. Más bien me quitaron una gran parte del terreno. Yo siento que eso es un problema porque siendo una mujer sola, las demás personas se aprovecharon del terreno. (E7-10306)

El no disponer de recursos vitales como la tierra, en particular en las economías agrícolas de subsistencia, deja a las mujeres en un estado de absoluta dependencia para la producción de sus alimentos diarios con respecto a su esposo, cuando tienen, o a la buena voluntad de sus hijos. Lo cual determina muchas veces frustraciones y conflictos.

Es importante destacar que, a pesar de haber valorado la importancia de tener tierras para poder sobrevivir solas después de la guerra, la mayoría de las sujetas de la investigación reproducen un patrón discriminatorio hacia sus hijas actualmente, distribuyendo terreno sólo entre sus hijos. Eso evidencia cómo las mismas mujeres, cuando no han desarrollado una conciencia crítica sobre la opresión que atañe a todas las mujeres, son un instrumento muy eficaz de reproducción del patriarcado. Allí radica la

efectividad del sistema: no se requiere la presencia del varón para que se cumplan sus mandatos. Sin embargo, la nueva generación de hijas está cuestionando esta situación y obligando a sus madres a que asuman una actitud más equitativa entregándoles también un pedazo de tierra.

Al sistema de filiación patrilineal, se combina una residencia patrilocal. Al casarse, todas las mujeres dejan su casa familiar para ir a vivir a la casa de la familia del esposo, "debilitando los lazos con su familia a favor de la de su esposo" (Carafa, 1994: 145). Esta situación muchas veces representa para las mujeres una ruptura con su red de apoyo y afecto anterior, y una sobrecarga doméstica muy sentida por ellas. Lejos del afecto y costumbres de su familia, se tuvieron que adaptar a un entorno nuevo, muchas veces hostil, al servicio de los suegros, además de su esposo y de todos los miembros de la otra familia. Doña Beatriz, mujer kaqchikel, relata: "Seis años viví con mis suegros, porque mi esposo es el último y ellos son ancianitos. Mi suegra es sorda y apenas hace sus cosas. Y mi suegro entró ciego de una vez. Así no se puede dejar solito, porque ¿quién les cuida? ... Aunque sufrí pero por allí pasé" (CH1-270706).

3. El control de la sexualidad de las mujeres al centro de la identidad cultural del grupo

El control de la sexualidad y capacidad reproductiva de las mujeres es central a la organización social de parentesco vigente en las comunidades rurales mayas donde hemos trabajado, pues asegura descendencia, linaje y redes de poder comunitarias entre hombres. En palabras de Margarita Pisano, "para que la consanguinidad logre constituirse en 'casta', en poder, es necesario el control de la maternidad, y por lo tanto de las mujeres" (1996: 102).

Además, es central a la delimitación cultural de grupos étnicos basados en la pertenencia a comunidades. ¿Qué, en efecto, puede diferenciar un grupo étnico de otro en Guatemala? ¿Qué permite trazar una línea imaginaria entre una cultura y otra si no es a partir de asegurar uniones y matrimonios entre personas del mismo grupo y la reproducción dentro del mismo? En este sentido, compartimos con Carol Smith que la frontera cultural imaginaria se hace real a partir del control sobre la reproducción de los miembros del grupo (1995: 744-745).

A pesar de ser enaltecidas e idealizadas por ser guardianas y transmisoras de los valores culturales, las mujeres de las comunidades donde se realizó la investigación, no transmiten la identidad cultural a sus hijas e hijos. Ésta se define en la gran mayoría de los casos a través de la filiación con el padre. Por esta razón se ejerce un control social comunitario importante sobre las mujeres para evitar que se puedan juntar y tener hijos con un hombre de

otro grupo étnico. Como lo pone de relieve Ofelia Chirix: "históricamente los matrimonios interétnicos han sido desaprobados por indígenas y ladinos. Ambos grupos étnicos establecen reglas y normas para relacionarse (...) Y si alguien rompe las normas o reglas impuestas en Comalapa, son vistos negativamente por el grupo y en algunos casos se les sanciona por medio de la indiferencia, el rechazo y el aislamiento del grupo al que pertenece" (78).

La norma que se establece es no mezclarse con un grupo cultural diferente, lo cual no implica que la realidad sea mucho más diversa, y que esta norma sea puesta en entredicho por los vínculos amorosos y matrimoniales que se tejen entre personas de diferentes grupos étnicos. Sin embargo, esa es la norma que se establece como el modelo "ideal" para garantizar la continuidad cultural del grupo. Es necesario controlar la sexualidad de las mujeres para que aseguren la reproducción dentro del grupo. En este sentido, aunque la presión se haga sentir sobre los hombres, el control y la sanción social son mucho más fuertes hacia las mujeres que se unen con un hombre de otra cultura, hasta ser negadas como miembros de su grupo de origen.

Los comentarios de las mujeres q'eqchi'es ilustran muy bien lo anterior. Una mujer que se va de la comunidad y se casa con un mestizo, ya no es considerada como q'eqchi'. Ya no pertenece a su grupo de origen, lo cual no sucede si un hombre se casa con una mujer mestiza.

La filiación patrilineal no implica solamente la herencia de bienes materiales o recursos productivos de padres a hijos. Los hombres tienen algo tan importante para transmitir como la tierra, y es la cultura. Son poseedores de un capital simbólico, de un bien preciado, su cultura ancestral, que debe ser legado a sus hijos varones. La transmisión de ese capital es femenina, pero la portación es masculina. Las mujeres son consideradas como reproductoras de la cultura, mientras los hombres son productores de la misma, a pesar de las brechas cada vez más grandes que las mujeres mayas van abriendo en este sistema cultural para participar en la definición de la cultura de la que son parte. "El varón adquiere (esta capacidad) a través del linaje del padre en los ritos de iniciación. Las mujeres están desprovistas de este linaje" (Margarita Pisano, 2004: 10).

El hecho de que la gran mayoría de los *ajq'ijab'*[12] que poseen el conocimiento de la cultura maya sea hombres también ilustra lo anterior. A pesar de haber desarrollado estos saberes a través de la enseñanza de su padre, Doña Dorotea ha asumido esta jerarquía de poderes y no se puede considerar ni es considerada en su comunidad como poseedora legítima del conocimiento de su cultura:

> Nosotros no somos los principales que hacemos la ceremonia maya, porque los principales son los ancianos quienes inician la ceremonia maya. Es don Marcos porque él está estudiando más respecto de la ceremonia maya, como

12. N. de la E.: persona investida de autoridad para celebrar ceremonias, quien tiene conocimientos sobre el calendario, y la cuenta de los días.

> ellos son dos de los que están estudiando, don Marcos y don Miguel, y cuando ellos dos reciben su capacitación, ellos nos dicen qué es lo que están estudiando y qué es tenemos que hacer en la ceremonia maya. No debemos de pasar encima de ellos, porque ellos son los principales, y nosotros somos los hijos de ellos, como participantes. Ellos son nuestros padres como ellos son los que están estudiando y todo lo que aprenden nos comparten. (AV7-90806)

Los hombres no pueden legar su capital sin la participación de las mujeres. Por lo tanto, requieren la apropiación de las capacidades reproductivas de las mujeres y el control sobre sus cuerpos para asegurar la continuidad cultural y el privilegio de posesión del conocimiento de la cultura. De esta manera, compensan el hecho fáctico de su imposibilidad material de transmitirla por sí solos.

Existe un entramado de normas culturales, códigos de conductas, modelos a seguir y de valores dirigidos a sustentar la "naturalidad" y la "normalidad" de esta apropiación colectiva de la capacidad reproductiva de las mujeres y del control sobre su sexualidad. De esa manera se asegura la preservación y perpetuación de un sistema cultural patriarcal local, basado sobre normas de conductas sexuales diferenciadas y desiguales para mujeres y hombres.

La noción de honor de la familia y de la comunidad juega allí un rol fundamental. El prestigio social de una comunidad entera, así como de una familia, depende de la conducta sexual "adecuada" o no de las mujeres. El honor de otros está depositado en el cuerpo de las mujeres. Por lo cual las decisiones sobre la conducta sexual y reproductiva de ellas están en manos de otros.

Así se puede entender las decisiones que algunas comunidades tomaron en el Valle del Polochic de expulsar a mujeres jóvenes que habían quedado embarazadas y habían decidido entregar o vender a sus niños (GF-260407). Estas prácticas son muy comunes, en particular en casos de violación sexual en los que las mujeres no tienen acceso a posibilidades de aborto. Frente a la imposibilidad de no tener al producto de la violación y al rechazo absoluto que a cualquier persona humana le puede provocar tener que asumir el cuidado de una vida humana consecuencia de un acto desgarrador en su vida, decide deshacerse de la nueva criatura. En vez de entender la situación de las mujeres y respetar sus decisiones, creando condiciones de apoyo para que la experiencia sea la menos traumática para ella y para el bebé, la comunidad las condena y las expulsa. Al respecto, se podría mencionar también el ejemplo de una sobreviviente mam de Colotenango. Esta mujer quedó embarazada mientras su esposo estaba en Estados Unidos. Nadie supo cuándo dio a luz ni nadie atendió el parto. Sólo se supo que el bebé había muerto en el parto y que la comunidad organizó un entierro para

despedirse de la criatura. Sin embargo, empezaron a difundirse rumores acusando a la madre de haber matado al niño. A raíz de estos, otras mujeres de la misma comunidad, que también participan en el grupo, empezaron a mencionar que temían que hubiera sido violada, pero que no lo quería decir. Estos ejemplos ilustran cómo las comunidades intervienen, opinan y deciden sobre la sexualidad y la capacidad de reproducción de las mujeres para asegurar que sigan las normas establecidas. No son ámbitos sobre los que ellas puedan decidir en función de sus necesidades o deseos. Es una cuestión colectiva, de honor, de pertenencia a un grupo. El cuerpo de las mujeres no es suyo. No les pertenece. Como lo evidenció Foucault, sobre el cuerpo se expresa un entramado de relaciones de poder (1980). El control sobre este cuerpo, a través de los diferentes significados culturales que le son asignados y las normas que moldean su conducta, está en el centro del honor y del prestigio de una comunidad o de un grupo. Constituye uno de los elementos básicos de identidad de cualquier grupo. En este sentido, el honor masculino es el mecanismo de protección de esta identidad cultural. De allí que las violaciones contra las mujeres mayas durante la guerra se hayan interpretado como un ataque al honor de la comunidad y no un atentado contra la integridad física y la libertad sexual de las mujeres. De allí el sentimiento de vergüenza colectiva provocado por las violaciones, como una humillación frente a una demostración de poder que alcanza el corazón de la misma cultura. Cuando se habla del sistema de honor familiar y comunitario basado en una moral sexual rígida, una no puede dejar de sorprenderse de la doble moral existente en la realidad para las mujeres y los hombres. El honor de la comunidad o de la familia no parece quedar manchado de la misma manera por la presencia de los violadores en su seno. De todos los casos de incestos y de violación que se dan en las comunidades relatados por las mujeres, ninguno ha hecho el objeto de una decisión comunitaria de expulsar a los violadores. A la par del control muy estricto que se ejerce sobre la sexualidad las mujeres, existe una tolerancia social muy grande hacia todas las manifestaciones de afirmación sexual de los hombres, incluidas las que impliquen abuso y violencia hacia mujeres y niñas.

Capítulo III
Sexualidad y conyugalidad: de las concepciones del mundo a las prácticas sociales

> *Parte fundamental de la concepción del mundo es ciertamente la ideología referida a la sexualidad, al punto de que ésta pasa a ser una de las dimensiones centrales para la comprensión de la cultura en la cual se expresa. (Patricia Castañeda, 1993: 146)*

Las concepciones del mundo de la sujetas de investigación en torno a la sexualidad y conyugalidad son la "memoria encarnada" a partir de la que dan un significado a sus experiencias e interpretan la realidad. Son el reflejo del "habitus" y de las subjetividades en las que se sintetizó la historia y cultura previa de su grupo familiar y comunitario y la experiencia propia, vivida a partir de su cuerpo. Por ser "encarnadas", y haber sido internalizadas como naturales y normales, los mecanismos de poder subyacentes son particularmente difíciles de develar.

En el proceso de entender los significados que las mujeres dieron a la experiencia traumática de la violación y las decisiones posteriores que tomaron para sobrevivir, fue indispensable indagar en su concepción del mundo alrededor de la sexualidad y de la conyugalidad. Si es evidente que la ideología patriarcal hace de éstas, campos de expresión de poder en los diferentes grupos, las concepciones varían en función de su posición de clase, de la edad, de su religión y del grupo étnico al que pertenecen.

En muchos casos, estas concepciones del mundo ideales, impuestas por una moral sexual patriarcal definida por hombres, no corresponden a la vivencia de la misma por las mujeres. Toda su vida se esfuerzan por acercarse lo más posible a este ideal al que aspiran. Sin embargo, nunca pueden lograrlo suficientemente. Esta investigación pone de relieve cómo la contradicción entre lo ideal y la realidad provoca crisis existenciales en las mujeres, angustias, desvalorización, culpas y tristeza profunda. Se sienten

siempre fallidas, si no tienen acceso a otras herramientas que les permitan resolver estas contradicciones en función de lo que quieren ser y hacer.

Desarrollaremos en esta parte los ideales que las mujeres tienen en torno a la sexualidad y la conyugalidad y a partir de los que interpretan su vida y sus experiencias, así como las prácticas reales que se dan en estos dos ámbitos. Lo haremos a partir del ciclo de vida de quienes participaron en esta investigación para analizar cuáles son los mandatos de género y las normas sexuales asociadas a estas diferentes etapas de su vida y cómo éstos dieron un significado particular a la experiencia traumática de la violación para cada una de las sujetas.

A.
La niñez como entrenamiento para ser buena esposa

Nacer mujer en las comunidades mayas y rurales donde hemos trabajado, como en casi todas las culturas del mundo, es nacer menos. Menos fuertes que los varones, menos útiles, menos capaces, menos importantes. Nacer con un cuerpo de mujer ha implicado construirse desde la desvalorización, con la conciencia que algunos de sus padres "quisieron matarlas a ellas porque sólo mujeres nacieron, y sus papás querían que nacieran hombres" (GM-AV-180506). Desde la gestación, las comadronas dicen saber si se trata de un varón o de una niña, en función de la posición que adquiere en el vientre y las bolitas que aparecen debajo de las costillas. Si es un niño, las comadronas cobran más que si es una niña, porque el parto de un niño se considera más difícil.

Desde el nacimiento los hombres son "más". Subyace allí la dimensión del dolor como un valor positivo. Cuanto más dolor provoca el parto, más fuerte es el niño y más importancia tiene. Pocas mujeres tienen conciencia de esta desvalorización que ellas mismas reproducen hacia sus hijas. Doña Salomé, ya abuela, se enojó cuando nacieron sus nietas porque hubiera preferido que fueran varones. En la región del Polochic donde la subsistencia depende esencialmente de la producción familiar de maíz, se valora más disponer de una fuerza de trabajo masculina, vista como la única garantía de poder sobrevivir. "Quería un varón para que ayude a su papá y además me va a traer leña. Las niñas no pueden buscar leña...para que me ayude un poco porque ya estoy anciana. Por eso yo quería un varón, y por eso me enojé cuando nacieron dos niñas" (AV18-90806).

El grupo de mujeres de Huehuetenango es el que más conciencia tiene del menosprecio del que eran objeto por ser niñas, y habla del dolor que eso les provocaba. El hecho de que la mayoría haya estado organizada durante años en Mamá Maquín seguramente ha permitido que vayan adquiriendo una conciencia de género más fuerte que de las otras regiones. Doña Julia cuenta: "Cuando yo conocí mi papá, me despreciaba mucho, no me quería

él. También despreció mucho a mi mamá porque nací hembra. Mejor él quería un varón. Entonces por su coraje, él se fue con otra mujer" (HU11-210606).

Un dolor que vuelve de manera recurrente en todas las historias de niñez, es no haber podido ir a la escuela, aprender a leer y escribir y a hablar castellano. Este dolor toma peso y significado ahora en su vida, a posteriori, en un proceso de reconstrucción de la memoria y de revisión de su condición actual. "Es que ahora sabemos que tenemos derechos, pero antes nuestros padres no sabían que nosotras las mujeres teníamos derechos. Sólo a los hombres les dicen que tienen derechos". (GM-AV-180506) El no poder leer y escribir representa en la actualidad un freno para sus posibilidades de desarrollo y potenciación del que son conscientes. Muy pocas se lo vivieron con rebeldía durante su niñez...porque así era.

La educación para niñas y niños muy tempranamente se divide y se especializa a partir de las funciones sociales que deben cumplir mujeres y hombres en la comunidad. A partir de los cinco años, las mujeres tuvieron que ayudar a sus madres a hacer el oficio y por eso no las mandaron a la escuela. Pero esta división es vivida como normal. Las pocas que se atrevieron a cuestionar el orden de las cosas, obtuvieron la respuesta que así era la vida de las mujeres, evidenciando que no había lugar para el cuestionamiento: " '¿Para qué quieres ir a la escuela, si tú te vas a casar?... lo que tienes que aprender es hacer el oficio': "Mi papa me decía: 'eso no es importante. Vaya a moler el nixtamal'. Entonces me salí de la escuela y sólo trabajé en la cocina" (GA-CH-180506).

El no poder ir a la escuela estaba más asociado para ellas a la pobreza extrema en la que vivían, y el hecho de que donde vivían no existían escuelas. En este contexto, tenían que ir a trabajar para ayudar a sus padres. "De niña yo tuve que ir a trabajar y vender en otros lugares. Vendía leña para poder comprar y comer tortilla. Eso es lo que hacía. Por eso nunca pude entrar a la escuela. Porque si no trabajaba vendiendo leña, entonces no tenía comida" (HU11-240406).

El trabajo no dejaba mucho tiempo para jugar. Las mujeres q'eqchi'es, en particular las que vivieron en fincas, explican que "en ese tiempo no jugamos. Porque tenemos mucho trabajo, por eso no podíamos jugar. Además, no nos daban permiso para jugar" (AV7-221006). Las que pudieron jugar recuerdan estos como momentos felices en su niñez. Doña Carolina de Chimaltenango recuerda que siempre quería a ir a jugar con sus hermanas, para no ir a trabajar. Su madre negociaba con ellas y les decía: "Vayan a jugar un ratito, váyanse a columpiar, y cuando sean las dos de la tarde empiecen a moler. Aprendan a moler para cuando crezcan", nos decía mi mamá (CH4-130506). En los grupos donde elaboraron muñecas de trapo, recordaban con alegría cuando podían jugar con ellas de niña. "Me puse contenta porque me recordé de todo lo que hacía cuando jugaba con mis muñecas...Antes hacía así. Siempre hacía mis muñecas con trapo".

La restricción de los espacios para las niñas era mucho más fuerte que para los niños, quienes podían ir a la escuela y jugar fútbol en la calle con sus amigos. Los juegos de las niñas siempre se realizaban dentro del espacio de la casa. Y las veces que las dejaban salir fuera de este ámbito, era para ir a traer leña o a comprar algo a la tienda acompañada de otras niñas. Doña Carlota cuenta: "mi mamá no me daba permiso de salir a pasear. Sólo en los trabajos me dejaba salir. Cuando no están mis hermanos, nosotras las mujeres, nos vamos a la montaña a buscar materiales para hacer canastas. Sólo ahí me dejaban ir" (AV4-170506). Las niñas sólo podían utilizar el espacio público cuando estaba asociado al trabajo doméstico, mientras que los niños se apropiaban de este espacio para el acceso al conocimiento y para el placer. Los espacios asignados a cada uno se dibujaron desde muy temprano.

Desde niñas tenían que aprender a "ser mujeres": a tortear, lavar la ropa, barrer la casa, servir la comida, cuidar a sus hermanitos y quedarse en la casa. Como lo pone Ofelia Chirix, desde niñas fueron entrenadas para ser "buenas esposas" (41): el único destino imaginable y respetable, en tanto es el único aceptado socialmente. El relato de las mujeres evidencia el papel importante que juega el afecto en estos procesos de socialización, y en asegurar que las niñas cumplen con lo que se espera de ellas. Se construye, distribuye y asegura afecto a partir del valor trabajo. En palabras de Doña Carlota "Mi papá me quería mucho porque soy trabajadora. Si no hubiera aprendido a trabajar, entonces tal vez me despreciara" (AV4-170506). El miedo a no ser querida o a ser rechazada funciona como un mecanismo de autocensura que impide que pongan en cuestión este orden de cosas, aún cuando lo vivieron con mucha frustración y sufrimiento, deseando tener otras oportunidades en la vida.

B.
Pasar de niña a muchacha: el aprendizaje del tabú

La división entre los espacios de niñas y niños se vuelve cada vez más estricta y rígida conforme van creciendo. Si de niña el argumento para no mandarlas a la escuela fue la necesidad de "hacer el oficio", ya de "mujercita" se trataba de impedir que tuvieran contactos con los muchachos. El argumento es lo sexual, pero en el fondo se trata de impedir que accedan a cualquier tipo de conocimiento, para mantener el predominio masculino sobre el saber.

La escuela estaba vista y todavía lo es, en particular por las mujeres mayores, como un lugar de perdición donde las muchachas van a "buscar novios". "Pero con el estudio ahora más están despertando y más se están perdiendo. Los que más se pierden son las mujercitas" (CH12-30806). Este relato pone de manifiesto los significados sexuales que se imponen en la vida de las mujeres al pasar de niñas a "mujercitas".

¿Qué estarán perdiendo las "mujercitas"?... Pierden la pureza de la niñez, y entran en el mundo de la impureza marcado por el riesgo a tener relaciones coitales. El riesgo a perder su inocencia sexual, como valor fundamental del ideal de mujer, es el que explica todos los esfuerzos que las madres despliegan para evitar que sus hijas fracasen.

"Ya no sos patoja, ya eres mujer, y es delicado uno de mujer". La menstruación es el evento que marca el fin de la época de la niñez y la entrada al mundo del ser mujer. De esta manera, se ve cómo la identidad de mujer está íntimamente y únicamente asociada a su etapa de la vida en capacidad de procrear. Aunque la procreación represente la sublimación del rol de las mujeres, remite también a la relación sexual que se asocia con el mundo de la impureza y del pecado. La menstruación sexualiza la presencia y la vida de las mujeres y las ubica en una situación donde todas sus conductas están evaluadas a la luz de la moral sexual vigente en su comunidad.

Para todas las que participaron en la investigación, la experiencia de la menstruación fue traumática. Nunca sus madres les habían hablado de las transformaciones que vivía el cuerpo a una cierta edad, reproduciendo el silencio de sus propias madres hacia ellas. Tuvieron que enfrentar esta experiencia solas y con mucho miedo. Se asustaron al verse desangrar y no saber lo que les pasaba. "Yo tenía doce años cuando se me vino mi regla, y yo no... yo no sabía porque mi mamá no me cuenta. Me dio miedo. Solo yo sé y estoy mojada ya, mi mamá no me dijo, estoy en la oscuridad,... El dolor está adentro, no puedo decir, ¿qué es lo que me pasó?, será que me caí, será que... tengo miedo porque mi mamá no me cuenta". (GM-CH-K-90306)

La experiencia de la menstruación estuvo envuelta en silencio para las mujeres, "silencio que tiene que ver con el tabú hacia la sexualidad basada en la genitalidad" (Castañeda, 1993: 97). Aún reconociendo que hubieran querido que sus madres les explicaran para no asustarse tanto, reproducen el tabú hacia sus hijas. Muchas se descargan de esta responsabilidad explicando que "ahora aprenden todo eso en la escuela", aunque la ley de planificación familiar, que obliga el Estado a proveer educación sexual a los jóvenes, fue aprobada en el 2006 y encuentra muchas resistencias para su aplicación en las escuelas. Algunas hijas de estas mujeres nos contaban que la información que tenían en cuanto a la menstruación y a métodos anticonceptivos venía de su participación en organizaciones de mujeres y no de la escuela.

Además, algunas mencionan haberse sentido "demasiado pequeña" para tener la regla, haciendo referencia a la carga sexual que implicaba menstruar para ellas. De repente, las "señoritas" tienen que aprender a "cuidarse", porque "uno de mujer es delicado". Las madres ponen un empeño particular en recordarles que no deben salir a la calle para "no buscar problemas". Las mujercitas aprenden repentinamente que ser mujer es un peligro. Se tienen que cuidar de ellas mismas, y en particular de su sexualidad que desconocen,

que es un misterio y por lo tanto, algo incontrolable y peligroso. Ellas son el peligro, no ellos los peligrosos.

Las muchachas aprenden a vivir su sexualidad, a sentir los deseos que les atraviesan el cuerpo desde la represión y desde el miedo. Aprenden también a tener miedo de los hombres. "Mi mamá me dijo, que cuando bajó mi menstruación –tenés que ver, tenés que cuidarte a ti misma, no tenés que meterte así con hombres porque no sabés de lo que te va a pasar..." (GM/AV/Q160306).

La enseñanza del miedo hacia los hombres se ha transmitido a través de dos pedagogías distintas. En el Valle del Polochic, el tabú es a través de la estigmatización de las relaciones pre-maritales como peligrosas. En Chimaltenango y Huehuetenango, en cambio, las madres explicitaron mucho más claramente el objeto del miedo: los hombres. Hay que tener cuidado porque "los hombres son mañosos". "Es delicado andar sola. Sos mujer. Hay muchos hombres malos que le hacen daño a una y eso no quiero yo" (CH1-150606).

Las relaciones con los hombres se sexualizan y se vuelven prohibidas. El sólo hecho de hablar en la calle está interpretado en que "ya tienen trato", insinuando así que puede existir relaciones coitales entre los jóvenes. En general, estas situaciones traen la ira de la madre sobre las muchachas, representan a menudo la causa de muchos conflictos entre madres e hijas. Los espacios de convivencia con los hombres se limitan a la mínima expresión, y se garantiza siempre que alguien de la familia acompañe a las jóvenes. Muchas veces los hermanitos asumen el papel de "chaperones" y garantes de la "inocencia sexual" de sus hermanas.

A partir de la menstruación, las muchachas aprenden que no se tienen que acercar a los hombres y que se tienen que cuidar, sin que las madres realmente hayan explicado a sus hijas por qué. La hija de una sobreviviente expresaba su desconcierto de esta manera: "¡¿cómo va a creer que no voy a hablar con los muchachos si estamos en la misma escuela?!" Esta transmisión es paradójica en cuanto se enseña el miedo hacia los hombres porque son "malos" y, a la vez, que la fuente del peligro viene de ellas.

El miedo a los hombres evidencia el conocimiento y experiencia de conductas agresivas y violentas por parte de ellos. Las muchachas crecen en esta angustia de la agresión masculina, y a la vez, en la idealización del que fungirá como su esposo, como proveedor de su felicidad a través del matrimonio. Todos los hombres son violentos y agresivos, salvo su marido, "porque con él es diferente". Allí radican las contradicciones entre la vida ideal dibujada a las mujeres y transmitida de generación en generación, y la realidad de las relaciones entre mujeres y hombres marcadas por el poder y la dominación a las que se confrontan diariamente. Estas contradicciones les llevan a cuestionarse personalmente, a seguir intentando acercarse a la situación ideal y a creer que han fracasado cuando no llegan a alcanzarla.

Las mujeres aprenden a vivir de fantasías y de miedos alrededor de los hombres, lo cual les impide tener herramientas basadas sobre la realidad para negociar otro tipo de relaciones.

1. El bien más preciado para poder casarse: la virginidad

La vida de "las mujercitas" se transforma en una lucha para no "perderse" y para no "quedar embarazadas", aunque su madre nunca les haya explicado cómo podían quedar embarazadas. Aprenden que el valor más preciado que tienen que proteger para poder llegar al matrimonio es la virginidad. Y están advertidas por su madre y por experiencias de otras mujeres en la comunidad, que si "se meten con hombres" "ya es problema". Es vergüenza para las mujeres y sus familias. Lo que está en juego allí es el honor de su familia y en particular de su madre. Doña Dorotea nos cuenta lo que le decía su madre al respecto: "después de la menstruación mi mamá me dijo que una no puede salir, una de mujer cualquier momento puede resultar embarazada. Y a mí me dijeron que el día en que me quedo embarazada sin tener marido, eso no nos corresponde a nosotras, nosotras no te vamos a ver en este caso" (E7-10306).

Las mujeres kaqchikeles que tuvieron novios, en ningún momento mencionaron haber tenido relaciones pre-matrimoniales. Al contrario, sus relatos evidencian que se cuidaban mucho de no tener contactos físicos para no "ser engañadas", y así no perder la virginidad. En palabras de Doña María, "un hombre me venía a dejar cartas y me mandaba pisto. Yo no hallaba qué hacer pero recogí estas cartas y le dije a mi mamá. Vamos a ver dijo mi madre. Si vuelve otra vez hay que sacarlo con piedras o con leña. No hay que dejar que venga a dejar carta. Vaya dije yo. Entonces cuando él llegaba, agarraba leña y lo tiraba. No lo dejaba que me tocara. Lo que sucede es que si dejás a que te toquen la mano los hombres, se enamoran" (CH12-230506).

Estos códigos de comportamiento parecen estar cambiando entre las nuevas generaciones. Las prácticas de darse la mano, besarse y acariciarse están apareciendo entre la juventud. Se da de manera más abierta entre los jóvenes kaqchikeles de la zona urbana de Chimaltenango, que entre los otros grupos de jóvenes q'eqchi'es, chujes y mames en las zonas donde realizamos la investigación. Eso no implica un cambio en la norma de la virginidad que sigue siendo el valor fundamental de una muchacha para poder casarse. El tabú y el silencio alrededor de las relaciones sexuales fuera del matrimonio en una región como Chimaltenango, bombardeada por imágenes de sexo en la televisión, que vienen a fomentar cada vez más la utilización de los cuerpos de las mujeres por los hombres, crean una situación de mucha vulnerabilidad e inseguridad para las muchachas. Como lo pone

de manifiesto Emma Chirix, "algunos adolescentes, sin mayor información y con el empuje de la curiosidad, y del deseo de experimentar, se lanzan a tener relaciones sexuales sin medir las consecuencias". Con la televisión, "los patojos aprenden a fregar a la patoja. No lo quieren por amor, por chingar lo hacen". Esta situación tiene consecuencias muy graves para la vida de las patojas, ilustradas en el incremento de madres solteras adolescentes y de abortos provocados (2006: 154).

Existe una notable diferencia entre las regiones en cuanto a la información de la que disponen las mujeres para "no perderse". En la región q'eqchi' sólo saben que "no tienen que buscar problemas en la calle". Nunca se les ha aclarado de qué tipos de problemas se trataba ni qué consecuencias tendría para su vida tener relaciones sexuales pre-maritales con un hombre. A ninguna se le explicó cómo se daban las relaciones coitales y que a raíz de éstas podían quedar embarazadas. Son los propios esposos quienes les explicaron que estaban embarazadas cuando dejaron de menstruar la primera vez. Así, cuando se dan las relaciones pre-maritales, muchas veces en contextos de incestos o de violencia sexual, la familia la castiga por haber "buscado hombres".

Las mismas mujeres lo interpretan como un fracaso personal. Se vuelve problema de "uno", como si en una relación sexual no existieran dos partes involucradas. La responsabilidad por haber fallado y no respetado la norma de la virginidad recae en las mujeres, mientras se fomenta la experiencia sexual de los hombres. Ya les habían advertido bastante sus madres que "se tenían que cuidar". Se hubieran tenido que cuidar mejor. No hicieron caso. Es su culpa. Hablando de una joven que estudia con su hija, "que se metió con el ayudante de un chofer de bus y quedó embarazada", el discurso de Doña María refleja la culpabilización social que siempre se da en contra de las mujeres en estos casos. "Ya metió la pata, no se cuidó. No hacés así le digo yo. Si vas a estudiar, directamente tu estudio y si te querés casar, directamente te casás" (CH12-30806). No pueden existir relaciones sexuales fuera del matrimonio. Es prohibido. Y si se dan, es el problema de la joven que tendrá que asumir sola las consecuencias, sin el apoyo del hombre con el que tuvo relaciones ni de su familia. ¿Pero cómo cuidarse frente a los engaños de hombres cuando no tienen información sobre nada? ¿Ni sobre los cambios del cuerpo vividos durante la adolescencia ni sobre los deseos que surgen ni sobre las relaciones sexuales y sus consecuencias, ni sobre las prácticas de doble moral de los hombres?

Las mujeres de Chimaltenango y Huehuetenango, aún cuando interpreten las relaciones pre-maritales como "problema de uno", ubican también la responsabilidad de éstas en los hombres que las provocan u obligan. Ellas reconocen que la fuente mayor del problema es que "los hombres son mañosos", y por eso hay que cuidarse de ellos.

En este sentido, el problema no está sólo en una misma, en su supuesta sexualidad peligrosa, descontrolada y misteriosa, sino se ubica también en

el hecho de que los hombres "engañan" y las "agarran" así, sin casarse con ellas. Eso representa una sustancial diferencia en cuanto a las herramientas que tienen para defenderse frente a una sexualidad agresiva de los hombres. Su madre le decía a Doña Beatriz: "No te ríes con cualquier hombre. No con cualquier hombre te animás, ni hablás. Si te dice una cosa mala, por eso está el palo, por eso está la boca...para maltratar" (CH1-270706).

Esta posibilidad de reconocer la responsabilidad de los hombres en un comportamiento sexual poco respetuoso, muchas veces obligado sobre las mujeres, y trasgresor de todas las normas que se les imponen a las mujeres, también marca la diferencia en cómo las mismas han interpretado las experiencias traumáticas de violación sexual. Sus discursos evidencian más posibilidad de rechazarlo como una expresión de poder de los hombres sobre ellas en un acto violento no deseado. La culpabilidad no pesa de la misma manera en sus vidas que en las de las mujeres q'eqchi'es, que desde su moral sexual, sólo pueden interpretar la violación sexual desde lo que ellas no hicieron bien. "No es bueno andar con varios hombres" (AV4-140606). Aunque en la realidad hayan sufrido la violación como un acto brutal y sepan que nunca fue algo consentido y mucho menos deseado.

El castigo social por perder la virginidad es ejemplar: ningún hombre "les hará el favor" de casarse con ellas...menos quizás un viudo. Una de las mujeres chujes del grupo explica las consecuencias de ser considerada como "vieja", término utilizado para designar a las jóvenes que tuvieron relaciones sexuales pre-maritales y que dejaron el estado de inocencia de la niñez. "Cuando una mujer ya está vieja y no se casó, sólo un viudo va a estar con ella" (GM-HU-170407). Es que si nos agarran ya dicen los hombres que estamos sucias. Así hacen a las mujeres después ya nadie se quiere casar con ellas" (GM-HU-60307).

Ya no responden al modelo de mujer ideal, "respetable" y merecedora de ser esposa. El proyecto de vida anhelado y por el que fueron preparadas durante toda su niñez y juventud se rompe. Casarse se vuelve un ideal prohibido e imposible para estas mujeres. Ello conlleva implicaciones sociales importantes en las comunidades, en cuanto al status social que podrán adquirir en el futuro. El no ser virgen, por lo tanto, se convierte en estigma social que excluye a las mujeres de los vínculos del parentesco y por ende, de las redes sociales de la comunidad. Aún cuando la pérdida de virginidad se dio en el contexto de una violación o un incesto, las mujeres son responsabilizadas de haber fallado. Así, las sobrevivientes con las que trabajamos relatan cómo sus comunidades consideran que una mujer que ya no es virgen, es una mujer que "ya no sirve", "ya no vale nada", "porque ya pasaron por ellas". Los hombres consideran que ya no valen nada porque "fueron de otros". De allí, la gran dificultad que tienen las que fueron violadas jóvenes durante la guerra para casarse. Conscientes de estas consecuencias, las madres se convierten en las feroces guardianas de la virginidad de sus hijas.

Las mujeres que llegan al matrimonio sin ser vírgenes enfrentan una violencia brutal cotidiana por parte de su esposo, por haber sido "mujer de otro". Obviando las diferencias de circunstancias, el esposo interpreta las relaciones pre-maritales de su esposa como una infidelidad que se podría repetir en el presente, ahora que están casados. Incluso cuando se trata de casos de violación sexual. "Como tenia 19 años me junte con un muchacho. Nos casamos pues, pero ya no viví tranquila con él, porque él vio que yo ya estaba violada. Él me decía que ya no me encontró como niña. Me dejó con cuatro niños. Se fue con otra mujer" (GM-CH-220607).

Siempre queda la sospecha de que le pueda ser infiel: si lo hizo una vez, por qué razón no lo volvería a hacer. Varias mujeres relatan estas experiencias terribles de violencia. Hablando de una de sus compañeras de la escuela la cual fue violada por el ejército a los diez años de edad, una sobreviviente de Colotenango cuenta: "La mujer se juntó con un mismo compañero de la escuela. Pasaron un tiempo así. Le reclamaba el esposo, le pegaba mucho. Le reclamaba porque ella ya no era virgen. Entonces ella por fin le dijo lo que pasó cuando le sacaron de la escuela. ¡Cuántos golpes recibió!" (E5-HU-M-211005).

2. El refuerzo de la virginidad como norma por la religión católica

Es difícil obviar el origen mariano del valor de la virginidad, que se puede comparar a una norma, considerando la eficacia con la que se aplica en todas las regiones del país en las que trabajamos. La iglesia católica ha sido una de las instituciones que más normas han producido y recreado en torno a la sexualidad y el cuerpo de las mujeres. Es notable su contribución en reforzar la "escisión de la figura femenina en dos imágenes constitutivas de su sexualidad" (Ana Amuchástegui, 2001: 278) a través de la que se evalúa las conductas de todas las mujeres en las comunidades: la "buena" representada por la Virgen María y la "mala", la "pecadora", encarnada por Eva. Representando como ideal a seguir la Virgen María, la iglesia fortalece la norma cultural de que todas las mujeres "buenas" o "dignas de respeto" deben ser vírgenes antes de casarse. En cambio, la imagen de Eva sirve de ejemplo de castigo para todas las que sucumben a la tentación de no comportarse de manera "apropiada". Caen en desgracia y son responsabilizadas de llevar toda la humanidad a la pérdida.

La virginidad, después de varios siglos de colonización católica, se ha convertido en uno de los valores y normas más importantes para la organización social de las comunidades mayas. A la luz de varios estudios antropológicos sobre comunidades prehispánicas, se podría debatir si el origen de la virginidad provenga únicamente de la religión judeocristiana. En efecto, López Austin señala en su trabajo sobre los antiguos nahuas que:

> La virginidad de la mujer era muy estimada, y metafóricamente se equiparaba al himen íntegro de una joya. La virginidad o su pérdida eran dadas a conocer públicamente cuando la mujer llegaba al matrimonio (...) Aparte del peligro de la afrenta pública y del repudio, las jóvenes padecían los temores a los castigos sobrenaturales por su intemperancia, pues se les decía que una virginidad perdida haría que los dioses podrecieran sus carnes. (2004: 345-346)

Sin embargo, concordamos con Susan Kellog cuando enfatiza la influencia que tuvo la ideología de la iglesia católica en vincular las ideas de honor y de pureza femenina y en reforzar y hacer todavía más rígida y autoritaria la dominación masculina preexistente (2005: 71). La religión católica se convirtió así en una ideología al servicio de sistemas locales patriarcales dirigida a controlar de manera mucho más estricta la sexualidad de las mujeres. Las prohibiciones, tabúes, normas y valores que la iglesia impuso y difundió alrededor de la sexualidad femenina se han ido incorporando en los esquemas de referencia de las comunidades mayas, en su cosmovisión, para conformar un sistema ideológico a través del que descifran actualmente la realidad, y actúan según lo que se considera "adecuado" o "apropiado". La virginidad responde socialmente a la necesidad de garantizar la propiedad sexual de un hombre sobre una mujer en el sistema social de arreglos familiares. Asegura, que la mujer pase de las manos de su padre a las de su esposo directamente, sin la intermediación de otros hombres. Por esta razón la virginidad no se puede analizar de manera aislada a la otra norma que articula la organización social de parentesco: la monogamia. La virginidad es el primer requisito para que la monogamia se pueda cumplir. De esta manera, los hombres aseguran que su futura esposa solamente ha sido suya y fundamentalmente que los hijos sean suyos y no de otro hombre, garantizando la filiación patrilineal.

3. La virginidad protegida por el sistema cultural de honor

La virginidad no sólo pone en juego el valor social de las muchachas, sino el honor de toda la familia, en particular de su madre y de las mujeres de la familia responsable de transmitirle estos valores culturales. En este sentido es interesante notar cómo la noción de honor aparece en los relatos de las mujeres, en los consejos hacia sus hijas, o en los consejos que recibió de su madre, evidenciando cómo se transmite culturalmente de generación en generación. Doña Beatriz se acuerda de lo que su madre le decía al respecto: "Sos mujer aseada. Si querés a un hombre, cásate, que no sólo te engañe. No quiero que me metan en chisme. Pórtense bien. No le hagan caso a cualquier hombre sino a mí también me van a mencionar. Si quieren casarse, cásense, nadie se los prohíbe" (CH1-150606).

La mención a "que no quieren que las metan en problemas, porque no quieren escuchar su nombre en la comunidad" es recurrente en los discursos de las mujeres cuando hablan sobre la educación que dan a sus hijas. Remiten directamente a este sistema cultural organizado alrededor del honor. De las actitudes de las hijas depende el honor y prestigio social de la madre y de la familia. El honor funciona como un sistema cultural que distribuye prestigio o sanciones, moldeando conciencias y comportamientos para que cumplan con los códigos culturales sexuales, en particular la virginidad y la exclusividad sexual y nunca se alejen del ideal de mujer dibujado por su propia cultura.

Todas las mujeres saben que en su conducta está depositado el honor de su familia. El honor se extiende además a toda la comunidad y grupo étnico como lo señalamos anteriormente. Una mujer no sólo puede ser repudiada por su familia si no actúa según los códigos sexuales establecidos, sino también por la propia comunidad, cuyo honor está asociado al respeto de estos códigos.

Así, el miedo a ser tachada de "sinvergüenza", a ser rechazada por su propia madre y familia, incluso a ser marginalizada por la comunidad por la deshonra que ha implicado su conducta (miedo al destierro), funciona como un mecanismo de control social extremadamente eficaz que las mujeres interiorizan como un mecanismo de autocensura que evita cualquier intento de cuestionamiento de las normas sexuales.

Ser acusadas de romper con estos códigos y normas tiene costos demasiado altos para la vida de las mujeres. Las que participan en los grupos del Consorcio ya lo experimentaron después de haber sido violadas durante el conflicto, lo cual explica en parte que reproduzcan de manera tan rígida estos códigos en la crianza de sus hijas.

4. "La ética sexual del silencio"[13] de las buenas mujeres

Al control de las madres sobre sus hijas para que "no queden embarazadas" antes del matrimonio, está articulado de manera paradójica un silencio absoluto en lo que concierne a los cambios corporales de sus hijas, el surgimiento de deseos sexuales y de relaciones sexuales. Respondiendo a su rol de guardiana de los valores culturales, transmiten el tabú y el silencio en torno a la sexualidad para asegurar que sus hijas "no se pierdan". La inocencia sexual es un atributo intrínseco de las "buenas mujeres" que sus hijas tienen

13. Concepto acuñado por Patricia Castañeda que remite a todos los valores de los cuales no se habla y que junto con el resto de valores sexuales deben ser entendidos como elementos fundamentales del discurso ideológico construido en torno a la experiencia sexual. Es un complejo ético-moral e ideológico basado en la prohibición de expresiones abiertas de sexualidad. (1993: 144-145)

que aprender. Los relatos evidencian que "no hablar" como garantía del "no saber" es una virtud impuesta a todas las mujeres, independientemente del grupo étnico o región de la que provienen. Las mujeres no pueden saber de "estas cosas", tampoco pueden "hacer eso" antes del matrimonio y aunque sepan, no pueden hablar de ello so pena de ser vistas por las otras como "puta". La puta es al fin y al cabo la representación simbólica de la "que le gusta hacer cosas con los hombres", de la "maestra", de la que adiestra a los hombres en materia del sexo. Las que "saben" o "hablan" del cuerpo, del sexo o del embarazo se convierten en "sinvergüenzas". Ya no forman parte de la categoría de las "buenas mujeres", pues "ya no tienen respeto". El conocimiento de las mujeres sobre su cuerpo está asociado a su perdición. "Antes hay mucho respeto y como ahora perdió el respeto, por eso es que ahora todo podemos saber" (GM-CH-K-270906) La mujer ideal es la ignorante, la que se mantiene en estado infantil.

El silencio que envuelve todas las experiencias vinculadas al cuerpo y a la sexualidad en la vida de las mujeres, no implica que no existan estas experiencias ni que no lo vivan. Responde a una pedagogía y una estrategia de poder que delimita lo prohibido y lo aceptado relacionado con la sexualidad femenina. Según Castañeda, "el silencio (...) se convierte en un mecanismo propio de la cultura que impone un complejo ético-moral e ideológico basado en la prohibición, o al menos la limitación, de expresiones abiertas de sexualidad" (145).

De "jovencitas", las mujeres aprenden a que hablar de la menstruación, o de la relación sexual, es prohibido. No se habla de "eso".

> No se habla de eso, porque como nosotros antes cuando mi papá, mi mamá dicen ellos que es pecado. Eso no nos dicen a nosotras porque como el respeto... y entonces por eso es que cuando nosotras entramos, llegamos a 16 años miramos nuestra regla, pero eso sí a pura asustada. Yo en la costa estoy en medio de la cuadrilla, cortando algodón cuando yo miré esa mi enfermedad, estoy yo lavando mi ropa cuando yo sentí que un ruido hizo y yo me asusté. Lo deje allí la ropa le fui a decir a mi mamá - ¡mire eso lo que me vino a mí, la sangre! - le decía a mi mamá, - ¡ah es que ya entraste a mujer! -, - pero ¿qué es, qué es la entrada a mujer? -, -saber -, entonces yo me asusté de eso porque de repente vino un flujo de sangre. Mi mamá me dijo - ¡ay! ¡Ijuelagran entonces es tu mes! -, -¿y qué es el mes? Saber, solo así paso... (GM-CH-270906)
>
> Mi mamá no me dijo -ay mirá vos te vas a acostar con el hombre y más después vas a tener bebés - ¡qué! ¡Olvídense!, ¡nada! Y cuando yo resulté así, ni mi mamá no me dijo ni cómo lo vas a hacer, saber... Y cuando yo estuve de muerte con mi niña y todo echando fuerza, saber qué es porque sólo así me dice ella - echá tu fuerza a esto, esto tu bebé va a nacer solo échale fuerza. (GM-CH-270906)

Si hay necesidad, se recurre al castigo físico y a la violencia en contra de las que transgreden esta prohibición, para mantener el silencio y asegurar

que no sepan y sigan siendo "buenas". "Como antes le digo yo cuidado si hablamos una cosa verdad, porque ya nos chipotean la boca, verdad, porque nuestra mamá no puede decir nada, no puede descubrir" (GM-CH-270906). Para todas las sujetas de investigación, "hablar de estas cosas es pecado". Allí se nota la influencia de la religión judeocristiana en su sistema de representación. "Cuando le vino la menstruación ella le dijo a su mamá y dice que su mama le dijo: no digas nada porque eso es pecado" (GM-CH-K-270906).

La religión católica ha jugado un papel fundamental en transformar el cuerpo y la sexualidad de las mujeres en algo "sucio", "pecaminoso" y "peligroso". Lo ha convertido en objeto del tabú. "Allí pecamos" dice una participante del grupo kaqchikel al dibujar la vagina. Otra revela los discursos religiosos que obligan a que las mujeres tapen sus cuerpos:

> Nosotras mujeres no podemos enseñar nuestro cuerpo porque así está la virgen toda cubierta de su pie y todo. En cambio los varones sí, si se puede así descubriendo su cuerpo aunque sea tiene un poquito su playera o qué, pero están todo eso descubierto, porque así murió Jesús en la cruz. Así me ha contado mi abuelita "porque es hombre y es desnudo se murió nuestro señor Jesucristo". (GM-CH-K-270906)

Curiosamente y como ilustración que existen fisuras en cualquier sistema de opresión, se ha mantenido a lo largo de los años de colonización un sistema ideológico distinto con respecto a la relación con el cuerpo, que viene de la cosmovisión maya. A la par de la ideología dominante católica, sobreviven prácticas ancestrales, como el uso del *chu'j*,[14] que denotan una ideología menos opresiva alrededor del cuerpo de las mujeres, como lo desarrolla Emma Chirix en su tesis. Según la autora, la práctica del baño colectivo permitía a las y los jóvenes un conocimiento de su cuerpo y de su desnudez, así como del cuerpo de las y los otros de manera mucho más natural y desprovista de la carga represiva y culpabilizante del pecado (2006:125-134). Todas las mujeres de Huehuetenango y de Chimaltenango que participaron en la investigación dicen utilizar el *chu'j*.

Quinientos años de colonización del imaginario han logrado impregnar las representaciones colectivas mayas. El tabú y el pecado son los referentes que norman la relación de las mujeres con su cuerpo y que las incitan al silencio. ¿Cuáles son las consecuencias de este silencio? El silencio conlleva a que crezcan con la convicción que todas las experiencias ligadas al cuerpo y a sus deseos eróticos son cosas "malas" y sucias que no tienen derecho a sentir. Por lo tanto, aprenden a vivir su sexualidad desde la represión y la culpa como mecanismos de autocensura y autocastigo. Esta culpa se va interiorizando a lo largo de la vida y marca todas las experiencias sexuales de las mujeres, hasta la violencia sexual. Como lo revela Lore Aresti, "al

14. Baño de vapor o temascal.

analizar el fenómeno de la violación, confrontamos también el problema de la culpa con la que se ha enseñado a las mujeres a vivir su sexualidad" (1997: 44).

El tabú, el silencio que lo protege y la culpa como mecanismo de autocastigo, son todo un entramado de poder dirigido a que las muchachas aprendan a ser "inocentes" como sinónimo de ignorantes, virtud esperada de todas las "buenas mujeres". Dentro de todo este entramado, la virginidad constituye una norma social y cultural que impone también el no saber a las jóvenes con respecto a su sexualidad

Además, no alcanza con ser "inocente" en el sentido de "ignorante" y "virtuosa", también hay que parecerlo: honesta es, simplemente, aquella que no puede ser señalada ni calificada como deshonesta por su comunidad. Así, éste será un atributo otorgado por otros y depositado en ella, independientemente de lo que haga o diga.

De allí, las dudas que muchas mujeres de los grupos emitían al inicio cuando empezamos a hablar del cuerpo y de la sexualidad. "No sé si es bueno hablar de eso". Otras afirmaban: "no me gusta hablar de eso". Pues estaban preocupadas que "la gente" "piense que nos gusta hacer cosas con los hombres". Estas preocupaciones reflejan el miedo al castigo social por romper el tabú impuesto en torno a la sexualidad femenina. Hablar de sexualidad transgrede la prohibición que está socialmente establecida para controlar la sexualidad femenina. El castigo social por eso puede ser muy cruel, estigmatizando a las mujeres como "putas" y justificando cualquier tipo de ataque sexual, humillación o violencia.

La vergüenza que muchas expresan o demuestran al hablar de sexualidad, constituye en este contexto un mecanismo de autocensura interiorizado para parecer "inocente" y así no caer en desgracia. "Siento vergüenza, porque no estamos acostumbradas a hablar de nosotras, de nuestro cuerpo" (GM-CH-K-270906). "Hasta la fecha a nosotras nos da vergüenza porque aquí nos han dicho que esa parte no se puede enseñar o no se puede decir. Así dicen" (GM-CH-K-270906).

Refleja la conciencia que tienen de este mandato "del no saber", su anhelo de adecuarse lo mejor posible al ideal de mujer y el terror a ser tildadas de "mujer que le gusta hacer cosas con los hombres".

> Nos da vergüenza hablar de la vagina. No es bueno hablar de nosotras porque estamos diciendo cómo somos y a veces las personas hablan más de nosotras. Nos podrían decir -ah ellas están diciendo cómo son, se parecen perras- Van a escuchar que estamos hablando de nuestro cuerpo y después van a decir que ya estamos acostumbradas y que ya tuvimos caseros... y dicen un montón de cosa. (GM-AV-Q-110507)

La vergüenza juega allí un doble papel: reafirma la prohibición de saber y hablar de "estas cosas", y/o se convierte en una estrategia para fingir

una cierta inocencia sexual y así afirmarse como "buena mujer" ante los ojos de los otros. Muchas eran las manifestaciones físicas y corporales de esta vergüenza en los grupos cuando se abordaba las experiencias del cuerpo y de la sexualidad: se tapaban la boca, sonrojaban, bajaban la mirada o empezaban a reírse con un notable nerviosismo. Hay que tomar en cuenta que la sexualidad toca la intimidad de cada una y que por lo tanto, muchas preferimos no compartir las experiencias vividas en este ámbito.

El proceso de formación con los grupos de mujeres ha demostrado que la vergüenza iba disminuyendo. El tiempo, la confianza creada y las alianzas entre nosotras permitieron que las barreras se fueran desvaneciendo. Un año de trabajo en grupo permitió crear las condiciones para empezar a reconocer las diferentes partes de su cuerpo y abordar las experiencias en el ámbito de la sexualidad.

A pesar del tabú y del silencio que cubre las cuestiones relativas a la sexualidad, el trabajo en grupo evidenció que la información va circulando a través del chiste y de la risa. Las palabras van adquiriendo doble sentido, en particular las de algunos alimentos que se asocian con las partes genitales de los hombres. Coincidimos en eso con Emma Chirix cuando escribe que "cuando logran establecer la confianza, empiezan a sacar chistes, bromas o palabras de doble sentido. Se sienten libres para hablar sobre estos temas" (2006: 140). El chiste permite abrir fisuras en la ética del silencio, a partir de la que están evaluadas como "buena" o "mala" mujer. Entre ellas, en los grupos, en la cocina cuando preparan los alimentos para una fiesta, las mujeres encuentran vías para transgredir el tabú y transmitir información sobre cómo viven las relaciones sexuales con su pareja, lo que les gusta y lo que no.

En un grupo de formación en Huehuetenango, las mujeres empezaron a carcajearse cuando una de ellas propuso ponerle chile al pene del hombre para garantizar que también él llegara virgen al matrimonio. A través de este chiste y la alegría manifestada, evidenciaban en realidad que no les parece justa la doble moral existente en torno a la virginidad para mujeres y hombres. La experiencia de las mujeres, sus molestias o anhelos con respecto a sus relaciones sexuales con los hombres se transmiten también de manera encubierta. No obstante, estas enseñanzas se dan dentro del marco de la ética del "no-saber". No parecen tener peso suficiente como para cuestionar el estado de cosas y constituirse en herramientas que permitan transgredir el tabú.

5. Detrás del tabú: el miedo masculino a perder el acceso y control sobre el cuerpo de las mujeres

¿Qué se esconde detrás del tabú[15] de la sexualidad femenina y la virginidad? ¿Por qué se prohíbe a las mujeres saber sobre su sexualidad cuando, a la vez, se fomenta la licencia y experiencia sexual de los hombres? A través del tabú se trata de impedir de todas las maneras posibles que las mujeres produzcan y transmitan entre ellas cualquier tipo de conocimiento sobre la sexualidad. Ese conocimiento es de los hombres y son ellos, los futuros esposos, los únicos que pueden ser maestros de las mujeres en temas como la menstruación, los partos, el coito... Este conocimiento es otorgador de poder y estatus para los hombres. Al impedir que las mujeres se conozcan a sí mismas se crean condiciones que las despojan de su capacidad de decidir tanto sobre su cuerpo como sobre su vida, y las mantienen en su condición de "cuerpos-para-otros". Eso, a la vez, deja la posibilidad que "los otros", hombres e instituciones que las dominan, sigan definiendo lo que es apropiado hacer o no para ellas, y determinando lo que pueden hacer o no con su cuerpo.

La interiorización del tabú por parte de las mujeres desde generaciones conlleva que consideren de lo más "normal" y "natural" del mundo todas las normas que son establecidas por otros para moldear su conducta y privarlas de su capacidad de decisión. El proceso de socialización tiene esta intencionalidad: invisibilizar los mecanismos establecidos por las instituciones socializantes para controlar el cuerpo de las mujeres. Una mujer de Kaqla devela con gran claridad el mecanismo de opresión que se esconde detrás del tabú y la doble moral sexual: "Se dice que no se hable de ello porque es algo íntimo, privado que allí nadie se meta, cuando eso no es cierto porque todos hablan, critican, es el centro en donde se fijan todos" (2004: 102).

El conocimiento de las mujeres sobre su sexualidad conllevaría mayor autonomía y libertad para ellas, y pérdida de control para los hombres. Eso es lo peligroso. El miedo que manifiestan las mujeres en torno a lo que van a pensar de ellas si hablan de su sexualidad ilustra la amenaza que representa para el imaginario colectivo que ellas dispongan libremente de su

15. El tabú es una prohibición social producida por una ideología ligada a la constitución del poder en las sociedades. El tabú funciona como consenso social sobre lo que se puede y lo que no se puede, en los marcos de lo bueno y lo malo, de lo puro y lo impuro. Protege las normas establecidas. Así, lo que es presentado como pecado contra la naturaleza es en realidad un pecado contra la autoridad.

Freud, en *Tótem y Tabú*, Alianza editorial mexicana, México, 1986, lo define en estos términos: Las restricciones tabúes son algo muy distinto de las prohibiciones puramente morales o religiosas. No emanan de ningún mandamiento divino, sino que extraen de si propias su autoridad. Se distinguen, especialmente, de las prohibiciones morales.

La palabra "tabú" designa las tres nociones siguientes: a) el carácter sagrado (o impuro) de personas u objetos. b) la naturaleza de la prohibición que de este carácter emana. c) la consagración (o impurificación) resultante de la violación de la misma. Entre otros, Freud explica que el fin del tabú es proteger la propiedad.

cuerpo y sexualidad. La amenaza de su libertad sexual es el peligro que los hombres, las comunidades y las instituciones pierdan control sobre ellas. "Por eso la liberación de su sexualidad es tan peligrosa" (Moreno, 2001: 21). En palabras de Marcela Lagarde, esta liberación "es negada, porque puede subvertir la relación de dependencia que articula la sujeción y la obediencia al poder supremo" (1997: 205). Y por eso, las muestras de trasgresión de las normas sexuales establecidas están violentamente sancionadas, ya sea por el esposo, la familia o la comunidad.

Una mujer que se comporte como una persona sexual y económicamente libre es una amenaza a toda la trama social y económica de una sociedad rígidamente dominada por los hombres. Semejante conducta no puede ser aceptada so pena de que el sistema social y económico se derrumbe. De ahí la necesidad de la condena social y religiosa más fuerte y el castigo más extremo. (Riane Eisler, 2000, 110)

C.
El noviazgo

Mientras no parece haber diferencias reales entre los diferentes grupos de mujeres en cuanto a las normas que rigen su vida sexual y el entrenamiento que recibieron desde niñas y adolescentes para ser "buenas esposas", existen algunas en las prácticas sociales de noviazgo. La edad y el contexto socio-cultural del que provienen tienen una influencia sobre los márgenes de autonomía de las que han podido disponer para decidir o no con quién casarse. El contexto del Valle del Polochic es, de las tres regiones donde trabajamos, el más opresivo social y económicamente para las mujeres. Los roles asignados se han convertido en mandatos muy rígidos que no se cuestionan y la moral sexual se ha convertido en dogma. Eso implica que exista muy poco espacio para que las mujeres puedan interpretar sus vidas a partir de la experiencia propia y tomar decisiones en función de sí mismas. Ninguna de las sujetas de investigación del Valle del Polochic tuvo posibilidad de decidir con quién casarse. "Antes no nos preguntaban si queríamos juntarnos o no y si queríamos al muchacho o no." (GA-AV-310506). Doña Salomé cuenta cómo esta pregunta no se planteaba hace 45 años. Los padres y en su caso los abuelos, eran los que decidían.

La práctica de noviazgo se ha ido desarrollando para las jóvenes de esta zona a la par de las oportunidades de ir a la escuela y de tener acceso a nuevas ideas con respecto al derecho a estudiar y a desarrollarse. Sin embargo, estos espacios, donde las jóvenes pueden darse un poco más de libertad para expresar y sentir sus deseos fueron abiertos por las propias jóvenes en grandes conflictos con sus madres. Las madres q'eqchi'es del Valle del Polochic mantienen un control estricto sobre los movimientos de sus hijas, para garantizar que no tengan relaciones sexuales con hombres

previamente al matrimonio. Eso conlleva que muchas de las madres que observan que sus hijas están hablando con muchachos en la calle o que reciben cartas de amor, les castiguen con mucha violencia y severidad, por miedo a que queden embarazadas. Estando en las comunidades pudimos asistir a varias de estas escenas, cuando después de haber sido golpeadas por sus madres, las jóvenes decidían refugiarse con una familia vecina por algunos días, en demostración de su desacuerdo. Algunos de estos castigos pueden implicar la prohibición de ir a la escuela. Lo anterior obliga a las jóvenes q'eqchi'es a buscar estrategias para ver a sus novios fuera de la comunidad o en rincones oscuros donde nadie los pueda ver. El no disponer de información sobre cómo ejercer una sexualidad responsable y estar en lugares donde no cuentan con apoyo, expone a las jóvenes a situaciones de mucha vulnerabilidad e inseguridad. Varias son las experiencias de abusos sexuales que desembocan en embarazos no deseados. En estos casos, siempre la responsabilidad recae en las muchachas por no haberse cuidado.

Los relatos de noviazgo aparecen sobre todo en las historias de las sobrevivientes kaqchikeles. Doña Beatriz cuenta: "yo tuve novios a los 18 y 19 años. Tuve tres novios. Uno no me cayó bien sus pláticas, entonces lo dejé. El otro se murió para el terremoto. Pero ese se buscó otra novia, eso oí yo, por eso ya no lo acepté. Hasta éste con el que estoy casada ahora (...) No sé ...en este tiempo me gustó. Lo vi bueno" (CH1-270706).

Estas historias dan cuenta del margen de autonomía mayor que las mujeres en Chimaltenango tuvieron para poder decidir con quién casarse. Para Doña Beatriz, el noviazgo representó una posibilidad de aprender a relacionarse con otros hombres y decidir, según sus criterios, con quién quería casarse. Detrás de esta posibilidad de decisión subyace la idea de garantizar un matrimonio exitoso, aunque no sea siempre la realidad del desenlace. Doña Beatriz es un ejemplo viviente de ello. No obstante, es real que el periodo de noviazgo permite a las mujeres adquirir más experiencia y poder tomar una decisión a una edad más avanzada, con más herramientas para responder al reto de construir un matrimonio más equilibrado.

Doña María se relacionó durante año y medio con la persona que la vino a pedir como esposa antes de que se casaran. Durante este tiempo, su novio la visitó en la casa de su madre cada domingo, estableciendo una relación con la madre como una manera de ganar su aprobación. El noviazgo en este caso se vuelve un periodo de prueba en el que ya sea la madre como autoridad, o Doña María, hubieran podido cambiar de opinión en función de la actitud demostrada por el novio y revertir la decisión de casarse con él si no les hubiera gustado.

De estos relatos subyace la noción de "gusto" como base para decidir establecer una unión duradera. Esta noción no necesariamente se fundamenta sobre un sentimiento de amor, tal y como es definido por la visión occidental, sino sobre el sentimiento de que les gusta porque es un hombre "bueno".

Como lo plantea Doña Beatriz, "yo lo vi bueno". Un hombre bueno es un hombre no violento, que asume su rol de proveedor y demuestra responsabilidades en su hogar. El periodo de noviazgo que pudieron tener las mujeres de Chimaltenango respondía a esta necesidad de conocer al novio para comprobar si era un hombre "bueno" o no. En el caso de Doña Beatriz, parecía haber también deseos, en el sentido erótico. "Cuando te enamoras, lo miras chulo. Es como te cayó algo en la sangre" (CH1-150606). Pero en general, como lo desarrollamos más adelante, las parejas se "quieren" después de un proceso largo de convivencia respetuosa y relativamente recíproca, no como una premisa para establecer una relación.

Estas experiencias difieren de las vivencias de las mujeres q'eqchi'es que fueron entregadas a su esposo. La noción de "gusto" en estos casos, no es definida a partir de criterios propios, sino en función de criterios elegidos por los padres. La satisfacción de la unión dependía de la confianza que tenían en sus padres y la seguridad que habían elegido bien a su esposo. Doña Salomé plantea de esta manera que le gustó el hombre que la vino a pedir porque ya sus abuelos lo habían aceptado, "porque antes ellos lo deciden" (AV18-300507). En este caso, la fuente de satisfacción radica en poder cumplir lo mejor posible con lo que se espera de ellas y no en función de deseos o expectativas propias.

D.
La conyugalidad como ideal de felicidad

1. Los dolores dejados por las entregas demasiado jóvenes

> *Yo tenía 18 años cuando me juntaron. Me juntaron rápido tal vez por la pobreza. Cuando era más joven, llegaron tres hombres a pedirme. Hasta con el cuarto mi papá aceptó, porque yo era la única mujer entre mis hermanos (...). Me dolió mucho y lloré cuando mi madre me dejó con este hombre porque yo no sabía qué hacer. Cuando me vinieron a dejar todos mis familiares, me puse a llorar porque yo estaba acostumbrada a estar en mi casa y estar en la casa de otra persona ya es diferente. Por eso lloré mucho. (AV4-170506).*

Este relato ilustra el sufrimiento que representó en la vida de todas las mujeres del grupo q'eqchi', haber sido entregadas a temprana edad por sus padres a un hombre que no conocían. Aunque Doña Carlota no fue entregada tan joven, comparados con la mayoría del grupo, cuyas edades oscilaban entre 13 y 15 años cuando fueron "juntadas", ella considera que, de todos modos, era "demasiado rápido". Todas sienten que han sido entregadas demasiado niñas. Aunque el cuestionamiento no sea dirigido directamente a la "entrega", la queja evidencia que no se sentían preparadas para tal

experiencia, aún cuando todo el entrenamiento de su niñez y juventud había sido dirigido a asumir este papel en la vida: ser esposa. Detrás de esta queja, por lo tanto, subyace el malestar que les ha provocado ser entregada a una persona absolutamente desconocida, con la que no tenían historia ni lazos afectivos y con la que se les pedía "entregarse toda la vida". Así, cuestionan la entrega a partir de las palabras, símbolos y referentes que existen en su concepción del mundo y no a partir de la posibilidad de elegir con quién casarse, lo cual no era pensable en su época. En palabras de Doña Salomé, "antes no les preguntan a la señorita si quiere o no, sino que los padres lo aceptan y después lo dicen a la señorita que tiene que juntarse con ese hombre" (AV18-200406).Se destaca allí que se sintieron abandonadas por su madre, aún cuando el trato se solía hacer entre hombres: el padre es el que toma la decisión de entregarlas a otro hombre. No obstante, es una decisión que las mujeres les siguen reprochando a sus madres. Doña Dorotea, a los 65 años, todavía siente resentimiento hacia su madre por haberla abandonado cuando tenía catorce. Es la razón que da actualmente para negarse a ir a ayudarla aunque esté enferma. "Yo no quería ir...y ahora mi mamá quiere que esté cerca de ella. Pero yo le dije que no se puede. Le dije que tiene la culpa porque ella aceptó que me juntara desde pequeña edad" (AV7-221006). Estos reproches hacia sus madres ilustran la competencia que se pone en marcha en la relación madre-hija, como aprendizaje de las rivalidades que luego se extienden a las relaciones entre mujeres. En cambio el padre no aparece en esta competencia. Eso evidencia que los hombres no compiten con las mujeres, pues ellos tienen el poder de decidir sobre ellas.

El testimonio de Doña Dorotea revela cómo cristaliza la des-identificación con su madre en el momento que se sintió traicionada por ella, por no haberla protegido suficientemente y por haberla entregado. La madre es el referente femenino que estructura la vida de las mujeres y además le enseña a "ser mujer", como ser y cuerpo-para-otros. Al aprender la opresión y la rivalidad de su madre, las mujeres aprenden a hacerlo con otras con las que se relacionan. Allí radica uno de los mecanismos patriarcales más eficaces para impedir cualquier tipo de alianzas entre ellas. En cambio la historia de Doña Julia revela cómo la alianza que se tejió entre ella, su madre, su tía y su abuela permitió que no fuera entregada niña a un hombre por una suma de dinero. En la zona chuj de Huehuetenango se practica la costumbre de la pedida con dote. La familia del hombre que quiere unirse con una mujer tiene que aportar una cierta suma de dinero a la familia de la misma. El intercambio de mujeres se enmarca también en un sistema de apoyo económico entre familias de la comunidad. Actualmente Doña Julia sigue manteniendo esta costumbre y "compró" a su nuera por cuatro mil quetzales (equivalente a tres veces el salario mínimo mensual).

En este sistema de compra/venta, las mujeres "compradas" con mucho dinero tienen mucho menos posibilidad de negociar los términos del trabajo que van a realizar en la casa de la suegra, así como las posibilidades de

separarse. Cuanto más dinero puso una familia para adquirir su nuera, menos derechos y libertad podrá pretender ésta. Separarse implica que los padres de la mujer accedan a reembolsar lo que les pagó la familia del esposo. No depende únicamente de la voluntad de la esposa. En cambio, una mujer que no ha recibido dinero cuando se casó, no está atada con el mismo compromiso. El dinero ya no puede servir de pretexto para seguir aguantando relaciones violentas. "No me puedes pegar porque no tienes mucho dinero atrás de mí. No me compraste con mucho dinero. Sólo 17 quetzales" (HU11-210606).

Como en el caso del Polochic, la justificación social de la entrega de las hijas a muy temprana edad y contra dote en Huehuetenango, remite a la pobreza y la necesidad de sobrevivencia. Las hijas están vistas como una carga económica por los padres, en oposición al valor que dan al apoyo aportado por los hijos dentro del marco de la producción agrícola de subsistencia. Doña Julia, sin embargo, cuestionó desde pequeña este argumento utilizado por su padre para entregarla tan pequeña. "Cuando cumplí 10 años, ya con un hombre feo me iba a entregar mi papa, sólo porque el señor dijo que me iba a comprar la ropa. Ya mi papa hizo su trato con él" (HU11-210606). Su discurso evidencia un gran dolor frente a esta situación de cosificación y desvalorización absoluta donde su padre estaba dispuesto a entregarla "sólo porque el esposo le iba a comprar ropa" o "sólo porque le había dado diez quetzales". Se negó a ser desechada de esta manera y se propuso generar ingresos propios para mantenerse, si sólo se trataba de eso. Así, desde los diez hasta los catorce años, Doña Julia tuvo la fuerza y la rebeldía de cuestionar las decisiones de su padre. Puso en marcha una diversidad de estrategias para que no la vendiera a otros hombres, apoyándose en la solidaridad de su madre y su tía. Se fue a vivir un año con su tía para esconderse. "A veces me llegaba a meter adentro del *chuj*, para que no me encuentren, entre cuevas...." Además, se puso a buscar trabajo para poder sufragar sus gastos de comida y garantizar que su padre no necesitara venderla. Doña Julia relata:

> Mi papá ya había recibido pisto adelantado por eso también mi mamá me exigía casar, cuando yo decía que ¡no!, mi mamá me decía, ¿y el dinero que recibió tu papá quién lo va reponer?.... y a mí qué me importa, yo no lo recibí ese pisto, que lo reponga mi papá, entonces, para que no me obliga mi papá, empecé tejer petate, para poder encontrar mi comida, también la gente me pagaba por arreglar sus palmas, día y noche trabajamos con mi mamá, para que mi papá no me siga obligando. Con el trabajo de nosotras, nos dan dos o tres libras de maíz, así fui creciendo. (HU11-210606)

Su historia demostró que la dote y la pobreza del padre tenían poco qué ver con su obsesión de entregar a su hija. Puso de manifiesto más bien que Doña Julia no tenía ningún valor para él ni ninguna importancia. Representaba más bien una carga de la que se necesitaba deshacer.

2. La costumbre de la pedida para "casarse bien"

Sea que las mujeres hayan sido entregadas o que hayan podido elegir con quién casarse, todas consideran fundamental que sus esposos hayan respetado la costumbre de la pedida. Todas hablan con importancia de este momento, en oposición con la ceremonia religiosa del matrimonio que sólo aparece en un relato de los nueve de las historias de vida. El hombre que desea casarse con una joven tiene la obligación de ir a pedir a sus padres que se la "entreguen". El trato de la pedida se hace generalmente entre hombres: participan el padre del futuro esposo y el padre de la joven. Toma todo su sentido en la organización de parentesco donde el prestigio social del padre, sus redes de poder y apoyo económico dependen de con quién logra casar a sus hijas. La pedida representa el pacto que se hace entre dos familias bajo la supervisión de la comunidad. De hecho, se realiza con el acompañamiento de testigos que pueden ser tíos, abuelos, familiares o vecinos y ancianos de la comunidad.

En el Valle del Polochic las mujeres no tuvieron voz en esta decisión. Sus padres o abuelos no les preguntaron si les parecía el muchacho que las había venido a pedir y si estaban de acuerdo con casarse en este momento. "Como antes no te dicen nada cuando te llegan a pedir. Primero aceptan tus padres, y luego te dicen que te vas a juntar. Escuché cuando llegaron a pedirme. Pero yo no sabía que es eso, ni para qué me estaban pidiendo" (AV7-221006). Es seguramente en esta zona que la pedida cobra todo su significado simbólico de "intercambio de mujeres", en una organización social de parentesco, cuyas redes de poder se entretejen a partir de "casar bien" a las hijas.

En el área chuj de Huehuetenango, la historia de Doña Julia también revela que sólo ella figuraba "como uno de los objetos del intercambio" decidido entre su padre y los señores que la vinieron a pedir. Allí, el peso de la pedida parecía centrado en el valor económico que tenía para el padre: tanto en cuanto al dinero que el futuro esposo estaba dispuesto a dar para casarse con su hija, así como la descarga económica de no tener que seguir manteniéndola.

Aún cuando las mujeres de Chimaltenango tuvieron la posibilidad de decidir con quién casarse, insistieron con sus pretendientes para que las vayan a pedir. La importancia de respetar la costumbre de la pedida reside en poder casarse bien, según las normas sociales establecidas y con la bendición familiar. "Si un hombre quiere a una mujer, es mejor que platique con su papá, para que la mujer no tenga problema" (AV7-60906). Casarse bien representa un cierto sello de garantía para las mujeres, de respaldo social y en particular de su familia, frente a los diferentes abusos que el esposo pudiera cometer contra ellas: irresponsabilidad económica, infidelidades y violencia. Como lo subraya Patricia Castañeda en su estudio

sobre mujeres nauzontecas en México, les permite llegar al matrimonio con "derechos" (142).

Estos no son derechos tienen por ser mujeres. Sino son derechos que la familia y la comunidad les otorgan a partir del respeto que han demostrado a las normas establecidas por las mismas. Son, por lo tanto, muy reducidos y dependen en realidad de la relación de apoyo que la joven tiene con su familia. Ésta depende a su vez de si las hijas respetaron las normas comunitarias para casarse. Además, hay que tomar en cuenta el rol que desempeñan el padre y/o los hermanos mayores en la familia. En este sentido, encontramos mucha similitud con el análisis que hace Graciela Freyermuth en torno a las situaciones de riesgo en las que viven las mujeres indígenas de Chenalhó en Chiapas frente a la violencia: "Elementos importantes para la seguridad de la mujer son, además de la relación armónica entre las familias que conciertan la unión, sobre todo la presencia de uno o varios varones en la familia de la novia, capaces de negociar con el yerno durante los conflictos de la pareja" (2003: 241).

Varias mujeres utilizaron el recurso de haberse casado bien, combinado con una buena relación con su padre, para cuestionar la violencia de la que eran objeto por parte de su esposo. Rechazando la misma, Doña Dorotea le preguntó a su marido: "si no me quieres, ¿por qué me fuiste a pedir?" (AV7-221006), evidenciando la representación que tiene de la pedida como garantía para que la etapa de conyugalidad se desarrolle sin problemas. Doña Dorotea se fue a quejar con su padre, quien intervino desde su posición de poder para poner fin a la violencia. Esta estrategia pareció haber funcionado, considerando que afirma que su primer esposo nunca volvió a pegarle después de ello.

Doña Carlota cuenta una historia similar. Cuando se casó, se fue a vivir a la casa de su suegra donde empezaron los problemas. A raíz de sospechas difundidas por la hermana del esposo, que Doña Carlota estuviera "haciendo cosas con otro hombre", el esposo la pegó con lazo. Frente a este acto violento, decidió volverse a la casa de su padre y contárselo. El padre manifestó a su yerno su desacuerdo sobre estas prácticas, ubicándose como garante de la buena conducta de su hija. "Si ella no sabe hacer su trabajo, yo no hubiera aceptado que se juntara contigo" (AV4-170506). De esta manera, el padre manifiesta que su decisión de juntar a su hija estaba fundamentada sobre que ya podía ser una "buena esposa". Pegar a su hija era como poner en tela de juicio la manera como la había criado y por lo tanto cuestionar su honor. Eso no lo iba a tolerar. El padre ofreció protección a su hija. Aceptó que regresara a la casa familiar y no volviera a la de la suegra. La intervención del padre permitió que el esposo nunca más volviera a pegarle.

Estas dos historias evidencian la importancia que ha tenido "casarse bien", para poder recibir el apoyo de hombres de la familia en caso de problemas, articulada con la relación de afecto que tenían con sus padres. Sin embargo, muchas otras historias revelan que "casarse bien", aunque pueda

minimizar los pretextos de conflictos, no representa ninguna garantía de que los maridos establezcan relaciones respetuosas con su esposa. La historia de violencia brutal que ha enfrentado Doña Julia a lo largo de sus relaciones con sus diferentes esposos es muy ilustrativa. La importancia dada a casarse a través de la pedida sólo pone de manifiesto los imaginarios creados alrededor de la etapa de conyugalidad a través de la que las mujeres se forman sus ideales de conyugalidad, y sus verdades sobre ello. Estos ideales entran muy a menudo en contradicción con la realidad, que abarca situaciones mucho más diversas y más injustas de lo que los ideales representan.

3. El robo de Doña Carolina

Aunque es de Chimaltenango, doña Carolina no tuvo la oportunidad de tener novios. Encontró al hombre que la robó en un evento de distribución de láminas, organizado por Vecinos Mundiales después del terremoto. Considerando que éste le estaba hablando e insinuando de manera insistente que se quería casar con ella, lo mandó a hablar con su padre. "Antes se dice que no es una de mujer que habla al hombre, sino con el papá allí se pide. No es una de mujer" (CH4-130506).

El hombre fue a pedirle a su padre. Sin embargo, por la relación de cuidado y de afecto que existía entre ellos el padre rechazó la pedida. Su padre necesitaba a doña Carolina para que le cuide, le lave la ropa, le haga la comida y se encargue de la casa, considerando que su esposa se había perdido en el alcoholismo. Aún siendo soltera, doña Carolina ya había asumido el papel de cuidadora de su padre, por ser la última de las hijas a quedarse en casa.

> Le fue a decir a mi papá 'ahora me haces el favor de darme tu hija' ¿cuánto me pides por ella? - dice que le dijo. Entonces su papá le dijo - ¡no es mi vaca para que la venda! -, - ella es quien decide, si quiere o no, no... yo no tengo forma para hacer que se va, sólo a ella tengo yo. (CH4-130506)

Al darse cuenta que ni doña Carolina ni su padre respondía a la pedida, el hombre decidió robársela a la fuerza. En este caso, no se tomó en cuenta su voluntad, ni la opinión de su padre.

> ... entonces me fui, fui a traer dos botes de agua, al tercer viaje es cuando... -me robó– como yo no quería irme, me robó. Traía otro compañero y cuando venía con mi tinaja, por atrás me agarró y tapó mis ojos y me llevó a tuto, tenía otro compañero y mi tinajita la dejaron sentadita en una piedra. Hasta en la tarde fuimos a la casa. (CH4-130506)

En general, en los casos de robo, las familias castigan a las hijas por no haber respetado la costumbre de la pedida, aún cuando hayan sido robadas a la fuerza en contra de su voluntad. doña Carolina lo sabía y por eso

decidió no volver a su casa, por miedo a ser rechazada por su padre. Sin embargo, después de un año, no aguantó más la tristeza de estar apartada de su padre, viviendo con un hombre que "no le gustaba" y pidió permiso a su padre para volver.

Por la gran relación de afecto y confianza que existían entre ellos, doña Carolina pudo acudir al apoyo de su padre para volver a su casa. Fortalecida por este apoyo, le planteó su decisión a su esposo.

> Es que mi papá necesita que le costure su ropa, necesita que le lave su ropa -.Lo que decía él, dice, que le compraba azúcar, le compraba carne y le venía a dejar a sus papás pero no es lo mismo. Por eso yo le dije - si quieres te vas conmigo, nos vamos y si no, no, yo sí me voy con mis papás -. Y regresé con mis papás. (CH4-130506)

Frente a esta decisión que no tenía posibilidad de cambio, su esposo decidió acompañarla a la casa de sus padres, donde vivieron juntos hasta su desaparición durante la guerra. Aunque no le gustaba su esposo, doña Carolina pudo organizar una relación relativamente satisfactoria cuyos términos podía establecer ella por estar viviendo en la casa de su padre.

La historia de doña Carolina, como las de doña Carlota y doña Dorotea, ponen de manifiesto la importancia que tienen las relaciones de afecto y valoración que los papás habían establecido con ellas como apoyo para la toma de decisión en su matrimonio.

4. Ser esposa, ideal de felicidad para las mujeres

La conyugalidad para las mujeres es vista como la consagración de su destino, y la culminación de un proceso de preparación que se ha llevado a cabo desde la niñez y juventud. Ser esposa es lo que esperan en su vida, implica además acceder a ciertos beneficios a los que no podían pretender antes de serlo, y que nunca tendrían si no se casaran. Ser esposa representa ser alguien en la comunidad: es poder tener acceso a un cierto reconocimiento social en función de la posición que ocupa el esposo, y tener acceso a recursos en función de los bienes que él dispone.

El ideal de conyugalidad representa un imaginario social que consiste en hacer creer que el hecho de casarse puede permitir a las mujeres mejorar su situación social y económica. Muchas que vivían en situaciones de extrema pobreza consideraban que después del matrimonio iban a poder alimentarse y vestirse mejor. Las mujeres del grupo chuj evidencian que es su "costumbre huir con los hombres por la pobreza", confirmando que Doña Julia no fue una excepción en esta región. "Por eso me entregué con él, para que tenga mi comida y que me compre mi ropa" (HU11-210606). Para algunas también unirse representaba la posibilidad de salir del control, autoridad y violencia de los padres. Doña Julia relata con mucha claridad que

acabó aceptando casarse a los catorce años, aunque no quería, para escapar de la violencia brutal que ejercía su padre sobre ella. Para doña María, en Chimaltenango, casarse fue liberarse del yugo de su madre sobre ella. "Ya tenía los 18 años cuando ya me decidí. Aquí estoy sufriendo con mi mamá y yo miro que ya se está casando la gente. Yo también tengo el derecho a casarme" (CH12-230506).

Además, una mujer soltera no vale nada socialmente. Es una mujer que ha fracasado, como lo plantea doña Beatriz con respecto a su hija que ha quedado soltera. Es una mujer que está condenada a ser hija perpetua, viviendo en la casa de sus padres para, al final, morir sola. Nunca fue iniciada a la vida adulta por un esposo, no es una mujer. "Eso me da lástima a mí" (CH1-250506). Se interpreta como un castigo de dios o de las fuerzas del cosmos por haber "pecado". No se especifica el contenido de este pecado, pero sus hermanos insinúan que podría ser una relación sexual pre-matrimonial. Podríamos sospechar también por la conducta de la hija, el miedo y la vergüenza que siente al salir de casa que esta relación sexual fue en realidad una violación. Se queja además de un dolor de cabeza y de ojos permanente que, tanto sus hermanos como el promotor de salud al que la llevaron, ven como la consecuencia lógica de no haberse casado.

En la cosmovisión maya existe la creencia que la enfermedad viene si no se respetan las leyes del cosmos. "Una mujer de por sí tiene que tener marido". Unirse con un hombre forma parte de estas leyes culturales que no se pueden transgredir. No se puede visualizar otras posibilidades para la vida de las mujeres. Por lo tanto, es lógico que se enferme. Doña Beatriz nos preguntó al respecto "¿es cierto que si uno no se casa o no se compromete con un hombre le aparece algún clase de enfermedad?" La solución lógica a sus males es por lo tanto juntarla con un hombre. Eso fue el remedio propuesto por el promotor al que la llevaron para curarla. "Usted porque no ha encontrado marido, por eso así se hace su cabeza. Entonces me dijo a mi que su hija, hombre quiere, por eso le aparece esa enfermedad ¡pedí favor pa' un viudo!" (CH1-250506). Además, no se trata de unirla con cualquier hombre, menos un hombre elegido por ella, sino con un viudo. El viudo es el único hombre, quien, por haber estado casado, estaría en la disponibilidad de hacer el favor de casarse con una mujer "vieja".

Todas las mujeres, a lo largo de su proceso de entrenamiento y socialización, integraron en su visión del mundo estas leyes culturales, así como las experiencias de castigo social hacia las que no se casaron, consideradas como unas "fracasadas". A partir de allí, han definido sus expectativas en la vida donde la etapa de la conyugalidad representa la felicidad para ellas.

La primera condición para que puedan pretender la felicidad de la conyugalidad es el cumplimiento de sus deberes y obligaciones como esposa y como madre. Como lo vimos anteriormente, fueron entrenadas para ello desde niñas. En el momento de juntarse, las mujeres de la familia, madre, tías, abuelas o algunas vecinas-amigas, vuelven a insistir sobre las tareas

que tienen que desempeñar, para que "no encuentren problemas" con su esposo. Los consejos abundan, y todos están dirigidos a asegurar que sus hijas "sirvan bien a su esposo". "Antes uno se casaba, uno no sabía nada. Así se va uno y nunca nos hablaron de que íbamos a ir a hacer con el hombre. Lo que nos dice es que hay que atender al marido, que le demos de comer, que le lavemos la ropa..." (GA-CH-K-180906).

Estos consejos se pasan de generación en generación, de abuelas a madres e hijas, como un hilo que explica el proceso de reproducción de la cultura. "Me puse contenta cuando cumplí tres días con mi marido porque ya empecé a dar su comida y su fresco. Mi mamá me dijo: no quiero que no vas a dar su comida y su agua a tu marido. Eso es lo que me dijo mi mamá" (AV4-170506). Estos mismos consejos son los que hoy las mujeres están dando a sus hijas. Doña Julia nos cuenta que "le digo a mi hija que le de de comer y tomar a su esposo, que debe asear a su esposo, que debe tener aseada su casa, que nunca hable mal de su suegro. (...) Tú no harás las cosas malas que otras hacen. No buscarás a otro hombre. Debés de atender a tu esposo, le digo yo" (HU11-151006).

En contrapartida a sus deberes, las mujeres esperan encontrar una cierta reciprocidad en su esposo. El sueño es tener a un hombre trabajador que provea las necesidades de la familia. Subyace allí el valor del trabajo como parte del valor social tanto del esposo como de la esposa.

La felicidad para las mujeres, depende de que se cumpla a cabalidad este ideal de esposo. Pero, ¿en qué consiste este ideal? Al hablar del hombre de sus sueños, Doña Julia nos aporta una definición muy completa. El hombre de sus sueños le dijo: "yo te voy a querer para todo el tiempo. Yo te amo con todo corazón. Te voy a comprar ropa y te voy a mantener. Yo te voy a trabajar, me dijo él" (HU11-210606).

El ideal de felicidad se establece a partir de que los esposos cumplan con su rol de proveedor y las mantengan, a cambio de los servicios domésticos y sexuales que las mujeres dan. Las que trabajaron muy duro en el campo desde pequeñas para ayudar a sus padres, porque no había suficientemente hombres en la casa, vieron la conyugalidad como una oportunidad de descansar. Doña Carlota relata: "me gustó mucho cuando me junté con mi marido porque ahí deje de trabajar. Yo estoy aburrida de trabajar. Después cuando me junté con él, ya no trabajo, porque mi marido me mantiene" (AV4-170506). Mirando para atrás, Doña Beatriz evalúa que pensaba lo mismo cuando se casó. Según ella, el matrimonio le iba a permitir "desahogarse" y "descansar". Pero la realidad resultó mucho más dura de lo que le habían contado.

La felicidad de las mujeres depende de una cierta reciprocidad en la pareja, que su esposo le de "una buena vida" a cambio de su trabajo y cuidado y asuma lo que le corresponde. Cuando las viudas q'eqchi'es recuerdan a su difunto marido, les gusta hablar de cuando iban a vender maíz y cardamomo juntos en el mercado y los momentos que iban a comprar ropa,

"un huipil para mí y un pantalón para él". Para Doña Julia también, es muy importante que el "hombre de sus sueños" le compre ropa. Es la prueba de que la quiere mucho. La desaparición de sus esposos, conjuntamente con el bienestar material que implicaba, vino a destruir este ideal de vida y de felicidad, en particular para las q'eqchi'es. Por esta razón, las viudas q'eqchi'es leen toda su historia en función de sentirse incompletas e incapaces sin sus esposos, aparte de la profunda tristeza provocada por la pérdida. "Si mi marido estuviera vivo ahora, yo digo que estuviera buscando su dinero. Yo no puedo hacer nada para conseguir dinero. Por eso me duele mucho. Hay veces que quiero comprar mis cosas y no hay con qué comprar. Por eso estar viuda es más difícil" (AV4-140606).

La felicidad radica en la posibilidad de salir a fiestas acompañadas por su esposo. Bailar juntos, ir al pueblo a ver los desfiles, a comprarse aretes en las fiestas son recuerdos que dan contenido a la felicidad que sentían antes de perder a su esposo. Antes salían mucho a pasear. Doña Carlota sonríe con la idea de que su marido le enseñó a bailar: "tal vez mi marido se embola, ya se olvida cuando me agarra a bailar. Por eso bailamos juntos" (AV4-300506). Doña Salomé recuerda que "cuando estuvimos juntos, estuvimos bien felices (...) Cuando salíamos a pasear en el pueblo siempre andábamos los dos juntos. Y siempre hemos ido a las fiestas" (AV18-50906). Después de la desaparición de su esposo, estos espacios de diversión y de salida les fueron vedados. Una mujer sola no puede participar en fiestas. Sólo las indecentes que "buscan hombres" van a este tipo de espacio solas. Casadas, pueden apropiarse del espacio público y disfrutarlo.

El "estar contenta" con su esposo se define a partir de que él trabaja mucho, que la mantiene, le compra su ropa y pasean juntos. Representan todas pruebas de que sus esposos las quieren. Son muestras de afecto y consideración que dan contenido a su felicidad. Sin embargo, en ningún relato, menos el de doña Julia, se habla de "querer" a su marido o que su marido la quiera. Se habla de vivir bien, de estar contenta, de respeto, de agradecer el trabajo que hace su marido y su compañía para pasear juntos. De esta manera, se evidencia que la noción de afecto no tiene el mismo significado que la noción burguesa de "amor", tal y como es definida por el mundo urbano y occidental. No se trata de una premisa necesaria para juntarse, sino el resultado de un proceso donde el esposo ha demostrado responsabilidad y afecto ante su familia, asumiendo su rol de proveedor y estableciendo una relación respetuosa. El afecto en la pareja se va construyendo a lo largo de la relación, a partir de que cada uno cumpla con su trabajo asignado, en una relación no violenta.

La ausencia de violencia, muy ligada a que sus esposos no sean borrachos, es fundamental para que sientan que no han fracasado en su relación. Sin embargo, las relaciones de poder existentes entre mujeres y hombres en la pareja, convierten muchas veces esta búsqueda de felicidad en un ideal inalcanzable. La historia de doña Julia representa esta búsqueda eterna de

felicidad a través de un esposo que realmente la quiera. Huyó cuatro veces de la violencia cruel de sus esposos, hasta encontrar "el hombre de sus sueños" que la mantuvo, le compró ropa y trabajó mucho para mantener a la familia. Sin embargo, esta relación tampoco estuvo exenta de violencia. De las siete mujeres casadas que participaron en las historias de vida, sólo dos mencionan no haber vivido violencia con su esposo. Doña Carlota y doña Salomé son las únicas que mencionan haber sido felices con su esposo porque "nunca encontraron problemas" y "nunca pelearon".

5. La fidelidad como norma de la conyugalidad para las mujeres

> *También me dijeron que ahora ya te juntaste. No queremos que vas a buscar otro hombre en la calle; ni otra mujer, le dijeron a mi marido. Y estos consejos yo los guardé y me sirvió mucho (AV7-221006).*

La fidelidad es otro de los pilares sobre el que se establece la conyugalidad en las comunidades donde trabajamos. Todos los consejos recibidos por las mujeres antes de juntarse hacen mucho énfasis en esta norma. La fidelidad es un valor reconocido para ambos cónyuges. Sin embargo, en la práctica se ejerce un control mucho más estricto sobre la conducta sexual de la esposa que del esposo. A los hombres se les conoce y reconoce relaciones con otras mujeres en las comunidades sin que enfrenten ningún tipo de sanción social, esta conducta polígama es aceptada socialmente.

En cambio toda una red de control se pone en marcha en las comunidades para garantizar que las mujeres respeten esta norma. Las madres son las primeras en instalar este control. Las vecinas se encargan luego de asegurar que otras mujeres no tengan más libertades que ellas, controlando sus salidas de casa y difundiendo rumores cuando otras se mantienen mucho tiempo fuera. Todas las mujeres que participan en el ámbito público en estas comunidades tienen que enfrentar el rumor de que "andan buscando hombres". Las mujeres que participan en el proceso del Consorcio explican: "la gente está hablando mucho porque dicen que venimos a dormir con hombres cada vez que venimos a las capacitaciones, y se los van a contar a nuestros maridos. Luego ellos no nos quieren dejar venir" (GM-HU-60307).

El rumor está dirigido a poner en tela de juicio la "fidelidad" de las mujeres que se han atrevido a incursionar en nuevos ámbitos que no sean exclusivamente la casa. La intención es informar a los esposos del peligro que existe para que vuelvan a tomar control. Las consecuencias de estos rumores son muchas veces escenas de violencia por parte del esposo contra la esposa, como castigo por ser una "mujer cualquiera" o como medida de prevención para que nunca le pase por la cabeza la idea de serle infiel.

La fidelidad de una mujer se mide en función de que se quede en casa y además, que todas sus necesidades, expectativas e intereses estén exclusivamente centrados en función del cuidado del esposo y de los niños y niñas. Cualquier deseo de capacitación, de desarrollo propio, de trabajar fuera de la casa, está inmediatamente interpretado por los esposos como una infidelidad. Se sienten amenazados. Se sienten en peligro. En lo profundo, piensan que estas decisiones tienen que ver con ellos y no con el deseo de superación de las mujeres. Pierden control.

La reacción es similar cuando las mujeres intentan negociar los términos de las relaciones sexuales con su esposo. En cuanto una mujer dice "no", define cómo quisiera que se diera la relación sexual o utiliza medios anticonceptivos, el esposo sospecha que le es infiel. Como lo veremos más adelante, los esposos miden la fidelidad de sus esposas en función de su desconocimiento de la sexualidad y de su entera disponibilidad sexual. La sospecha de infidelidad funciona allí también como un recurso para justificar el control absoluto sobre el cuerpo y la vida de las mujeres.

Para retomar control, los esposos usan el mismo recurso ideológico que las vecinas: ponen en duda la conducta sexual de sus esposas. Las tratan de "mujer de la calle" o de "mujer cualquiera". En un instante, logran transformar a las esposas en mujeres "malas", que se merecen un castigo por no respetar la norma social primaria: la fidelidad. La violencia es a menudo lo que las mujeres encuentran a su vuelta a casa, con muy poca posibilidad de apoyo social. Ser convertida en "mujer mala" tiene consecuencias sociales graves en cuanto son vistas como traicioneras, tanto del grupo como de la familia. Pierden la posibilidad de recurrir a la protección de su familia o de vecinas frente a la violencia del marido.

Mantenerse encerrada en casa ha sido el mecanismo social utilizado para garantizar que la fidelidad nunca pueda ser puesta en cuestión. La ideología patriarcal lo ha transformado en un atributo de las "buenas mujeres", asegurando así que ellas mismas lo adopten como un valor propio, con que miden su "buena conducta". Lo que está en juego es la norma de la fidelidad, como en la de la virginidad, es el miedo a la sexualidad de las mujeres y la pérdida de control sobre las mismas. La virginidad es la condición *sine qua non* para garantizar que las mujeres no hayan pertenecido a nadie más que al esposo. Es la medida previa necesaria para hacer completa la norma de fidelidad. Lo que está en juego es el derecho de propiedad de los hombres sobre las mujeres y su honor, basado sobre la protección de este derecho.

Esta norma de fidelidad ha sido particularmente reforzada por la religión católica hasta llegar a equivaler a compartir la vida con un solo hombre hasta su muerte. El haberse comprometido a entregarse a un solo hombre ante dios, adquiere un significado vital para las sujetas de investigación que expresan una religiosidad fuerte y organizan sus vidas a partir de los dogmas religiosos. Como lo analizamos en el capítulo XI, el sentido mismo

de "ser viuda" en las sujetas q'eqchi'es se articula con serle fiel al esposo más allá de la muerte.

Por haberse comprometido ante dios a entregarse a un solo hombre, Doña Beatriz se niega a separarse de su marido aún cuando reconoce que la violencia que vive es insoportable. Su unión fue sellada por dios, sólo dios puede separarlos con la muerte. "Es un pecado delante de dios si te apartás con el hombre porque recibiste el casamiento de la cruz. Te comprometiste" (CH1-250506).

En estos contextos católicos donde se conjugan la explotación económica y mandatos de género muy rígidos, el valor de la fidelidad se convierte en dogma que organiza toda la vida de las mujeres. El compromiso de fidelidad que adquieren al unirse con un hombre, se vuelve una obligación de quedarse de por vida con el mismo y una prohibición de separarse, aún cuando la relación les provoque sufrimiento por la violencia que la atraviesa.

En cambio las prácticas de separación que revelan las historias de las mujeres en Chimaltenango y Huehuetenango ponen de manifiesto que existe un margen de re-interpretación personal de la norma de "entrega a un solo hombre". Doña María comparte el mismo marco de referencia normativo que las q'eqchi'es según el que "no es bueno comprometerse con varios hombres" o "no es bueno separarse". Sin embargo, en la práctica, decide no respetar estas normas a partir de necesidades y expectativas propias y a partir de la búsqueda de su bienestar. Así, respalda la decisión de su madre de separarse de su padre, pues no aportaba a los gastos de la casa. "Es justo digo yo, porque mi mamá sufría por nosotros" (CH12-230506). Luego decide volverse a unir con otro hombre, después de la muerte de su primer marido. Pues allí no había pecado, "porque dios sabe que él los separó". "Si se murió su marido, allí sí tiene derecho de buscar otro" (CH12-230506). Finalmente, toma la decisión de separarse de su segundo esposo porque la pegaba mucho. "Así le dije. Mejor si te vas. Aquí se acabó todo. Que me perdone dios pero me estaba martirizando mucho" (CH12-190606).

Doña María, así como lo hizo su madre, evalúa la validez de estas normas para su vida, en función de experiencias de vidas concretas y de poder vivir más feliz. Se abre posibilidades para sí misma. Es en esta búsqueda de felicidad que Doña Julia de la zona *chuj* de Huehuetenango, huye de cuatro relaciones violentas, para encontrar "el hombre de sus sueños".

6. Las relaciones sexuales en la pareja

a. La primera vez

En el momento de juntarse, sus madres u otras mujeres de la familia les explicaron que el servicio al esposo por el que habían sido adiestradas desde niñas, incluía algo desconocido hasta ahora: estar al servicio sexual del mismo. Por primera vez, las mujeres se enteraban de lo que "tenían" que

hacer con un hombre. La información transmitida era limitada a lo mínimo que tenían que saber: tenían que compartir la cama por la noche con este hombre. "Mi mamá y mi abuela hablaron conmigo. Me dieron consejo de cómo están los hombres y de que una se acuesta con su marido" (AV4-170506). La información estaba ceñida a su obligación como esposa. No se les explicó cómo se iban a dar las relaciones sexuales, ni las condiciones que permiten vivirlas con agrado, para proteger el valor de la inocencia sexual de la novia. Todos los consejos recibidos iban en la misma dirección: "te tienes que dejar agarrar". Ese es el único conocimiento que pudieron transmitir.

Ninguna de ellas tenía idea de lo que significaba "hacer eso". Por lo tanto, todas recuerdan las primeras relaciones sexuales con dolor, como experiencias traumáticas. Tenían mucho miedo frente a algo desconocido. Todas dicen haberse asustado la primera noche que "las agarraron".

Para evitar el primer encuentro coital, las mujeres utilizaron una variedad de estrategias. Doña Salomé cuenta que había mucho trabajo en la casa de la suegra y que se iba a dormir muy tarde, una vez que su esposo ya estaba dormido. Doña Dorotea se negó a dormir en la misma cama durante varias semanas, mientras doña Julia se iba a dormir con la hermana de su esposo hasta que el suegro descubrió la artimaña y le pegó con chicote para obligarla a acostarse con su esposo.

Muchas expresan la molestia y el enojo que sintieron después de esta primera vez. Sin que haya necesidad de ir muy lejos en el análisis, es difícil que una relación sexual resulte satisfactoria en condiciones de miedo, de desconocimiento de lo que pueda pasar y en caso de que el esposo no tome el cuidado de acercarse poco a poco al cuerpo de las mujeres, de acariciarlo, de darle confianza y erotizarlo. En general, las mujeres hablan que solamente "las agarraron".

Doña Carolina expresa su molestia: "Pues sí, lo sentí como una violación. Estaba muy enojada. Hasta le pegué yo, le pegué y le fui a dar la queja con su mamá. ¿Por qué me hizo así? Yo mejor me regreso a mi casa. Si me hubiera dicho así, entonces yo no me hubiera quedado" (CH4-130506).

Recalca doña Julia: "Sí lo sentí así. Porque le tenía miedo. Me dormía muy tarde. Y todas las tardes me sentía muy triste y muy molesta, porque ya entraba la noche y no me gustaba que me tocara" (HU11-280706).

En estas condiciones, la experiencia sexual toma la forma de una intrusión violenta que dos han podido nombrar con su nombre: violación.

b. La satisfacción: cumplir con su trabajo en una relación no violenta

La satisfacción en las relaciones sexuales depende mucho del marco afectivo en el que se dan. Si la relación establecida con el esposo es de respeto y de no violencia, las mujeres suelen hablar que les gusta "hacer eso", aunque no todos los días. Como lo plantea doña Julia, "algunas veces

deseamos y otras veces no deseamos estar con el hombre" (HU11-151007). La noción de "gusto" está asociada a una situación de satisfacción que resulta de un conjunto de experiencias vividas desde la no violencia y a su cumplimiento de rol de esposa. Como lo resume doña Carlota, "me gustó porque ya me había acostumbrado".

Las mujeres q'eqchi'es de la investigación ven las relaciones sexuales desde la óptica del destino. Lo reconocen como parte de "su trabajo". En un ejercicio donde tuvieron que identificar las partes que les gustaban de su cuerpo, las mujeres se rieron al hablar de su vagina, y comentaron que les gustaba porque trabajaba mucho (GM-AV-Q-170507). La satisfacción se produce por estar cumpliendo bien con lo que se espera de ella, articulado a un marco afectivo relativamente respetuoso. En este marco, algunas llegan a sentir "cosquillas" o a sentir rico. La experiencia sexual, para la mayoría, no está acompañada de mucha ternura. La intimidad compartida en la cama no tiene que ver con un momento de juego, de caricias, ni un tiempo de descubrimiento de la sexualidad de una o de la otra persona. "Sólo nos agarran" (HU11-151007). Forma parte de lo que las mujeres tienen que cumplir para no tener problemas con el esposo. Se enmarca en el deber y la obligatoriedad como principios alrededor de los que se establecen las uniones conyugales. Considerando que forma parte de la normalidad, de las cosas que hay que hacer, la mayoría no lo vive con dolor, sino como un estado de cosas, algo que "es", simplemente.

c. El valor positivo de la sexualidad: la reproducción

Patricia Castañeda nos aporta un elemento de reflexión que puede arrojar luz sobre el análisis de las relaciones sexuales en las comunidades mayas donde se realizó la investigación. "Tratar de buscar definiciones o vivencias del deseo y del placer en las mujeres nauzontecas puede significar que tratamos de ver su sexualidad a través de nuestra concepción del mundo, de nuestra ideología sexual en la cual ambos conceptos figuran como valores fundamentales del ideal de vivencia sexual" (144).

El deseo y el placer sexual forman parte de "la ética sexual del silencio". Sólo pudimos recoger algunas menciones tangenciales en algunos grupos de reflexión. Pero sobre ello, no se habla.

Cuando las mujeres hablan de "mujeres que les gusta hacer cosas con los hombres", se refieren más bien a "mujeres malas", "mujeres indecentes", es decir a mujeres transgresoras que se permiten experimentar placer, cuya figura simbólica se resume en la "puta". De allí, subyace la asociación del placer y gozo sexual con algo "malo", reservado para las "mujeres malas". Aunque lo experimenten, las mujeres no pueden hablar de ello y tienen que negarlo para preservar la apariencia de inocencia y no ser tildadas de prostitutas. Esta moral sexual parece ser bastante similar entre todos los grupos mayas del país. Hablando de las kaqchikeles de Comalapa, Emma Chirix plantea que: "se les inculca un comportamiento correcto que debe testimoniar

el pudor en todos los niveles. Por eso mismo, se le niega su iniciativa y su creatividad en las relaciones sexuales. Ella no debe decirle al hombre qué le gusta (...) porque será señalada como prostituta" (2006: 158).

Una de las promotoras del equipo, una mujer kaqchikel, madre soltera, explicaba en una sesión de formación, cómo su esposo había reaccionado el día que se había atrevido a decirle que no le gustaba algo que le estaba haciendo en la relación sexual. Su respuesta fue particularmente violenta, propulsándola contra la pared y preguntándole que si era puta como para decirle cómo tenía que hacer. Este ejemplo ilustra perfectamente que socialmente es vedado saber del sexo y tener placer. Esta prohibición les fue transmitida desde niñas a todas a partir de la pedagogía del silencio y del tabú. Los hombres son los que tienen licencia para hablar de ello y experimentar el sexo. Son los maestros, los que enseñan a las mujeres en qué consisten las relaciones sexuales. Como lo manifiesta Doña Julia "no, no sabía nada. Sólo pensé que iba a estar con él, pensé que nada más era para acompañarlo. Él me enseñó a compartir la cama" (HU11-280706). Eso es lo que aprendieron a lo largo de todo el proceso de entrenamiento para ser una "buena" mujer.

El recurso ideológico utilizado por la cultura es que la "sexualidad" en sí, fuera del matrimonio, es "mala". El sexo en la población maya es visto como "sucio". Es pecado. Emma Chirix plantea que en la cultura kaqchikel la conducta sexual adecuada es regida por el concepto de "pecado" (2006: 148). Wilson y Cabarrús evidencian lo mismo en sus estudios antropológicos sobre la cultura q'eqchi'. El sexo está asociado al mundo de la impureza. En los ritos de abstinencia que existen antes de sembrar el maíz, se puede observar esta noción de "impureza" vinculada al sexo. Se prohíbe a la pareja tener relaciones sexuales durante treinta días antes de sembrar el maíz. Tener sexo en este periodo es "pecado". Este periodo de abstinencia simboliza un periodo de purificación necesaria para garantizar una buena cosecha.

Sin embargo, "este concepto de pecado habría que profundizarlo con pinzas. ¿El sentido de pecado en la cosmovisión maya es lo mismo que en el pensamiento judeo-cristiano?" (Chirix, 2006: 148). En efecto, según estudios antropológicos realizados acerca de poblaciones indígenas pre-hispánicas, el placer no era condenable. La pregunta que nos formulamos es si lo era para las mujeres o no. Sin tener muchos elementos para saber cómo se vivía la sexualidad antes de la conquista, y sin poder afirmar tan tajantemente que "fue a través del cristianismo que (...) lo puro fue transformado en impuro", y que "desde entonces muchas familias viven la sexualidad como pecado" (Ibíd.), es evidente que la iglesia católica es la institución que más empeño ha puesto para convertir a las mujeres y a su sexualidad en el símbolo del pecado original. Allí radica la colonización del imaginario maya por el pensamiento judeo-cristiano. La iglesia católica ha invertido gran cantidad de esfuerzos por adoctrinar el cuerpo de las mujeres y por controlar su sexualidad: entre santas y pecadoras. Las mujeres siempre serán hijas de Eva,

encarnación de la tentación y del peligro incontrolable, a menos que sigan los preceptos establecidos por la Virgen María.

El mito de la Virgen María refuerza el ideal a seguir. Lo que nos enseña el mito es que las mujeres alcanzamos la sublimación a través de la procreación. El dar vida a otros es la esencia que explica nuestra existencia en este planeta. Es lo que nos da un lugar sagrado en este mundo. El sentido de ser mujer es ser madre, papel a través del que se nos sacraliza. "De allí, subyace la idea de que el valor de las mujeres y su ser sagrado está subsumido en su capacidad a dar a luz, a dar vida a otra persona. Una mujer no puede ser completa sin tener hijos, sin ser madre. Es su naturaleza y su obligación social. No tiene valor intrínseco por ser humana, sino porque es un 'cuerpo-para-otros'. Lo anterior se ilustra cotidianamente con las posturas de la iglesia y de los sacerdotes en contra del aborto, aún en casos de violación. La vida de las mujeres no vale en sí. Vale en cuanto pueden tener hijos e hijas" (Yolanda Aguilar y Amandine Fulchiron, 2005: 27).

Además este mito remite a una procreación sin pecado, es decir sin coito. Se le despoja de toda posibilidad erótica a través de la procreación sin sexo. De esta manera, se resalta la pureza de María y con ella, de todas las mujeres que no se aproximan al sexo. La impureza de la sexualidad está lavada por la finalidad de la procreación. Como lo subraya Marcela Lagarde: "La sacralidad del cuerpo de las mujeres se debe así a la maternidad del hijo de Dios y de los hombres, y a la exclusión del pecado mediante el interdicto de su capacidad erótica, sensual, cognoscitiva y de goce" (1997: 205).

El mito de la Virgen María consagra el tabú de la sexualidad femenina y enmarca ésta en la única finalidad tolerable: la reproducción. Estos mitos tienen la función social de nutrir el imaginario a través del que las personas interpretan la realidad. Son marcos explicativos de la "naturalidad de las cosas" que sirven de referencia para definir las expectativas que cada una tiene en la vida y sus modelos de comportamiento.

La promesa de sublimación de su rol social a través de la maternidad es la que articula la vivencia de la sexualidad de las mujeres que participaron en la investigación. Difícilmente podemos entender la resignación y pasividad con la que viven sus relaciones sexuales definidas desde el proveer satisfacción a los hombres, si no lo asociamos con esta promesa. La maternidad es el eje articulador de la construcción de las identidades de las mujeres. Es la justificación de su existencia social. Si no, ¿para qué son mujeres?

Por lo tanto, la satisfacción de la relación sexual se ubica allí, en poder existir socialmente como madres. Cumplir con lo que se espera de ellas en la comunidad, ser reproductoras y darle hijos a su esposo, les garantiza un cierto reconocimiento social. La sexualidad se convierte en el medio para la reproducción. La sexualidad es positiva en cuanto desemboca en la maternidad y no se convierte un fin en sí mismo para el desarrollo propio. La única sexualidad femenina aceptada es la que se ejerce dentro del marco del matrimonio o de la unión consagrada por leyes civiles o costumbres

mayas, que garantiza institucionalmente la propiedad de los hombres sobre sus hijos y, a través de ellos, sobre la esposa.

Es desde esta concepción de la sexualidad, que han interiorizado como la única verdad posible, que muchas de las sujetas de investigación afirman que ahora las niñas se "están perdiendo" en la escuela. Desde esta óptica, cualquier forma de educación sexual no es concebible en cuanto propone desvincular la sexualidad de la procreación y quita a los varones el poder del conocimiento sobre la sexualidad de las mujeres. Con respecto a las mujeres náhuatl, Patricia Castañeda observa de igual manera que: "esta resistencia va más allá de la aceptación o rechazo de una ideología sexual: remite a una transformación radical de la posición social de las mujeres basada en la maternidad" (1993: 147).

d. "Buscando el erotismo me encontré con la violencia"[16]

La obligatoriedad de las relaciones sexuales en el matrimonio se da de la misma manera en la vida de las mujeres de Chimaltenango y de Huehuetenango. Sin embargo, por su entorno caracterizado por una práctica sexual menos rígida, y por sus experiencias de participación durante años en Mamá Maquín, estas mujeres empiezan a cuestionar su "normalidad" y las manifestaciones de dominación de los hombres sobre ellas.

Doña Carolina exclama: "no, no me gustó porque él solito me manda a mí" (CH4-130506). Evidencian en las discusiones de grupos que los hombres siempre quieren y que ellas están cansadas después de una larga jornada de trabajo doméstico. Explican que los hombres nunca toman en cuenta si están enfermas o si están cansadas. Ellos deciden cuándo y cómo las agarran. No las respetan. En el mismo sentido, Doña Julia cuenta que nunca le gustó que la tocara. Pero su esposo la abrazaba y la obligaba. "Yo gritaba y lloraba. Él me metía un pañuelo en la boca. Yo... ¡cómo le pegaba! Una vez me fui a quejar a la casa de mis papás" (HU11-280706).

Aún cuando se quejan de la manera como los hombres tienen relaciones sexuales con ellas, admiten que de todos modos "lo tiene que hacer una", por miedo a enfrentar conflictos y violencia en la pareja. Las mujeres han utilizado varias estrategias de resistencia para no tener relaciones sexuales. El ejemplo más común es que decidan dormir con los niños pequeños o con las hijas, para no ser molestadas. Otras argumentan problemas de salud. El embarazo también es una manera de evitar relaciones sexuales. La comadrona es muchas veces una aliada para explicar a los esposos que a los seis meses ya no tienen que molestar a sus esposas por riesgo a matar al bebe. Después del parto, se les aconseja también respetar la tradición de la cuarentena para que descanse la madre. Las mujeres valoran éstos como meses de tranquilidad y descanso en los que la exigencia sexual de los maridos disminuye. A los seis meses de embarazo, doña Julia pidió a su esposo que no le tocara más y

16. Emma Chirix, 2006, p.215.

que fuera a dormir aparte. Su esposo se rió y no le hizo caso. Intentó varias veces molestarla. Cada vez doña Julia se negaba, y cada vez su esposo la pegaba como castigo por no obedecerle... hasta que fue a quejarse con su suegro, por consejo de la comadrona. A partir del momento que el suegro le llamó la atención al esposo, "se buscó otra mujer. Tuvo cuatro mujeres el tiempo que estuve embarazada" (HU11-280706).

Cuando una mujer empieza a resistirse o a decir que no quiere, inmediatamente el esposo sospecha que es porque tiene otro. Doña Julia cuenta que "antes no nos preguntaban si queríamos o no, nos golpeaban, nos daban manadas. Antes mi esposo me hizo todo eso y cuando no quiero me dice: talvez cometiste un error por eso no quieres estar conmigo, talvez aparte tenés a tu esposo, otro hombre con quien te acuestas, por eso es que no quieres estar conmigo" (HU11-51006). El decir "no" implica cuestionar el derecho de propiedad que sienten los hombres sobre las mujeres, a partir del que construyeron su identidad masculina. Cuestiona el centro de su virilidad y de su poder. Recurren al pretexto de la sospecha de infidelidad para justificar su necesidad de demostrar quiénes mandan a través del uso de violencia. La sospecha de infidelidad se convierte en una estrategia de poder para controlar a las mujeres. Así, el miedo a ser convertidas en "mujeres infieles", con los costos que implica para sus vidas, pesa como una espada de Damocles sobre la posibilidad de decidir. Funciona permanentemente como un mecanismo muy potente que limita la capacidad de toma de decisión sobre su sexualidad, cuerpo y vida propia.

De todos los relatos, se infiere que la violencia sexual en la pareja es mucho más común de lo que se habla. Sin embargo, todas las muestras de desacuerdo o de rebeldía frente a esta situación de violencia se ven truncadas por la misma respuesta de resignación: "así es la vida de nosotras las mujeres". Cuando intentan encontrar apoyo con sus padres, y en particular con sus madres, se cierra toda discusión posible con esta frase "para eso te juntás...si no te dormís con él...entonces ¿qué ganancias tiene él con vos?" (HU11-280706). Aunque resulte ser una experiencia dolorosa para todas las mujeres, y lo fue para sus madres, lo que importa es que sea una experiencia de "ganancia" para los esposos. No se vislumbran posibilidades de cambiar estas relaciones violentas y de dominio en la sexualidad. De esta manera, se normaliza la violencia sexual en la pareja, y se invisibiliza como violencia. Se vuelve solamente sexo. Es la ilustración más perfecta de la expropiación de nuestros cuerpos: no cuenta cómo lo vivimos las mujeres, sino cómo lo desean hacer los hombres.

Las violaciones durante la guerra no se dieron en el vacío ideológico. Se sustentaron en esta moral sexual y en todos los imaginarios que produce ésta alrededor de la violación. Por eso las mujeres violadas durante la guerra fueron estigmatizadas por haber tenido sexo con otros hombres. La violación no se ve como un ataque a la integridad y libertad sexual de las mujeres. Se ve como sexo.

Por tener los mismos esquemas de referencia, el ejército utilizó la violación como arma de guerra para humillar y demostrar poder sobre los hombres sospechosos de estar involucrados en la guerrilla. El uso de la violación estaba dirigido a tocar el centro del honor y del poder de estos hombres, que radica en detentar la propiedad sexual exclusiva sobre sus mujeres. En esta ideología sexual patriarcal, la violación significa "la profanación de una propiedad, la predación de un bien y el honor del hombre (enemigo) puesto en entredicho, no el de la mujer." (Brigitte Terrason, 2003: 323)

e. La realidad de la violencia y relaciones de dominación en la pareja

> *Cuando uno se casa, piensa como que uno va a ser más feliz. Pero no. Hay dolores, hay enfermedades, hay desprecio. (CH1-270706)*
>
> *Y ese hombre sólo tomando licor se mantiene. Y para que me compre comida me entregué a él. Para que me compre ropa. Y al final de nada se hizo responsable. Sólo seguía él a otras mujeres y me pegaba él mucho. (HU11-210606)*

La brecha entre la felicidad prometida y la realidad de las relaciones entre cónyuges, es seguramente la contradicción existencial más fuerte y el dolor más grande al que se tienen que enfrentar las mujeres a lo largo de su vida conyugal. Los relatos de violencia ejercida contra ellas en sus vidas son omnipresentes.

La violencia ejercida por los hombres sobre las mujeres en la conyugalidad adopta múltiples facetas. Ya evidenciamos la violencia sexual. Muchas viven violencia económica. Algunos esposos se niegan a aportar la parte que les corresponde para cubrir los gastos de la casa, dejando a las mujeres la responsabilidad de mantener a los hijos y al mismo esposo. De las siete mujeres casadas de las historias de vida, cuatro hablan de la irresponsabilidad económica de sus cónyuges. Estos por lo general se gastan el poco dinero que ganan en bebidas alcohólicas y luego dependen del trabajo reproductivo de las mujeres para comer. Doña Julia se indigna: "Mi marido que dejé, puro borracho se mantiene y me mantuvo también a puros golpes. Parezco un animal para él. Fui a sufrir con él en las fincas. Acaso que a trabajar vino, ¡a tomar trago vino! Ya cuando me pagan, ni un centavo me da. Él gasta el dinero en su trago. Y yo deseo comer algo. Pero lo aguanto, porque no tengo" (HU11-210606).

Frente a esta situación, doña María empezó a negociar los términos del servicio que ella estaba dispuesta a darle a su segundo esposo. Le pidió que él comprara y trajera la comida que quería que le cocinara, pero que no iba a aceptar que se convirtiera en una carga económica más, aparte del mantenimiento de los hijos e hijas que ella asumía sola. La irresponsabilidad económica de los esposos es una de las razones mas fuertes esgrimidas por las viudas para no volverse a unir. Mencionan además el miedo a los

conflictos que podría traer en la pareja el hecho de que el segundo esposo no asumiera los gastos de los hijos que tuvieron con el primero. Doña Dorotea, viuda q'eqchi' que se volvió a unir después de la desaparición de su marido, cuenta que "siempre hemos encontrado problemas con mi segundo marido, porque mis hijos a veces no tienen comida y mi segundo marido decía que no tenía hijos que mantener" (AV7-130606).

Así, experiencias previas de lo que les pasó a ellas, a sus madres o que les pasaron a otras les sirven de referencia para decidir no juntarse de nuevo. Doña Carolina explica: "no me volví a unir porque vi a las que se volvieron a casar. Los hombres empezaron a tomar trago y a los niños que llevaban les sacó. Se quedaron abandonados los hijos y las mujeres lloraban" (CH4-220206).

Pero lo que más peso adquiere en los relatos es la violencia física. La violencia física nunca viene sola. Está siempre asociada con otros tipos de maltratos como los psicológicos y económicos. La acompañan en general maltratos verbales dirigidos a ningunear y humillar a las mujeres: "sos una inútil", "sos una sinvergüenza", "perra", "puta"... un desprecio cotidiano, que por ser sistemático, puede hacer un nudo en el interior de las mujeres y provocar un fuerte sentimiento de inutilidad, de haber fracasado como esposa, refirmándose en una situación de inferioridad. Las que no tienen otros referentes desde los que leer estas situaciones de violencia, las que nunca se involucraron en organizaciones de mujeres se llegan a responsabilizar a sí mismas y pensar que la violencia es merecida. Lo ven como un problema personal y al final, justifican la violencia utilizada por el marido.

Las situaciones que catalizan la violencia son múltiples. Los "delitos" que cometieron las mujeres para merecer castigo están vinculados a las tareas domésticas porque las tortillas no están calientes, porque la casa no está bastante limpia, porque los niños están sucios – y al haber salido a la calle. "Hay veces estoy trabajando, estoy tejiendo petate, cuando viene mi esposo. Entonces no tengo leña y no se cose bien mi fríjol. Y él llega con patadas o manadas en mi cabeza o en mi cara o en mi ojo, puro hinchado" (HU11-280706). Muchas veces también la violencia se da porque el esposo vino enojado o cansado y "necesitaba desahogarse" sobre alguien. Aún cuando las mujeres dirigen todos sus esfuerzos a servirle bien, sus relatos evidencian que siempre existe algún pretexto que provoca el enojo del esposo. La violencia se da de manera "gratis" contra las mujeres para someterlas y mantenerlas a través del miedo en una situación de subordinación. La violencia funciona como una pedagogía para recordarles permanentemente su condición de inferioridad y vulnerabilidad. En la acepción común, sirve para recordarles "quién manda".

La violencia evidencia las relaciones de poder que ejercen los hombres sobre las mujeres en las comunidades mayas, al igual que en todas las culturas patriarcales del mundo. Es la consecuencia inherente a este sistema que define el sexo masculino como superior y el sexo femenino como inferior.

Las mujeres en los grupos lo expresan de esta manera: "tal vez los hombres piensan que nosotras no servimos para nada. Pero no es así porque por medio de nosotros nacen los hombres (...) Ellos piensan que tienen más poder y más derechos que nosotras. Pero nosotras sabemos que no es cierto, que tenemos los mismos derechos, los mismos que ellos" (GM-AV-Q-280207).

El alcoholismo es uno de los factores más mencionados por las mujeres asociados a la violencia. Sin decir que el alcohol es la causa, sus relatos evidencian que es un factor que la propicia. Doña Beatriz nos compartía que "me pega pues cuando chupa. Él me pega y me maltrata. Es puro fuego atrás de uno cuando está bolo. Se siente una con dolor todo el tiempo. Y la pena cuando uno viene esperando otra vez" (CH1-270706). Socialmente, es también una manera de justificar el estado "anormal" del esposo y así exonerarlos de responsabilidad en sus actos violentos.

Una de las causas más mencionadas es que el esposo "es celoso". Tener un marido celoso es un eufemismo para caracterizar un esposo violento. Encontramos muchos eufemismos de este tipo en el discurso para designar a un esposo violento: "es muy delicado", "es enojado", "pelea a veces"... Todos estos adjetivos tienden a minimizar la violencia que las mujeres viven en su casa y normalizarla. Las expresiones como "él es celoso" o "es delicado" representan a la par de ser alcohólico, una justificación social de la violencia. Se justifica la violencia del marido porque "él es así... ¿qué le vamos a hacer?" Es su naturaleza.

Existen múltiples mitos y discursos que normalizan y justifican la violencia. Lo propio de la ideología patriarcal es difundir discursos y representaciones de la realidad que permiten justificar la opresión de las mujeres. Uno de los recursos ideológicos más peligrosos para las mujeres es que las conviertan en "mujeres malas". Y una mujer se convierte en "mujer mala" en cuanto se sospecha que ella no está siguiendo los códigos de conducta sexual establecidos.

Los problemas de violencia más brutal surgen cuando los esposos empiezan a dudar de la fidelidad de sus esposas. Y como vimos anteriormente, la participación de las mujeres fuera del cerco de la casa es sospechosa. Todas las casadas que participan en los grupos relatan cómo han tenido que enfrentar la violencia de su marido para abrir brecha en su cautiverio y poder participar en reuniones de los comités comunitarios, trabajar fuera de la casa u organizarse. La violencia es reconocida como el freno mayor a cualquier participación en el ámbito público. Doña Dorotea nos contaba que con su primer esposo no podía salir porque "era bien celoso y me decía que estoy buscando otros hombres" (AV7-221006).

Doña Beatriz tiene la misma experiencia. Desde el primer día la celaba. "Uno dice que ya no puedes hablar con uno. Ya no puedes salir solita porque estás casada con él. Uno mira celos. Es como que él piensa que uno sale y ya va a hablar con otro hombre" (CH12-270706). Pero no bastaba que Doña Dorotea se quedara encerrada en casa para que desparezcan los celos. "Cuando

nacieron mis dos hijos, él decía que no eran de él. Por eso tuvimos muchos problemas" (AV7-221006). Doña Dorotea ilustra con su historia el miedo que algunos esposos tienen a perder el control sobre su esposa, llevando a un extremo absurdo la sospecha de infidelidad. Ni la violencia ejercida, ni el encerrar a su esposa en casa, le permitía garantizar un total control sobre su sexualidad. Al fin y al cabo, aún con todos los mecanismos de dominación posible, nunca las mujeres podrán ser absolutamente de ellos. Esa es la rabia que está en el centro de toda la violencia contra las mujeres.

Por este mismo sentimiento de propiedad, la violencia que los esposos ejercen contra las que fueron violadas durante la guerra es brutal. Les responsabilizan de "haber sido mujer de otro", de haber sido "casera del ejército" o "mujer de guerrillero". Les responsabilizan de haber tenido relaciones extra-conyugales, de haberles sido infieles. Lo que les indigna y les duele profundamente, no es tanto el ataque brutal a la integridad física y sexual de sus esposas, como la pérdida del derecho a propiedad y por lo tanto, la pérdida de poder frente a otros hombres.

f. Las estrategias de las mujeres frente a la violencia

Frente a esta violencia que reviste desde formas muy sutiles de humillación hasta la violencia física y sexual más brutal, las mujeres han asumido diferentes actitudes en función de los recursos que cada una tiene. Doña Beatriz decidió aguantar la violencia cotidiana ejercida por su esposo, aún cuando sus hijas le han dicho varias veces que se separe. En su decisión pesa el valor judeocristiano del sacrificio y del dolor que se les pide a las "buenas mujeres". Las mujeres deben "aguantar" la violencia, y no separarse. Su madre se lo recuerda cada vez que emite la idea de separase. "Nunca dije me aparto con él porque mi mama me regaña. Me dice no es tan fácil. Vos te casaste, y hasta recibiste el compromiso de la cruz. Es un pecado ante Dios si te apartas con el hombre" (CH1-250506).

Para Doña Dorotea y Doña Carlota, viudas q'eqchi'es, también es pecado separarse. Sin embargo, decidieron no tolerar más la violencia física por parte de su esposo. Desde su condición de género subordinada, recurrieron al poder de su padre, con quien tenían una relación de protección cuando se dieron las primeras manifestaciones de violencia al inicio de la relación conyugal. Según ambas, la intervención del padre fue suficiente para poner fin a la violencia física. Eso comprobaría lo que Graciela Freyermuth revela en su investigación con mujeres indígenas de Chenalhó. Según ella, "la estrategia y el apoyo familiar que la mujer obtenga en la primera escena violenta son definitorios en la relación posterior" (2003: 255).

Doña Dorotea no acepta que nadie más que su padre le pegue. Pues ella ha escuchado "en la palabra de dios que no es bueno que un esposo maltrate a su esposa", y que "la mujer no se tiene que dejar" (AV7-190406). Con esta conciencia de dignidad, fortalecida por una re-interpretación personal del discurso religioso, se ha negado toda su vida a tolerar la violencia de sus

esposos. Afirma que nunca ha dejado que la peguen. Sin embargo, tuvo que enfrentar conflictos permanentes provocados por los celos de ambos. Es interesante resaltar la estrategia que utilizó para disminuir los mismos, y darles una garantía de su fidelidad. Les propuso casarse ante dios. La iglesia católica y dios se volvían así los garantes institucionales de que se iba a entregar a un solo hombre toda la vida. El primer esposo, que el ejército desapareció durante la guerra, siempre despreció la propuesta. La estrategia parece haber funcionado, sin embargo, con el segundo, con el que se unió después de haber tenido que servir seis años en el destacamento militar. Éste la maltrataba y humillaba por "haber sido casera del ejército". Cuenta: "Yo vi a mi segundo marido que le gustaba tomar mucho, y me pegaba. (...) Yo le dije por qué llegaste a pedirme si sabías que soy casera de los ejércitos. Por eso le dije que nos pudiéramos casar (...) Y hasta que nos casamos dejamos de pelear". (AV7-221006)

Al contrario, doña María y doña Julia decidieron separarse, y no aguantar más la tiranía. "Yo ya estoy aburrida, me pega mucho. Es celoso. Entonces yo le dije que andá con tu mujer, andá, yo me quedo en casa. Así le dije. Mejor si te vas. Aquí se acabó todo". (CH12-190606). Existe un espacio para pensar sus decisiones a partir de experiencias cotidianas concretas y no sólo a partir de dogmas. La separación viene a ser una decisión necesaria para poder vivir bien, sana y feliz, frente a la violencia cotidiana ejercida por su marido. Además de este margen de autonomía que existe en Chimaltenango y Huehuetenango que no se encuentra en el Valle del Polochic, es importante subrayar el rol de las madres como referentes que rompieron con el dogma de la unión conyugal eterna. Doña María tenía el ejemplo previo de su madre que se había separado de su padre porque no cumplía con su papel de proveedor. "No sé que problemas tuvieron, por el gasto que no daba mi papá, entonces mi mamá se buscó otro relevo. Es justo digo yo porque mi mamá sufría por nosotros" (CH12-230506).

Doña Julia huyó cuatro veces de la violencia que vivía con sus diferentes esposos hasta que encontró "el hombre de sus sueños". La brutalidad de la violencia era tal que le ocasionó la pérdida de uno de sus hijos y en varias ocasiones, hubiera podido costarle la vida. En cada decisión de separación contó con el apoyo de su madre, de otras mujeres de su familia y de vecinas, con la idea de que iba a encontrar otro hombre que la iba a querer. Su madre le aconsejaba: "vas a ir a dejar a tu marido allí donde lo fuiste a traer, porque yo no quiero que te mate a vos (...) dios sabe cómo te va a buscar otro". Otra señora con la que trabajaba en una finca le preguntaba: "Por qué no te salís de la mano de éste, te va a matar este hombre. (...) Tal vez hay otro que va a querer a vos" (HU11-1.11.04). Los relatos de doña Julia ponen de manifiesto que para ella y para su madre, lo importante de una relación de conyugalidad no radica en que se haya casado bien. Haber sido entregada por su padre, según la costumbre de la pedida contra dote, a diferentes hombres más bien representó un obstáculo para encontrar uno que la "quisiera". El

"querer" en la historia de doña Julia parece tener una importancia central. Es la condición, según ella, a partir de la que se debería elegir su cónyuge antes de casarse. Para ella "ese querer", debe traducirse en tener comida, en que el esposo le compre ropa y la trate con "cariño". Así le da sentido a la conyugalidad en función de lo que quiere encontrar en la relación y no en función de normas sociales o religiosas impuestas. Por esta razón, pudo separarse y poner un límite a la violencia desenfrenada que vivía. Por esta misma razón, vivió con la ilusión de encontrar un hombre que la quisiera realmente: "el hombre de sus sueños", en sus propias palabras.

De lo anterior se puede inferir que la violencia contra las mujeres rurales mayas ejercida por su marido, al igual que en muchas otras culturas, es más una regla que una excepción. Esta regla la conocen muy bien las que estuvieron casadas. Y por eso, muchas de las viudas que perdieron a sus esposos durante la guerra, eligieron no volverse a unir. A la pregunta de porqué no se volvieron a casar las tres viudas, no unidas, que participaron en la investigación contestaron al igual que Doña Carolina: "Muchos dijeron así. Pero yo pensé solo voy a buscar otro y van a venir otros niños. Si toma licor me va a pegar. Mejor así. (...) ¿Para qué? Mejor estoy en mi casa, aunque no tenga que comer. Pero nadie me va a levantar la mano" (CH4-220206). La experiencia previa de una relación violenta sirve de lección aprendida para negociar los términos de una nueva relación o decidir no establecer nuevas uniones.

Independientemente que hayan decidido "aguantar" la violencia y demostrar que son buenas mujeres o hayan tomado la decisión de librarse mediante la separación, esas son decisiones que cada una toma sola, en función de sus historias, recursos y apoyos con los que cuenta. Desde que organizaciones de mujeres mayas empezaron a conformarse y a educar a mujeres en los años noventa, las sujetas de investigación reconocen que "ahora conocen sus derechos" y pueden enfrentar la violencia con nuevas herramientas. "Gracias a dios que por varias reuniones me han valorizado. Poco a poco agarré el valor, así ya pude defenderme un poco delante de él. Ya puedo reclamar un poco las cosas, las cosas que no deberían de ser así. No como antes, como puro gato agachado frente al chucho" (CH1-270706).

La labor del movimiento de mujeres para sensibilizar a la opinión pública así como las instituciones del Estado en torno a la problemática de la violencia "intrafamiliar", ha permitido sacar del ámbito familiar esta práctica cotidiana y ubicarla como un problema social y político. Las mujeres que acompañamos tienen conciencia que es una práctica que no tienen por qué "aguantar", que es un delito y que lo pueden denunciar; en oposición con la violencia sexual que sigue atrapada en el ámbito de lo íntimo, secreto y de la culpa. Saben además que cuentan con algunos apoyos de instituciones del Estado como la Defensoría de la Mujer Indígena y de organizaciones

de mujeres como Mamá Maquín o CONAVIGUA[17] para acompañarlas en el proceso de denuncia. En el área q'eqchi', destaca también el papel que juega la Defensoría q'eqchi'.

En algunos casos, es la madre o una vecina que se solidariza con la mujer que fue violentada y la acompaña en todo el proceso de denuncia. En ninguno de los casos relatados, las autoridades comunitarias tomaron cartas en el asunto ni aplicaron sanciones consuetudinarias a la misma. En caso de que las mujeres denuncien ante un juez, se tienen que enfrentar solas a un sistema que las re-victimiza y expulsa sus expedientes por la resistencia de los jueces a aplicar la ley en estos casos. Las víctimas de violencia, en vez de encontrar escucha y apoyo en los operadores de justicia, se confrontan a una serie de burlas o de presiones que buscan que desestimen la denuncia. Graciela Freyermuth, apunta a la misma conclusión: "independientemente del tipo de violencia que se ejerza contra la mujer, sea física, emocional o por negligencia, y de la forma en que sea valorada por la sociedad, no es sancionada nunca por las autoridades, por los familiares, ni por la comunidad" (2003: 258).

La ineficacia del sistema de justicia y los prejuicios milenarios a partir de los que se juzga los casos de violencia contra las mujeres se combinan para legitimar socialmente y fomentar esta violencia, a la vez que la institucionalizan, dejando muchas veces solas a las víctimas de violencia frente a su agresor.

E.
SER ANCIANA

Dejar de menstruar implica dejar de ser mujer con el significado sexual y reproductivo que tiene. La menopausia marca además el paso de la etapa de adultez a la etapa de la vejez. Para muchas es un alivio, en cuanto ya no corren riesgo de embarazarse, además porque ya no son consideradas como seres "sexuales". Se vuelven "asexuales". Se asume que al perder su capacidad reproductiva, pierden la capacidad sexual.

Los significados sexuales que operaban sobre sus cuerpos por tener la capacidad de procrear y por ende de tener relaciones coitales, dejan de tener importancia. Dejan el mundo de la impureza para entrar en el mundo de la pureza. Ya no representan peligro para las otras mujeres de la comunidad. En este sentido, es interesante destacar que las sujetas de la investigación identifican que las críticas que recibían de sus vecinas por ser "quita-maridos", cesaron porque "ahora somos ancianas".

Igual que para las mujeres nahuas, parece que la interrupción de la menstruación va aparejada con la suspensión de las relaciones sexuales

17. Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala

en el caso de las sujetas de investigación (Patricia Castañeda, 1993: 112). Al hablar de la insistencia de los hombres para tener relaciones sexuales, las ancianas relatan que ya no les molesta su esposo, "porque ya somos grandes". Doña Julia cuenta que "ya casi no pensamos en eso. Eso sucedía cuando éramos jóvenes, pero ahora ya no. Cuando sabe que estoy enferma, él duerme aparte. Como ya somos un poco grandes, ya no dormimos juntos. Ahora me respeta" (HU11-51006).

Por otra parte, liberadas de sus obligaciones de garantizar la reproducción del grupo, las ancianas se pueden dedicar a actividades sociales en la comunidad. En este sentido, es importante notar que la mayoría de las que participaron en esta investigación ya se consideran ancianas por tener cincuenta años o más. Como lo señala Meillassoux, "la mujer menopaúsica y abuela (...) queda liberada de esas obligaciones y se desarrolla socialmente, adquiere una autoridad que le era negada en tanto esposa y madre (...): es al perder sus capacidades fisiológicas de reproducción que es susceptible de adquirir las capacidades sociales" (citada en Castañeda: 113).

Marta Cardona observa el mismo fenómeno en la población yukuna de la Amazonía colombiana. Las mujeres yukunas pueden adentrarse en el chamanismo, espacio de conocimiento y de poder reservado a los hombres, a partir de que dejen de menstruar y por lo tanto, se despojen de su capacidad reproductiva. Sólo a partir del momento que dejan simbólicamente el espacio femenino pueden tener acceso a algunos ámbitos simbólicos de lo masculino asociados a saberes y poderes de toma de decisión en la comunidad (en Patricia Tovar Rojas, Ed., 2003: 386-387).

En las comunidades mayas donde se realizó la investigación, pudimos observar también que por el reconocimiento de su sabiduría y sus experiencias, muchas ancianas sirven de referencia y de consejeras para otras mujeres. Se convierten en las personas que más conocimiento tiene en torno a las costumbres y, por lo tanto, sirven de guías para otras. Como transmisoras de estas prácticas ancestrales, consideran que tienen un papel fundamental que jugar para trasladar estos conocimientos a las otras generaciones. Aunque percibe que a las generaciones jóvenes ya no les interesa practicar las ceremonias mayas, Doña Dorotea se siente responsable de que no se pierda la costumbre: "Mi hija ya sabe y ya lo hace porque se dio cuenta de que yo siempre hago ceremonia. No perdió la costumbre que tenemos. Y también quiero enseñar a mis nietos, pero todavía están pequeños". (AV7-90806)

Ser anciana no siempre implica ser reconocida y respetada. En situaciones de extrema pobreza puede también conllevar gran desprotección y vulnerabilidad, en particular para las viudas. Muchas están abandonadas por sus hijos. Los relatos de las mujeres están cargados de sentimiento de ingratitud. "Ya no agradecen los muchachos". "Lo pagaban mal a uno. Ya no se acuerdan". Doña Dorotea evidencia el sentimiento de tristeza que muchas han expresado en los grupos cuando, después de años de haber trabajado duro para mantener a sus hijos solas, estos las han abandonado

y no están cuando los necesitan. "A veces me enfermo y mis hijos no vienen a visitarme. Yo me siento triste cuando no se preocupan por mí (...) yo recuerdo cuando crecieron: querían dinero, ropa y alimentación. Todo eso recuerdo cuando no vienen a visitarme. Yo sufría por ellos cuando se quedaron solos" (AV7-170506).

Se quedan solas en su casa, cuando tienen la suerte de haber heredado la casa de su esposo. Esto les deja en una situación de gran vulnerabilidad frente a todo tipo de abusos. En el transcurso de la investigación, tuvimos la oportunidad de darnos cuenta de ello. Las autoridades de una comunidad q'eqchi', intentaron desalojar a una viuda anciana del grupo con lujo de intimidaciones y agresiones verbales, bajo la presión de vecinos que querían su tierra y el lote donde había vivido más de 25 años. Invadían sistemáticamente su lote, hostigándola y amenazándola que la iban a sacar a la fuerza si no se iba. Esta experiencia ilustra cuán vulnerables son las ancianas en las comunidades cuando están solas y, a la vez, la gran necesidad de tener a organizaciones que puedan respaldarlas. La intervención que hicimos como Consorcio en la comunidad bastó para que las autoridades retrocedieran en su decisión y evaluarán las fuerzas que estaban en juego. No la han vuelto a maltratar porque, como dice, "saben que hay organizaciones detrás de mí que me van a defender".

Cuando no tienen casa propia, que es la gran mayoría de los casos, se quedan a cargo de uno de los hijos. Su sobrevivencia depende de la buena voluntad de los mismos, que en muchos casos evaden su responsabilidad. Eso implica que a los sesenta años, muchas ancianas tienen que ir a chapear y a tapiscar la milpa o a sembrar hortalizas y venderlas para poder comer. Estos abandonos son vividos con mucha tristeza y dolor, especialmente por las viudas que han luchado y trabajado mucho para sacarlos adelante solas después de la desaparición de su esposo.

Capítulo IV
La construcción identitaria de las sujetas de investigación

A.
El "ser-para-otros" como eje principal

La subjetividad de cada una de las mujeres mayas que participan en este proceso representa la síntesis de la articulación de las diferentes condiciones históricas de desigualdad de género, clase y etnia de las que provienen, combinadas con la experiencia y recursos propios de cada una.

Como lo evidenciamos tanto en los contextos de las sujetas como en el desarrollo de su ciclo de vida, el control sobre la capacidad reproductiva de las mujeres tiene un rol central en la organización social, política, económica y cultural de las comunidades rurales kaqchikeles, chujes, mames y q'eqchi'es donde hemos trabajado. La observación de la organización social de las comunidades mayas y de la vida cotidiana de las mujeres, en particular alrededor de las normas de conyugalidad y de sexualidad que rigen su conducta, evidencia lo que la antropología, y en particular los trabajos de Margaret Mead (1935, 1947), Malinowski (1974) y Olivia Harris (1979, 1980), han afirmado desde los años cuarenta: "la sexualidad domina en efecto casi todos los aspectos de la cultura" (citado en Lagarde, 1997: 180).

Todas las sujetas de investigación, independientemente de qué grupo étnico y de qué posición económica provienen, han sido construidas y definidas a partir de su capacidad biológica y del control de su sexualidad por parte de su grupo de pertenencia para asegurar la reproducción del mismo y en particular la filiación patrilineal de la que depende la posición de poder de los hombres a nivel comunitario. El poder de los cuerpos femeninos de dar a luz ha determinado un complejo sistema de relaciones y dominaciones mediante el cual se les ha asignado el rol de cuidado de

los otros, el entregar su fuerza de trabajo al servicio del desarrollo y del bienestar del grupo familiar y la perpetuación de la cultura a través de la transmisión de valores en la crianza.

La capacidad biológica femenina de reproducción es lo que define la línea divisoria entre lo que es ser mujer y ser hombre. Los estudios antropológicos de Héritier en diferentes culturas subrayan que no es tanto el sexo como tal, sino "la capacidad reproductora, lo que hace la diferencia real entre lo masculino y lo femenino" (1991). Sobre esta diferencia biológica se ha construido socialmente los diferentes atributos, funciones sociales, estatus y valores que les son asignados. Así, la diferencia anatómica es definitoria en cuanto a la organización social de las comunidades, de sus relaciones sociales de producción, así como de la constitución de la identidad cultural del grupo. "Parece que el impacto de las diferencias corporales es de una magnitud tal que lo sexual es uno de los fundamentos generalizados de clasificación y diferenciación social y cultural" (Lagarde, 1997: 181).

Si bien es cierto que "no hay homogeneidad cultural en la definición de los componentes sexuales ni genéricos" como lo ha evidenciado Judith Butler en sus trabajos (1990), la sexualidad es central a la organización de las comunidades mayas que participaron en este estudio, en la distribución de funciones y valores desiguales entre mujeres y hombres, así como en la posibilidad diferenciada de acceder a recursos, saberes y oportunidades para el desarrollo propio.

Por lo tanto, lejos de ser el lugar de la naturaleza y supuesta "neutralidad", la sexualidad está en el centro de las relaciones de poder y organización de las comunidades mayas. Es definitoria de la identidad del grupo étnico así como del destino de los miembros del grupo. Define qué lugar ocupan los seres humanos en el mundo y el poder que pueden tener sobre su propia existencia. Es el eje principal sobre el que se define "lo masculino" y "lo femenino" y por lo tanto, sobre el que se estructura la subjetividad de cada persona que conforma el grupo.

Nacer y crecer en una sociedad que ubica a las mujeres en una sola función social: estar al servicio de la manutención y reproducción de "los otros", a costa de su propio desarrollo y posibilidades en la vida, tiene consecuencias importantes para la construcción de su identidad genérica.

Las mujeres se erigen sobre la expropiación de sus cuerpos, sobre los que las comunidades, la familia, las instituciones deciden e intervienen, sin que ellas lo puedan hacer. De este control depende la perpetuación de la organización social, económica y cultural del grupo al que pertenecen. Las subjetividades de las mujeres se construyen desde la negación de su autonomía, desde "un no-lugar" como lo expresa (Augé, 1995)[18] Se les expropia de su capacidad de decisión en función de expectativas e intereses

18. El concepto del "no lugar fue acuñado por Marc Augé como un "espacio donde no es posible la creación de identidad, ni las relaciones, ni la historia"

propios. Se convierten en "cuerpo-para-otros", en cuerpos al servicio de otros, impidiendo su desarrollo como sujetas de su propia vida y sujetas sociales. Para retomar las palabras de Franca Basaglia:

> El ser considerada cuerpo-para-otros para entregarse al hombre o procrear, ha impedido a la mujer ser considerada como sujeto histórico-social, ya que su subjetividad ha sido reducida y aprisionada dentro de una sexualidad esencialmente para otros, con la función específica de la reproducción. (1983: 35)

Este proceso produce en ellas lo que Marcela Lagarde, llama: "la necesidad, el inconsciente e imperativo de ser-para-los-otros" (1997: 60). El fin de su existencia no es su desarrollo, su bienestar o su libertad, sino la de "los otros". Todos sus proyectos de vida, sus emociones, su prestigio, su felicidad se articulan a partir del prestigio de otros y de cumplir a cabalidad lo que se espera de ellas. Ser-para-otros va más allá de una asignación social. Se asienta en las estructuras psíquicas y emocionales, en creencias y en prácticas sociales. Creen íntimamente que son parte de los otros, que son propiedad de los otros y que no pueden vivir sin los otros. De allí parten para interpretar sus experiencias y construir sus proyectos de vida. Anteriormente desarrollamos muchos ejemplos con respecto a ello: la convicción que Carmela tiene que las mujeres solteras no sirven, la definición de la felicidad por Doña Carlota en función de que pudo servir bien a su esposo, el hecho de que le gustó su esposo a Doña Salomé porque lo eligieron sus abuelos y la idea que tienen las viudas q'eqchi'es que solas no pueden.

Las mujeres no pueden existir sin su complemento hombre. La dependencia vital se construye sobre todo con respecto a los hombres. No existen como individuas. Tampoco pueden ser felices porque han fracasado. Se vuelven sujetas sociales a partir del casamiento con un hombre. Los estudios antropológicos de Olivia Harris respecto de las sociedades andinas revelan que la realidad de las culturas quechua y aymara es muy parecida en este aspecto (año XV Vol. XIX) Este imaginario se encuentra también en los grupos mestizos, así como en la cultura occidental, ya que responde a la construcción ideológica patriarcal del ser mujer que atraviesa estas diversas culturas. ¿Cuántas veces, aunque vayamos en grupo, hemos oído por parte de hombres: ¿por qué tan solas?

"La manutención económica, la fortaleza emocional estereotipada, la protección o el reconocimiento indispensable para la existencia, organizan la dependencia de manera vital: las mujeres no sobreviven sin las acciones materiales y simbólicas que los hombres realizan para ellas" (Lagarde, 1997: 171).

La visión del mundo, los valores y expectativas de las 54 mujeres mayas que participan en los grupos acompañados por el Consorcio, se articulan a partir de esta subjetividad sujetada a otros y de su dependencia vital

con respecto a los hombres, independientemente del grupo étnico, de sus condiciones económicas, de su religión o de su edad, aunque la realidad desmienta permanentemente esta aseveración: son en realidad los hombres quienes no pueden vivir sin los servicios gratuitos de las mujeres y también son ellos quienes más necesitan de ellas para reproducir la cultura, su bien simbólico más preciado.

Esta construcción subjetiva desde el ser-para-otros, se concreta en particular en el ser "madresposa", concepto acuñado por Marcela Lagarde (1997: 363-459). Para todas, el ideal para su vida era casarse y tener hijos. Sólo la historia de Carmela destaca como diferente, por un deseo de superación y desarrollo propio desde niña. Este deseo personal le ha dado una fuerza de rebeldía que le ha permitido, hasta hoy, hacer su sueño realidad: ir a la escuela y ser enfermera. Pero para todas las otras, el único destino posible y concebible era tener un esposo y todos los hijos que "dios manda". Eso es su destino por ser mujeres y a la vez el proyecto de vida más anhelado alrededor del que tejieron todos sus esfuerzos y expectativas.

Todas las mujeres que estamos acompañando fueron entrenadas desde niñas para ser madresposas. Todos los esfuerzos de crianza durante la niñez, un rol que recae en particular sobre las madres como responsables de la educación de sus hijas, fueron dirigidos a asegurar que las niñas puedan ser reconocidas como merecedoras de casamiento: único destino imaginable para ellas. Y para ello, estas niñas aprendieron y se especializaron en realizar los oficios domésticos: desgranar y moler el maíz, tortear, ir a traer aguar y leña, lavar la ropa, preparar la comida, barrer la casa y servir a su padre y hermanos. Eso para que sepan cómo servir a su esposo el día que se casen y cuidar a sus hijos. El cumplimiento de todo este trabajo reproductivo está considerado como un hecho natural e incuestionable. Da contenido a la identidad femenina.

Otro elemento definitorio del ser "buena mujer" reside en ser madre, es decir dar tantos hijos a su esposo como dios manda. Eso es lo que les explicaron sus madres, abuelas, tías o madrinas antes de que fueran entregadas a su esposo. El ideal de esposa está asociado con una entrega corporal absoluta y exclusiva a su esposo, que riñe con la posibilidad de decidir sobre la frecuencia y la naturaleza de las relaciones sexuales. La práctica sexual de la esposa sólo es legítima si está descargada de toda noción erótica, si es a iniciativa del esposo y se enmarca solamente en la necesidad de la reproducción. Allí se ve cómo se concretiza en la conyugalidad y la maternidad la construcción subjetiva de las madresposas alrededor de ser "cuerpo-para-otros". Estas prácticas sexuales tienen como sustrato social la necesidad de la reproducción familiar y en particular, garantizar los beneficios de la propiedad sobre el cuerpo de las mujeres por los hombres en términos de linaje, de descendencia y de apoyo emocional y económico.

La fuente de valoración y de felicidad de las madresposas radica allí: en su capacidad a cumplir con este rol, que a la vez se presenta ideológicamente

como ideal a perseguir. Además, el prestigio social de cada una y la valoración personal que resulta de ello, dependen de cuánto han podido acercarse a este ideal en la realidad. El relato de Doña Carolina sobre su marido es ilustrativo al respecto: dejó a su primera esposa con la que había vivido nueve años porque no le había podido dar hijos. El control y las sanciones sociales se ejercen duramente contra las mujeres que no han podido o querido cumplir el rol de madresposa: las jóvenes no-vírgenes, las hijas solteras, las mujeres estériles, las madres solteras, las divorciadas, las adulteras o "las mujeres de la calle". Todas forman parte de la categoría de "malas". Y socialmente se justifica todo tipo de violencia contra ellas. Las solteras de la investigación que no se han podido casar porque fueron violadas, son testigas de ello: estigmatización, humillaciones, rechazo familiar, exclusión, acoso sexual. Tanto el prestigio como los castigos sociales son repartidos por la comunidad y el grupo familiar como pedagogía para garantizar que las mujeres no se salgan del molde pre-establecido. Lo anterior no significa que haya garantías de no violencia para aquellas consideradas como "buenas", quienes sufren también severos castigos morales y físicos dentro de sus hogares.

Las otras adscripciones sociales, étnicas, de clase, religiosas o de edad, así como sus historias personales, se articulan con la sexualidad como eje estructurante principal de la subjetividad para darle matices distintos al "ser-para-otros", y en particular al ser "madresposa" y construir subjetividades de mujeres particulares. La investigación revela cómo los diferentes contextos socio-culturales y económicos, así como las historias de cada una se articulan para ampliar o limitar las posibilidades y recursos que tienen para reinterpretar sus identidades en un proceso de individuación que les permite constituirse en sujetas y tomar decisiones para su vida, independientemente de la visión del mundo patriarcal impuesta y de la opinión de "los otros".

B.
La adquisición de nuevas identidades por la guerra y las re-interpretaciones de las antiguas identidades

> *En el proceso de la vida, al nacer todas las adscripciones de identidad están dadas a través del núcleo familiar y social al que se pertenece. Pero al vivir, algunas de estas adscripciones cambian por el propio desarrollo, por opción o por vuelcos sociales ajenos a la voluntad (2001: 94).*

La guerra y la violación forman parte de estos vuelcos sociales ajenos a la voluntad de las mujeres que las arrastraron hacia tierras desconocidas de cambios dolorosos y las obligaron a redefinir parte de su visión del mundo. Representan hitos en sus vidas, es decir momentos importantes donde

convergen tiempo y espacio, que actúan como catalizadores. Estos hitos tienen un significado como momentos en que se reinterpretan y negocian sus identidades de género. Son enclaves "espacios-tiempos" donde pueden estar en conflicto visiones impuestas y tradicionales de la vida con nuevas interpretaciones, a partir de que puede reafirmarse la desigualdad o ser el punto de partida para erigirse en un cambio manifiesto (1999: 213).

La guerra, a través de la tortura sexual que representa la violación y de la desaparición de los esposos e hijos, destruyó las estructuras más profundas del ser sobre las que se habían edificado las sujetas de la investigación desde su niñez. De allí desembocaron cambios profundos en su autoimagen, sus creencias y prácticas sociales.

También interrumpió de forma brutal el ciclo de vida y los proyectos asignados a cada una, en función de los mandatos de género asociados a las diferentes etapas en las que se encontraban. A continuación desarrollamos las tres categorías sociales de mujeres que emergieron de la sistematización de la información de las historias de vida. Es a partir de estas categorías que pudimos analizar los procesos de cambio que vivieron como resultado de la experiencia cruel de la guerra y en particular de la violación.

1. Las solteras

Las historias de Carmela y Jesusa ilustran cómo las mujeres que eran niñas o jóvenes cuando fueron violadas, vieron desvanecerse el único proyecto de vida que les estaba reservado desde la niñez y por el que se preparaban. La categoría de solteras representa a tres mujeres del total de sujetas de investigación, todas del departamento de Huehuetenango, dos del municipio de Colotenango y una de Nentón. Carmela tenía 19 años cuando varios soldados la violaron junto con su abuela y su tía en la casa de esta última en una de las incursiones que hizo para castigar a la población que apoyaba a la guerrilla. Jesusa fue violada a los catorce años junto con otras dos muchachas por tres soldados, frente a toda la comunidad, mientras el ejército estaba masacrando al resto de la gente. "Tres me fregaron".

A la pregunta de por qué no se casaron, explican que la gente dice que "ya no servimos". Por haber sido violadas, "ya no son buenas para casarse". Por lo tanto, nunca podrán ser lo que una mujer tiene que ser: madresposa. La violación vino a romper la inocencia sexual asociada a la etapa de la niñez y las propulsó en la edad adulta, asociada al estado sexual activo. "Ya soy vieja, dicen". Además, las ubicó socialmente en el lugar negativo del cosmos de las mujeres adultas por haberles quitado su valor central antes de casarse: la virginidad. La guerra rompió la posibilidad de definirse como "buenas mujeres" porque "otros" decidieron su destino de otra manera.

Su destino cambió, a la vez que tuvieron que integrar este nuevo dato en su historia personal y en la construcción de su "yo": ya no eran vírgenes,

por lo que ya no eran niñas ni jóvenes y ya no podían pretender este futuro anhelado de cualquier muchacha: casarse. Se convirtieron en "viejas" solteras como un estado permanente que les impuso la circunstancia de la guerra y la interpretación que la comunidad hizo de las violaciones sexuales contra las jóvenes. Las condenó a no poder existir socialmente. Eso les obligó a reinterpretar el sentido de su ser y de su existencia. Esta reinterpretación adoptó caminos muy distintos para las dos, en función de los recursos que sus historias personales les habían dejado.

Carmela pudo reconstruir el sentido de su existencia después de esta terrible experiencia gracias al gran deseo de superación personal que tenía desde niña, de estudiar, formarse y ser enfermera. Su proyecto de vida no giraba solamente en torno a ser madresposa, lo cual le permitió recrear alternativas que le dieron sentido a lo que es ella, en función de lo que quiere ser y no en función de lo que se espera de ella. En cambio Jesusa no tuvo esta suerte. Su historia personal, articulada al hecho de que la violación se haya dado frente a la comunidad y dentro del contexto de la masacre de la misma, aniquiló toda posibilidad de reconstruirse como sujeta social, condición que, en las comunidades, está vinculada a estar casada. Esta experiencia cruel la convirtió en menor de edad permanente, en hija tutelada y reafirmó su condición de sujeción.

Su historia ilustra la intencionalidad de la violación y la consecuencia extrema de la misma en la vida de las mujeres: someter e imposibilitar que se puedan constituir en sujetas. Jesusa es la única que siempre ha permanecido encerrada en casa, paralizada por la vergüenza y la mirada de los otros. Llegamos a conocer su historia por referencia de la comunidad que pidió nuestro apoyo para que la visitáramos. La comunidad la considera una persona enferma. Las otras llegaron a participar en este proceso porque eran mujeres ya organizadas, con una participación en el ámbito público. Por lo tanto, es excepcional que hayamos podido tener contacto con Jesusa, cuya historia seguramente refleja la de otros cientos que han sobrevivido a la violación, jóvenes en un contexto de masacres, que nunca conoceremos por haber sido aniquiladas como sujetas sociales.

2. Las viudas

38 viudas participaron en los grupos durante el tiempo de la investigación, representando el 70%. 21 son q'eqchi'es de comunidades del Polochic, 10 son kaqchikeles de aldeas de Chimaltenango y siete vienen del departamento de Huehuetenango (tres mames, tres chujes y una poptí). Las viudas son mujeres casadas y con hijos, que fueron violadas, en el momento o después de la desaparición de sus esposos por el ejército, frente a sus hijos pequeños. Al igual que para las solteras, la viudez ha sido una identidad nueva, impuesta por la circunstancia de la guerra y elaborada por ellas.

Es una adscripción que vino a interrumpir la etapa de conyugalidad y con ello, todos los anhelos de felicidad que habían sido creados alrededor de esta etapa de vida.

Para las viudas q'eqchi'es, la desaparición de su esposo quebró el único sentido de existencia alrededor del que habían estructurado su vida: ser esposa, como lo evidencia el testimonio de esta mujer: "Yo no encuentro otra vida más sin la presencia de mi esposo" (GA-AV-130905/1). Doña Carolina no vive la desaparición de su marido de la misma manera, por nunca haber sido dependiente afectiva ni económicamente de él. Sin embargo, ella había asumido el papel de cuidado de su padre, quien era al final el hombre que contaba en su vida, la valorizaba y la apoyaba económicamente. La figura paterna se convirtió en la figura del esposo con la que estableció una dependencia vital que fue destruida por la guerra. Su pérdida es la que más peso tiene en su relato.

Además, con la viudez perdieron el estatus social que a través de la posición de su esposo habían llegado a disfrutar en la comunidad, así como el apoyo económico que representaba la fuerza de trabajo masculina, en particular en la zona q'eqchi' donde las familias se dedican a la producción agrícola de subsistencia. Así, Doña Carlota y Doña Salomé perdieron la posición social que ocupaban en la comunidad porque sus esposos eran mayordomo y catequista, respectivamente. Además, todas manifiestan un dolor profundo por no tener a su marido que las "mantenga", y no sentirse capaces de mantener a sus hijos solas. Esta pérdida resulta ser profundamente desestructurante para su vida personal y el equilibrio que habían logrado construir con su entorno social y familiar. La interpretación que hacen de su vida, y de sus nuevas experiencias, se estructura a partir de esta nueva condición social: ser viuda, que tiene implícita la pérdida del vínculo vital con su esposo. Así lo expresa otra mujer del grupo kaqchikel: "El sufrimiento más grande es porque las mujeres dependemos de nuestros esposos. Al no existir ellos, se complica la situación de las mujeres y de sus hijos" (1/K/CH).

La identidad de viuda se articula a partir del sentimiento profundo de orfandad, abandono, desgracia y tristeza por haber perdido su complemento. Los relatos de las viudas marcan muy claramente un antes y un después de la guerra cuando hablan de felicidad. Así lo expresa Doña Carlota: "Si no hubiera matado mi marido, estaríamos contentos en nuestra casa, viviendo juntos para estar feliz con los hijos" (AV4-300506).

Esta identidad adquirida es el lente a través del que dan una nueva explicación del mundo. Todas sus experiencias y toma de decisiones posteriores son explicadas por el hecho de ser viuda. Incluso explican que fueron violadas porque ya no tenían esposos, aunque conozcan a mujeres casadas que fueron violadas frente a sus esposos o cuando su esposo estaba fuera de la casa. Doña Dorotea lo plantea de esta manera: "Me violaron en mi casa

porque los ejércitos ya sabían que habían llevado a nuestros esposos. Por eso me violaron, porque vieron que ya no está el jefe de la casa (AV7170506).

Sus problemas con el segundo esposo o las dificultades que encuentran en las relaciones con sus hijos, todo está interpretado a partir de su nueva condición de viuda. "Por culpa de ser viuda, tengo todos estos problemas con mi esposo ahora. Las mujeres casadas no tienen problemas".[19]

De igual manera, leen la discriminación a la que se enfrentan en el ámbito público en la medida que van incursionando en este nuevo mundo, como actos de menosprecio contra las viudas. "Nos discriminan en los comités porque somos viudas".

Todos sus sufrimientos se subsumen en el dolor de la pérdida de su esposo y seres queridos. Lo que dificulta la lectura de las consecuencias de la violación en sus vidas. Los relatos realizados como testiga de lo que les pasó a otros son efectivamente mucho más extensos que los que hablan de lo que sufrieron ellas en su propio cuerpo.

Este estado de viudez es la reinterpretación que ellas hicieron en la posguerra del ser-para-otros y en particular del ser esposa. Les permite definirse en función de la ausencia del esposo, evidenciando que el vínculo sigue existiendo más allá de la muerte y que la ruptura no fue por decisión propia, sino por circunstancia de guerra. Poniendo de manifiesto este vínculo, garantizan una cierta aceptación social de su nueva condición. Siguen siendo "buenas esposas" por seguir siendo fieles a sus maridos. La viudez es el reconocimiento social de la existencia del vínculo conyugal y de la fidelidad más allá de la muerte. Al contrario de las solteras, las viudas son respetadas en cuanto su nueva condición no pone en riesgo las normas de conductas sexuales impuestas sobre ellas. La condición de viuda las ha proyectado en un nuevo ámbito que les era vedado: el público. Para poder sobrevivir, tuvieron que buscar empleo como trabajadoras domésticas en el Valle del Polochic o como comerciante y trabajadora de maquila en Chimaltenango. Se organizaron con el apoyo de personas externas, en particular de asociaciones religiosas, para tener acceso a granos básicos y a proyectos productivos de tejidos. Además, ser viuda empezó a tomar una fuerza mucho más política desde que CONAVIGUA articuló toda una red alrededor de la búsqueda de los desaparecidos. La reivindicación colectiva de derechos les permitió comenzar a reconocerse como personas merecedoras de derechos, aún cuando éstos al inicio estaban únicamente en función del reclamo por la desaparición o ejecución de sus seres queridos. Así, la identidad de las viudas se iba transformando, integrando nuevos elementos como el de la participación en el ámbito público, abriendo brechas en el cautiverio de madresposas para empezar a constituirse como sujetas de derechos.

La violación complejizó esta reinterpretación de las identidades de género de las viudas. A la vez que les permitió mantener el vínculo social

19. Notas de campo – Valle del Polochic, marzo 2006.

con el difunto y cumplir con la norma sexual de exclusividad, la violación quebró esta posibilidad. Ante los ojos de la comunidad, ellas son todavía consideradas culpables de no haber sido fieles a su marido. Ante sus propios ojos, sienten que han fallado. Se sienten en falta ante sus propios principios y compromisos, lo cual desemboca en una desvalorización personal muy grande. Se sienten culpables frente a su esposo difunto al que habían jurado fidelidad toda su vida.

Las historias de vida evidencian una diferencia importante en cuanto a la reinterpretación realizada por las viudas q'eqchi'es y las viudas kaqchikeles a partir de la pérdida de su esposo y de la violación. Las decisiones de las viudas q'eqchi'es apuntaron a una reafirmación del ser-para-otros. Doña Carlota y Doña Salomé sobreviven a partir del recurso de la maternidad, dedicando todos sus esfuerzos a mantener a sus hijos solas y a asegurar que "sean buenos trabajadores". Ninguna de las dos quiso volverse a casar por miedo a que el segundo esposo no asumiera responsabilidad económica frente a los hijos, y a que fuera violento con ellos; pues "oímos que siempre hay problemas con los segundos esposos". En cuanto a Doña Dorotea, decidió volverse a casar para acallar las "críticas" de las que era objeto por parte de las vecinas por haber sido violada y demostrarles que no es una "quita-maridos".

Los relatos coinciden en una gran idealización de la relación con el difunto y de su rol como proveedor, a través del que tenían acceso a estatus y recursos, independientemente de la experiencia concreta que tuvieron con ellos. A la par, evidencian una desvalorización importante de sus propias capacidades. Uno de los dolores que manifiestan con más fuerza es haber tenido que asumir este rol de proveedoras, de "haber trabajado como hombre". Eso es inaceptable dentro de su visión ideal del mundo y por lo tanto les provoca contradicciones y sufrimiento.

En cambio Doña Carolina expresó mucha seguridad en sus capacidades para salir adelante sola, sin la presencia del esposo, lo cual no quita el sufrimiento por la pérdida humana. Ha incorporado en su autovaloración y en la interpretación del mundo las capacidades que ha ido desarrollando a la par de su padre para trabajar la tierra o acarrear piedras y junto a su mamá para vender productos agrícolas desde la niñez. "Por eso no lo sentí mucho porque sabía trabajar y sembrar, rajar leña. No tanto me costó sin el esposo" (CH4-130506). Sabe que siempre podrá salir adelante. "Soy fuerte, es mi suerte" (CH4-100806). Se valora por sí misma. Eso representa una diferencia notable en cuanto a cómo afronta en su vida el sufrimiento dejado por la guerra, la violación y la pérdida de ocho seres queridos. Decide reconstruir su vida en torno a nuevos referentes que amplían la posibilidad de desarrollarse y constituirse en sujeta de su propia vida: el trabajo, la organización de otras viudas y el acceso a nuevos conocimientos.

Es allí que la historia personal se conecta con la colectiva. Esta ampliación de posibilidad para sí misma coincide con un contexto socio-cultural mucho

más flexible donde las mujeres tienen más margen de maniobra para incidir sobre sus vidas. Como lo vimos anteriormente, existe en Chimaltenango una práctica social mucho más flexible de las normas sexuales y de parentesco, así como de la división sexual del trabajo. Se articula además con un contexto económico donde las mujeres generan ingresos más allá de la mera producción de subsistencia y por lo tanto disponen de una mayor autonomía. En estas condiciones, las viudas kaqchikeles de Chimaltenango tienen más posibilidad de re-interpretar las normas sociales y culturales en función de sus experiencias reales, lo que les sirve para vivir mejor y desarrollarse. Crea mejores posibilidades para un proceso de individuación y de construcción de sujetas, tal y como lo desarrollaremos en nuestra investigación.

3. Las madresposas fallidas

Finalmente, la tercera categoría social que existe en el grupo, son las madresposas fallidas. Como ya lo subrayamos anteriormente, todas sin excepción, están construidas socialmente desde el ser madre que implica necesariamente ser esposa. En esta investigación, nos referimos a madresposas fallidas para definir el grupo social de mujeres que fueron violadas cuando estaban casadas y que no perdieron a su esposo ni a sus hijos durante la guerra. Son trece las que participan. No hay mujeres q'eqchi'es en esta categoría, considerando que todas las que participan son viudas. Las historias de Doña Julia, Doña María y Doña Beatriz son las que ilustran las vidas de las mujeres de esta categoría.

La violación rompió con los principios alrededor de los que habían establecido su pareja y con los que habían pactado con ellas mismas: la "entrega a un solo hombre" (o fidelidad). A diferencia del grupo de viudas, no están expuestas al juicio popular porque fueron violadas en ámbitos privados y no frente a alguien de la comunidad. Sin embargo, esto no implica que su sentimiento de culpa sea menor. Los relatos evidencian que se sienten cómplices de la violación que interpretan como una infidelidad a su marido. Se sienten fallidas. Sienten que es su responsabilidad no haber podido mantener la promesa de fidelidad hecha cuando se casaron, esto es, no haber podido evitar la violación. Se mide allí cuán arraigados están los mitos e imaginarios culpabilizantes alrededor de la sexualidad de las mujeres. "Si les pasa algo, es que seguro algo buscaban". En este sentido, son madresposas fallidas.

A diferencia de las viudas, los esposos están todavía presentes no son una imagen idealizada a la que deben rendir cuentas ante dios. Las madresposas tienen que vivir con el peso cotidiano del sentimiento de haber traicionado a su esposo y de deberle algo por eso. Por lo tanto, muchas de sus decisiones posteriores a la violación están vinculadas a este profundo

sentimiento de culpabilidad y a la necesidad de demostrarles a sus esposos que siguen siendo "buenas esposas".

Doña Beatriz se organizó políticamente desde la guerra. Participaba en reuniones de la guerrilla en su comunidad. Se vinculó con las luchas de CONAVIGUA para abolir el sistema de servicio militar forzado a finales de los ochenta y también participó en el Comité Comunitario de Desarrollo (COCODES) al servicio de su comunidad. A pesar de ejercer su derecho a la participación en el espacio público, y a tomar decisiones en espacios locales, se confronta a una situación de negación de sus derechos y dignidad en el ámbito privado.

Su participación en el ámbito público le permitió acceder a nuevos conocimientos y nuevas herramientas para defenderse frente a la violencia brutal que vive en su casa. Sin embargo, se niega a cuestionar la misma y a separarse de su esposo porque "qué vergüenza". Aunque sueñe con ser viuda, evidenciando así el sufrimiento permanente que le produce vivir en esta relación, no puede integrar en su visión del mundo la posibilidad de separación, mientras que se trata de una práctica social común en Chimaltenango. Lo que hace la diferencia con las otras madresposas, es el peso de la culpabilidad que siente hacia su esposo por la violación. Acepta la violencia brutal como castigo por haber fallado a los principios de la conyugalidad. La historia de Doña Beatriz es paradigmática en el sentido de cómo la violación viene a reforzar la construcción identitaria de las mujeres desde la sujeción y subordinación. Ilustra además cómo la participación política en espacios mixtos no garantiza la creación de referentes nuevos que permitan interpretar la violación como una violación a derechos humanos, resolver los conflictos que enfrentan las mujeres en su vida.

Doña Julia y doña María tienen recursos para interpretar la violación debido a historias personales distintas. Por lo tanto, los cambios identitarios experimentados después de este acto brutal, tomaron un rumbo diferente al de doña Beatriz. Al igual que ella, están convencidas que si lo supieran sus maridos, las matarían, poniendo de manifiesto la conciencia que socialmente la violación se interpreta como un acto sexual voluntario y consentido de las mujeres. Saben que se vuelve un problema personal, en cuanto "ya entran problemas en la casa". Sin embargo, están convencidas que la responsabilidad reside en que los hombres son "mañosos" y no en ellas. Por lo tanto, la experiencia de violación no marca en el mismo grado la identidad de doña Julia y doña María desde la culpa y la desvalorización.

Varios factores que sólo enunciaremos aquí para desarrollarlos más adelante, entran en juego en estas diferencias identitarias. De la comparación de las historias de vida, resalta la identificación que tenían las sujetas con las madres que desempeñaban un rol distinto al normado desde el sistema local patriarcal: mujeres fuertes, que jugaban el papel de proveedor de la familia y que siempre han apoyado a sus hijas frente al abuso sexual o violencia de los hombres. La violencia sexual no estaba tapada ni normalizada por estas

mujeres. La enfrentaban. La madre de Doña Beatriz representa, al contrario, una mujer sumisa a la violencia de su esposo que ha jugado un rol de control permanente sobre su hija para que sirva bien y no deje a su esposo.

Otro factor para enfrentar la violación dentro del grupo de madresposas fallidas de una manera diferente es la valoración propia y la potenciación personal. Doña María y Doña Julia se sienten personas merecedoras de respeto y de derecho por capacidades propias que potenciaron a lo largo de su vida; la primera por su don de comadrona que desarrolló a partir de su encuentro fortuito con un *ajq'ij*; y la segunda por saber leer, escribir y conocer sus derechos a partir del encuentro con Mamá Maquín. En cambio la fuente principal de valoración de Doña Beatriz radica en cumplir con su rol asignado de ser-para-otros, de estar al servicio de su esposo y al servicio de la comunidad, es decir depende de lo que "los otros" piensan de ella.

Segunda parte

La violación sexual como genocidio y feminicidio

Es que con nosotras de verdad fue duro la violencia... por eso no se puede olvidar todo ese tiempo...porque fue mucho... para las mujeres fue diferente que para los hombres porque a las mujeres primero las agarrarán, pasan sus ganas con ellas y después le dan muerte. Dos delitos hacen. En cambio con los hombres, le dejan de una vez torturados o con bala. Lo matan. Pero, la mujer sufre primero, hasta después la dejan muerta.

Un cruento y prolongado conflicto armado tuvo lugar en Guatemala durante 36 años. Dio inicio en la década del sesenta, culminando en 1996 la firma de los acuerdos de paz. El surgimiento y prolongación de ese conflicto durante más de tres décadas es el fruto de la acumulación de múltiples factores históricos. Peso fundamental tienen aquellos de carácter estructural, hondamente arraigados en la historia económica, social, política y cultural de la sociedad guatemalteca. Destacan la arcaica estructura socioeconómica, el carácter excluyente del sistema político heredado de la época colonial, la intervención extranjera que abortó un proyecto nacional de transformación social, así como la discriminación y el racismo contra los pueblos indígenas.[1]

En el marco de la política contrainsurgente, las mujeres, mayoritariamente mayas, fueron víctimas de violación y otras formas de violencia sexual por parte de agentes del Estado, de manera generalizada y sistemática. Para comprender la violencia sexual que vivieron, así como la crueldad extrema con que fueron tratadas, debe hacerse un análisis histórico integral del conflicto armado y de la realidad social guatemalteca. Es necesario analizar las estructuras de poder y las ideologías racistas, clasistas y sexistas sobre las

1. Esta parte no pretende hacer un análisis extenso de las causas del conflicto armado interno en Guatemala, considerando la literatura existente sobre ello, sino centrarse sobre los hallazgos de la investigación con respecto a la violación sexual como genocidio y feminicidio. Para profundizar en las causas, referirse a los informes de la Comisión de Esclarecimiento Histórico, *Guatemala, Memoria del silencio,* y del proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI), *Nunca más*. Ver también Yvon Le Bot, *La guerra en Tierras Mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala* (1970-1992), México, Fondo de Cultura Económica, 1995; Arturo Taracena, *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, Volumen I y II*, Guatemala, Cirma, 2002 y 2003.

que se conformó la sociedad guatemalteca y que se exacerbaron durante la guerra para llegar a cometer atrocidades contra las mujeres mayas. Es indispensable incorporar en ese análisis las causas estructurales del conflicto armado; la política contrainsurgente del Estado; el genocidio, como expresión máxima del racismo contra el pueblo maya; así como la violencia sexual, el instrumento más poderoso para el sostenimiento del sistema patriarcal[2] y la expresión del feminicidio[3] que se dio contra las mujeres.

La violación sexual fue utilizada por el Estado para destruir la continuidad biológica, social y cultural del pueblo maya a través de los cuerpos de las mujeres. Además, el uso sistemático y masivo de la violación sexual demuestra la intencionalidad política de someter y masacrar a mujeres, por el único hecho de ser mujeres, que se concatena con el hecho que eran mayas y pobres en su gran mayoría, población considerada como "enemiga interna". Además de genocidio, hubo feminicidio.

Esta dimensión feminicida de la política contrainsurgente ha quedado por lo regular subsumida o ignorada en los análisis del conflicto armado. En esta parte nos proponemos desvelar los lados ocultos de la guerra y aportar nuevas miradas a su análisis: las de las mujeres mayas cuyos cuerpos fueron marcados por la violación sexual.

2. La violencia sexual es tanto la manifestación más cruel como el resultado inherente a una sociedad patriarcal organizada en torno al derecho de los hombres a acceder y controlar los cuerpos de las mujeres. Es la síntesis política de la opresión de las mujeres, en cuanto en el acto se sintetiza la reiteración de la dominación masculina, el ejercicio del derecho de posesión de los hombres sobre las mujeres y el uso de la mujer como objeto sexual (Marcela Lagarde, 1997: 259-260). El ejercicio de la violencia sexual contra las mujeres garantiza la perpetuación del sometimiento y subordinación de las mismas a través del terror.

3. El feminicidio está conformado por el conjunto de hechos violentos misóginos contra las mujeres que implican la violación de sus derechos humanos, atentan contra su seguridad y ponen en riesgo su vida. Culmina en la muerte violenta de algunas mujeres. Se trata de un crimen de odio, del asesinato misógino de mujeres, de una forma específica de violencia que sólo tiene lugar contra las mujeres por ser mujeres, y una culminación de esta violencia que se expresa como violencia de clase, de etnia, etaria, ideológica y política, que se concatena y potencia en el tiempo y espacio determinados, y resulta en muertes violentas. Es un crimen de Estado, en cuanto requiere de su complicidad, por acción u omisión, para llevarse a cabo. (Cámara de Diputados, Congreso de la Unión, México, 2006). Se contextualiza en el capítulo VII el concepto del feminicidio que se dio en Guatemala durante el conflicto armado interno.

Capítulo V
El contexto y las causas de la guerra[4]

A.
Estructura socioeconómica y sistema político

Desde la colonización española los pueblos indígenas, y en particular el pueblo maya, fueron sistemáticamente despojados de sus tierras y se instauró una estructura agraria con una alta concentración de tierras en un reducido número de latifundistas. Esa estructura ha perdurado hasta la época actual. A la fecha el 57% de la tierra se halla en poder del 2% de propietarios (fincas mayores de 45 hectáreas). En el otro extremo, el 3% de la tierra corresponde al 45% de propietarios (minifundios menores de 0.7 ha). (Instituto Nacional de Estadística, 2004)

En el siglo XIX, cuando adquirió auge la exportación del café, fueron realizadas masivas expropiaciones de tierra a los pueblos indígenas, reforzando así el régimen agrario colonial. Esas expropiaciones sirvieron también para crear desempleo rural y así forzar a las familias a emigrar a zonas marginales o dejarlas sin acceso a una superficie de tierra suficiente. Fueron esas condiciones las que sentaron las bases para la aparición de distintos tipos de trabajo forzado (Banco Mundial, 2003: 69). Todo ello ha dado como resultado que Guatemala tenga la peor situación en América Latina respecto a desigualdad en la tenencia de la tierra (CEH, Vol. III, Capítulo I: 77). El sistema minifundio-latifundio que prevalece en Guatemala no ha significado solamente una forma de uso de la tierra, sino ha constituido la base de un sistema político en el cual los propietarios latifundistas han monopolizado el poder y asegurado su dominación económica (Sandoval, 1992).

4. Elaborado por Luz Méndez

La tributación fiscal ha sido evadida sistemáticamente por las clases sociales económicamente poderosas. Durante los últimos cuarenta años la carga tributaria ha estado alrededor del 8%, lo cual representa el promedio más bajo de América Latina (PNUD, 2001: 159). Además, en la última década los impuestos directos representaron en promedio un 23% de los ingresos tributarios totales (162).

Al irrumpir el conflicto armado, Guatemala tenía ya bajísimos indicadores de desarrollo social. El país tenía la tasa de matrícula bruta más baja de América Latina y el Caribe en educación primaria, y ocupaba el segundo lugar entre los países con menor expectativa de vida en la región. (PNUD, 2001: 41)

Las principales características de la historia política de Guatemala han sido la exclusión, la intolerancia, el autoritarismo y la represión. Sucesivos gobiernos dictatoriales ejercieron la dominación con el fin de proteger los intereses económicos del grupo oligárquico. Para ello el Estado recurrió desde épocas tempranas a la violencia como mecanismo para acallar las voces de inconformidad ante el sistema imperante. La tradición dictatorial ha impreso una huella muy fuerte en la cultura política nacional y ha significado el cierre continuo de espacios de expresión y participación política (CEH, Vol. III, Capítulo I: 94).

Además, la ausencia de mecanismos institucionales que permitieran canalizar las inquietudes, reivindicaciones y propuestas de los distintos grupos de población definió una cultura política marcada por la intolerancia. Se privilegió el autoritarismo como mecanismo central de las relaciones entre el Estado y la sociedad. (CEH, Vol. III, Capítulo I: 81).

B.
REVOLUCIÓN-CONTRARREVOLUCIÓN

Entre 1944 y 1954 tuvo lugar en Guatemala el período conocido como la primavera democrática. Después que un levantamiento popular derrocó al último de los dictadores tradicionales, Jorge Ubico, una Junta Revolucionaria de Gobierno tomó el poder y convocó inmediatamente a elecciones libres. Los dos gobiernos electos sucesivamente impulsaron profundas transformaciones políticas, económicas y sociales. La población guatemalteca conoció lo que significaban las libertades políticas y la participación ciudadana. Una amplia reforma agraria fue puesta en práctica, beneficiando a medio millón de campesinos, mayoritariamente indígenas.

En 1952, fecha en que fue decretada la reforma agraria, cerca del 70% de la tierra agrícola estaba en manos de los latifundistas, cuyas fincas, tenían en promedio únicamente el 19% de tierras cultivadas (Paz Cárcamo, 1997: 124), representando por lo tanto un 81% de tierras ociosas. La reforma agraria buscaba modificar el régimen de tenencia de la tierra, considerado

como la columna vertebral del poder oligárquico, sostén de las sucesivas dictaduras y un factor de atraso nacional (CEH, Vol. III, Capítulo I: 101). Para ello se expropiaron tierras ociosas a los grandes latifundios como a la United Fruit Company. Ésta y otras transnacionales estadounidenses habían controlado, desde inicios del siglo XX, la economía nacional. El poder político del gobierno de los Estados Unidos había sido ilimitado hasta 1944.

Diez años más tarde, la primavera política llegó a su fin como resultado de la intervención del gobierno de los Estados Unidos. Ha sido ampliamente documentada la campaña impulsada por la Agencia Central de Inteligencia en Guatemala, compuesta por guerra sicológica interna, organización y financiamiento de un ejército de mercenarios con la utilización de países vecinos, así como el uso de su poder hegemónico en los organismos multilaterales. Utilizaron para ello el pretexto y la retórica de lucha contra "la amenaza del comunismo internacional", en el contexto de la guerra fría.

Desde el inicio de la reforma agraria una alianza contrarrevolucionaria, integrada por la United Fruit Company, la oligarquía latifundista y la jerarquía de la iglesia católica, se había dedicado a socavar al gobierno revolucionario. Después del derrocamiento de Jacobo Arbenz, el poder político fue entregado a militares representantes de los intereses oligárquicos; las tierras fueron arrebatadas a los campesinos y devueltas a terratenientes y empresas transnacionales; la represión política se enseñoreó en el país. Los espacios democráticos fueron cerrados de forma violenta; dirigentes de las organizaciones sindicales, estudiantiles y campesinas, así como de los partidos políticos de izquierda surgidos durante el gobierno revolucionario, fueron encarcelados, obligados a ir al exilio o asesinados. Los hechos acaecidos en 1954 cambiaron de manera abrupta y dramática el destino de la sociedad guatemalteca. En parte alguna de América Central o del Caribe, la intervención norteamericana fue tan decisiva y tan dañina en cuanto a conformar el futuro de un país (Gleijeses 2004: 392).

La intervención estadounidense jugó un papel de gran importancia en el desencadenamiento del conflicto armado en Guatemala. Por un lado, un profundo sentimiento de frustración y humillación se acumuló en amplios conglomerados sociales que habían sido actores o habían disfrutado los beneficios del régimen democrático. Por otro lado, el cierre violento de todos los canales de expresión, así como de participación social y política, hizo que diversos grupos llegaran a la conclusión de que la única alternativa para restaurar la democracia que les habían arrebatado era la vía armada.

Además, el contexto internacional, particularmente el triunfo de la revolución cubana en 1959, la existencia de la Unión Soviética, así como la conformación de un bloque socialista en Europa del este después de la segunda guerra mundial, alimentó en esos grupos la idea de que era posible transformar la sociedad de forma radical.

C.
Racismo y pueblos indígenas

La sociedad guatemalteca tiene una gran diversidad étnica, cultural y lingüística. Alrededor del 40% de la población guatemalteca está conformada por población que se identifica como indígena (ENCOVI, 2000). Los pueblos indígenas están compuestos por 23 grupos etnolingüísticos mayoritariamente mayas, así como garifunas y xincas. No obstante, estos pueblos han sido sometidos a niveles de discriminación de hecho, explotación e injusticia por su origen, cultura y lengua (Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas, 1995: Párr. 5)

Los pueblos indígenas han sido históricamente sobre-explotados. Además de haber sido despojados de sus tierras, fueron sometidos a trabajo forzado, con especial énfasis en las etapas inmediatas a la invasión española y en el período que va de 1871 a 1944. La exclusión social de la cual han sido objeto, especialmente las mujeres, hace que los pueblos indígenas se hallen en los niveles más bajos de todos los indicadores del desarrollo humano.

Una ideología racista, conformada desde los inicios de la invasión española, fue articulada para justificar la explotación de los pueblos indígenas y garantizar el mantenimiento de los privilegios económicos y políticos de la oligarquía. El racismo se inserta en la estructura de clases dominante (constituyendo) un elemento justificador...para asegurar su cohesión como clase y justificar su dominio frente al indígena (Casaús Arzú, 2002: 138). A lo largo de los siglos posteriores, el racismo ha permeado a la sociedad entera, atravesando a todas las clases y grupos sociales.

A partir de los años setenta, importantes sectores de los pueblos indígenas se incorporaron a las organizaciones insurgentes. Unos participaron como combatientes; otros, incluso comunidades enteras, se vincularon como colaboradores o base social. Para comprender este fenómeno es necesario examinar los siguientes elementos. Mientras que las primeras organizaciones revolucionarias habían centrado su programa político en la transformación de la estructura de clases sociales, aquellas que surgieron en la década de los setenta, por un lado, criticaron que se hubiera ignorado hasta entonces la opresión étnica en la interpretación de la realidad nacional y, por el otro, se plantearon la incorporación de los pueblos indígenas a las luchas revolucionarias. Estas organizaciones asentaron sus frentes guerrilleros en el altiplano occidental y noroccidental, habitado en su inmensa mayoría por población indígena, lo cual contribuyó a que las mismas incorporaran el racismo y la discriminación étnica en su visión de transformación social.

Lo anterior coincidió con procesos de toma de conciencia política por parte de dirigentes indígenas en el altiplano del país, como resultado en particular, de la labor realizada por grupos de base de la iglesia católica. Además, la memoria histórica de la opresión étnica vivida durante siglos

jugó un importante papel en la incorporación de los indígenas a las luchas revolucionarias. Los relatos recabados en un pueblo de Quiché...hablan de descontento, cansancio, indignación, protesta, revueltas y odios cocinados a fuego lento. Hablan de un conflicto abonado, de una relación de silencios, subterránea –de aparente sumisión– que eclosiona...a lo largo del decenio setenta y cuya opción más radical fue la adscripción a la guerrilla (Matilde Gonzáles, 2002: 355)

D.
Contrainsurgencia y genocidio

A inicios de los años ochenta las organizaciones insurgentes intensificaron la guerra de guerrillas en el área rural, especialmente en el altiplano occidental. En los años setenta núcleos importantes de las organizaciones sociales se habían ya incorporado al movimiento revolucionario, tras un corto período de grandes movilizaciones populares. En 1982 las cuatro organizaciones revolucionarias conformaron la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca, URNG.

En el ámbito centroamericano, los primeros años de la década de los ochenta estuvieron marcados por el auge de los movimientos revolucionarios. En Nicaragua el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) había derrocado la dictadura de Anastasio Somoza y tomado el poder político; en El Salvador, el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) había consolidado su fuerza política y militar.

En Guatemala el estado contrainsurgente se había empezado a conformar desde los años sesenta. En ello el gobierno de los Estados Unidos había jugado un papel central. La política contrainsurgente estaba sustentada y orientada por la Doctrina de Seguridad Nacional. Tal doctrina tenía como propósito fundamental impedir la transformación del sistema social, político y económico existente. Para ello se debían realizar acciones en todos los campos, incluidos el "Campo Político", el "Campo Socioeconómico" y el "Campo Psicosocial" (CEH, Vol. III, Capítulo II: 321). En el marco de la política de seguridad nacional, el ejército arremetió contra la población civil, la cual era vista en su conjunto como parte del enemigo a combatir.

La Doctrina de Seguridad Nacional contenía categorías conceptuales con una visión estatocentrista, dando a las fuerzas armadas un papel preponderante. Como dentro de la guerra fría el enemigo estaba del otro lado del mundo, se hizo necesaria la creación de la categoría del "enemigo interno", definido como todo elemento que atentara contra el orden político del Estado. "Este nuevo adversario estaba representado por cualquier persona, grupo social, reivindicación o idea susceptible de desempeñarse en el presente o en el futuro como 'punta de lanza', aliado o apoyo eventual del 'comunismo

internacional'".[5] En este sentido, no solamente las organizaciones político-militares fueron clasificadas como enemigo interno, sino cualquier organización social que cuestionaba o que era considerada sospechosa de cuestionar las injusticias sociales.

En ese período de los años ochenta, el pueblo maya en general, pasó a ser parte del "enemigo interno". Los referentes históricos más recientes del conflicto armado interno, afirman que una de las causas estructurales importantes del genocidio es esa contradicción de clase que históricamente se construyó entre el Estado guatemalteco y el pueblo maya; lo cual se reproduce a nivel nacional, pero también en contextos locales. La investigación de "las masacres en Rabinal afirma "el proceso de violencia vivido en Rabinal entre 1978 y 1983 es el resultado de un conflicto que responde a intereses económicos encontrados"[6] y hace referencia a la organización del pueblo achí en contra de la inundación de sus tierras por el embalse de Chixoy y en contra de la utilización de su mano de obra barata para productos de exportación, lo cual provoca que esas comunidades fueran de las primeras en incorporarse al Comité de Unidad Campesina (CUC).

Entre 1982 y 1983, el gobierno de facto de Efraín Ríos Montt intensificó la estrategia de "tierra arrasada", que incluía masacres, ejecuciones, tortura y violaciones sexuales. Fueron destruidas cientos de aldeas, principalmente en el altiplano, provocando un desplazamiento masivo de la población civil que habitaba las áreas de conflicto. Paralelamente el Ejército implantó estructuras militarizadas como las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC) para consolidar su control sobre la población, buscando contrarrestar la influencia de la insurgencia (CEH, Vol. III, Capítulo I: 183).

La guerra provocó que grandes grupos de población buscaran refugio en el extranjero o se desplazaran internamente. 45,000 personas estuvieron refugiadas legalmente en México. Se estima que hubo un millón de desplazados internos; 200,000 se organizaron en Comunidades de Población en Resistencia, en las montañas de Guatemala; 400,000 personas se exiliaron en México, Belice, Honduras, Costa Rica y Estados Unidos. El desplazamiento, si bien fue un fenómeno constante a lo largo del conflicto, adquirió dimensiones masivas al principio de la década de los ochenta. En las zonas del altiplano golpeadas por la política de tierra arrasada en algunos momentos se produjo el desplazamiento de hasta el 80% de la población. (ODHAG, 1998)

En el contexto de la guerra el racismo adquirió su máxima expresión, llegando a constituirse en genocidio. A principios de los ochenta, la ideología racista en el marco de la estrategia contrainsurgente, dio como resultado que el combate a la guerrilla adquiriera la vertiente de exterminio de los pueblos indígenas. Esta estrategia involucraba masacres de personas tales como ancianos y niños que aún no tenían uso de razón y...no podían

5. CEH, Tomo I, III. Pág. 118

6. *Las Masacres de Rabinal*. FAFG, 1995. Pág. 110

considerarse colaboradores de la guerrilla. ...El objetivo más profundo era "fracturar las bases mismas de la estructura comunitaria y de la unidad étnica, destruyendo los factores de reproducción de la cultura (Susanne, Jonas, 1994:165)

La Comisión de Esclarecimiento Histórico expresó que la reiteración de actos destructivos dirigidos de forma sistemática contra grupos de la población maya...pone de manifiesto que el único factor común a todas las víctimas era su pertenencia al grupo étnico, y evidencia que dichos actos fueron cometidos "con la intención de destruir total o parcialmente" a dichos grupos. Por lo tanto, concluyó la CEH, agentes del Estado de Guatemala, en el marco de las operaciones contrainsurgentes realizadas en los años 1981 y 1982, ejecutaron actos de genocidio en contra del pueblo maya (CEH, Vol. III, Capítulo II: 418-419). En ese contexto, las mujeres indígenas eran vistas como parte de ese enemigo interno a eliminar. Ellas fueron violadas sexualmente en los operativos contrainsurgentes porque eran percibidas como parte o base de apoyo de las organizaciones que enfrentaban al Estado para transformar el sistema socioeconómico y político imperante. Las mujeres fueron atacadas independientemente de que tuvieran o no vinculación alguna con las fuerzas revolucionarias.

Las investigaciones realizadas por la CEH revelaron que el 53% de las víctimas del conflicto armado era de origen maya, mientras que el 11% era ladinos, y del 30% restante no se registró el origen étnico. Además, concluyó la CEH, el 93% de las violaciones a los derechos humanos cometidas durante el conflicto armado fueron realizadas por las fuerzas del Estado, el 3% fueron atribuibles a las organizaciones guerrilleras y el restante 4% corresponde a otros autores que no fue posible identificar.

Capítulo VI
La violación sexual como arma de guerra en Guatemala

Acerca de la violación sexual existe la creencia común y errónea que se trata de un impulso inevitable, que al cometer una violación el hombre es preso de sus propios instintos y que por tanto ésta resulta incontrolable. La violación sexual no es instintiva, no es un desborde de la naturaleza masculina. La violación es una manifestación sexual de poder y de agresión. La intención del violador es la de dominar, degradar, humillar y someter a la víctima. Además de ser falaz, esta idea refuerza el mito de que se trataron de actos individuales, sin una cadena de mandos que ordenó los hechos de violencia sexual. El acto sexual no es el objetivo central, sino que es un instrumento de poder:

> La violación es un hecho de violencia que atenta contra los derechos político-sociales de la mujer, no un acto sexual. Tiene que ver con un intento de resolver problemas emocionales de poder; es un acto emitido directamente de un sistema socioeconómico llamado patriarcado que asume la superioridad del hombre sobre la mujer que sostiene el autoritarismo en sí, que contempla el cuerpo de la mujer como mercancía y que se siente con el pleno derecho de usar autoritariamente ese cuerpo hasta el grado de asesinar física o psíquicamente con impunidad por medio de un acto que todavía debe ser probado y que el propio sistema jurídico plantea en sentido inverso a cualquier delito. (Anderson en Lore Aresti, 1997: 11)

La violación sexual es una violencia con un enorme poder destructivo sobre las mujeres víctimas. Deja sus huellas tanto en su cuerpo como en su mente, y sus secuelas permanecen aunque el hecho violento haya cesado. Tiene consecuencias muy negativas, como la pérdida del sentido de seguridad, las dificultades de relación con los otros y su propio cuerpo. Tiene

el poder de que las mujeres asuman una responsabilidad que no tienen, se sientan avergonzadas y lleguen hasta a desear la muerte. Las personas que representan los vínculos más cercanos para ellas las culpabilizan rompiendo las relaciones sociales y profundizando su aislamiento. Asimismo, esta experiencia las persigue y se manifiesta en miedo, pesadillas, angustia, sentimientos de soledad e incomprensión. Por estas razones en Guatemala el ejército la utilizó como una poderosa arma de guerra, para destruir a las mujeres y a través de ellas, a las comunidades. Las mujeres durante las guerras son un objetivo importante debido a su posición dentro de la cultura de un pueblo. A través del uso del cuerpo de las mujeres, se busca humillar a los hombres del bando enemigo y demostrar el poder sobre el mismo. "En este sentido, el cuerpo de las mujeres cobra en tiempo de guerra toda su dimensión simbólica como propiedad masculina. Es una lógica bélica en la que el cuerpo de las mujeres está visto como propiedad del enemigo que, como todas las otras, debe de ser destruida y expropiada para debilitar y destruirlo" (Aguilar, Ponencia, 2006).

En otras palabras "el cuerpo femenino se conquista por la misma razón que el territorio y (como) manifestación de la realidad de su conquista, una victoria que está al alcance de la mano." (Brigitte Terrasson, 2003: 315)

Radika Coomaraswamy, Relatora Especial de Naciones Unidas sobre Violencia contra la Mujer precisó al respecto en su Informe de 1998: "Más que el honor de las víctimas, el blanco de la violencia sexual contra las mujeres es lo que se percibe como el honor del enemigo... Es un mensaje de castración y mutilación al mismo tiempo. Es una batalla entre hombres que se libra en los cuerpos de las mujeres" (E/CN.4/1998/54, Párr. 12. P.26).

El ejército utilizó la violación sexual como arma de guerra porque culturalmente se conoce el impacto humillante y desmoralizador que tiene la misma sobre los hombres y los grupos sociales a los que pertenecen las mujeres, así como las rupturas del tejido social y comunitario que desencadena. Fue una estrategia pensada y diseñada para ganar la guerra.[7]

En ese sentido, es necesario resaltar que la violencia de género está inmersa en el contexto socioeconómico y político de Guatemala, y es tanto la manifestación como el resultado inherente a las relaciones de poder existentes entre mujeres y hombres. Esta violencia se fundamenta en todas las estructuras sociales donde predomina el poder masculino, incluido el Estado cuando ejerce un control jerárquico y patriarcal. Si bien esta violencia

7. Amnistía internacional, expresa: "Los cuerpos de las mujeres, su sexualidad y capacidad reproductiva, se utilizan a menudo como campo de batalla simbólica y literal. Los patrones de violencia contra las mujeres en situaciones de conflicto no surgen de forma "natural", sino que son ordenados, aprobados o tolerados como resultado del cálculo político. Más aún, estos crímenes son obra de individuos que saben que no serán castigados por agredir a mujeres y niñas. Estas fuerzas (militares, políticas, sociales o económicas) exacerban o manipulan conscientemente actitudes estereotipadas o violentas hacia la mujer ya extendidas en la sociedad al considerar que esta estrategia de guerra les será beneficiosa".

es estructural, la coyuntura de los enfrentamientos armados la profundiza (CEH, Tomo III 1999).

Como explica Fulchiron: "El nivel de barbarie que se desató contra los cuerpos de las mujeres indígenas sólo se puede dar en un sistema ideológico dominante que deshumaniza a estas mujeres, que las desvaloriza, que las cosifica y las (transforma en objetos de placer masculino)[8]; en un sistema que legitima la violencia contra las mismas y la apropiación violenta de sus cuerpos; en un sistema que da valor superior a los hombres, a la fuerza y al dominio; por lo tanto, en un contexto social e ideológico marcado por una fuerte desigualdad entre mujeres y hombres, por un profundo odio hacia las mujeres, y un racismo arraigado. Los significados del cuerpo femenino y de lo indígena, histórica y socialmente construidos e interiorizados en las conciencias colectivas e individuales, se trasladaron a la lógica de la guerra, alimentando y exacerbando una ideología que permitía justificar el uso de la violencia sexual" (Ponencia, LASA, 2006).

En otras palabras, se trata de una violencia que se encuentra presente en la sociedad pero que se instrumentaliza durante la guerra.[9]

Por último, la violación sexual también se utilizó como sometimiento: las mujeres mayas fueron obligadas al sometimiento sexual prolongado en cuarteles y destacamentos militares. Así mismo muchas fueron obligadas a uniones conyugales con militares, comisionados militares y patrulleros, quienes actuaron con total impunidad. (CEH, Tomo III, 1999: 56).

Junto a estos fines la violencia sexual también fue parte del genocidio. A continuación se describen y analizan cada una de estas estrategias.

A.
La violación sexual como política contrainsurgente

Para analizar la violación sexual como estrategia contrainsurgente, es importante destacar algunas premisas:

Primera, el pueblo maya en Guatemala, está ubicado como grupo excluido que sufre explotación histórica, falta de acceso a servicios básicos y discriminación étnica. Las mujeres constituyen a su vez un grupo excluido, su

8. Cambio de la autora.

9. De acuerdo con el Informe Proyecto interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica, REMHI, Informe *Guatemala Nunca Más* realizado por la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, la violencia sexual tuvo como propósitos: a) La violación constituyó una demostración de poder como parte de la estrategia de terror que pretendía definir con claridad quién dominaba y quién debería subordinarse, b) Una victoria sobre los oponentes, en función no sólo de lo que representaban por sí mismas, sino en función de lo que representaban para los otros y como objetivo político para agredir a otros, c) Una moneda de cambio en algunos casos como única forma de sobrevivir ellas mismas o sus hijos, d) Como botín de guerra, premio o compensación a los soldados por su participación en la guerra, e) Como tortura sexual extrema.

situación debe ser entendida como la de un grupo triplemente excluido, lo cual permite explicar que sean ellas quienes ocupan la posición de mayor opresión (étnica, genérica y de clase) dentro de la estructura social.

Segunda, las violaciones sexuales se dan dentro de la violencia de género, la que tiene como base relaciones de poder desiguales entre mujeres y hombres. Esta violencia se fundamenta en estructuras sociales en las que predomina el poder masculino y se ejerce contra las mujeres para perpetuar este dominio. Si bien esta violencia es estructural, la coyuntura de los enfrentamientos armados la profundiza, volviendo más vulnerables a las mujeres. La explotación, la opresión, la discriminación y la falta de oportunidad se convierten en la raíz de la vulnerabilidad de las mujeres; esto aunado a la pertenencia étnica (CEH, Cáp. III, 1999: 25).

Tercera, como ya lo señalamos en la primera parte, la sexualidad ha sido un tema silenciado en las comunidades de donde provienen las sujetas de investigación. "A la sexualidad, se le suman valores morales y religiosas duales, lo bueno y lo malo. Las mujeres internalizan y socializan sentimientos de temor y vergüenza, de culpa y pecado" (Chirix, 2003: 114).

Cuarta, en sus planes de campaña el ejército reconoció la violación sexual clasificándola como errores; sin embargo, los rituales de exterminio incluían reglas muy claras y definidas. Para lograrlo se establecieron normativas específicas dentro del ejército. Estas estrategias comprendían la denigración de la mujer en las comunidades a través de la humillación y el desprecio público.

1. La planificación militar

Según el REMHI, detrás de la tortura, la violación y las masacres, hay estructuras y prácticas sociopolíticas. Quienes ejecutaban dichas prácticas eran cuidadosamente entrenados, bajo estrictos valores dominantes y formas de organización para evitar precisamente que los "instintos se apoderaran de las tropas y actuaran sin seguir las órdenes.[10] Para comprenderlo hay que recordar que durante la mayor parte del conflicto el ejército se nutrió de soldados a través del reclutamiento forzoso (servicio militar de dos años).

Una condición básica para que funcione un organismo militar es la obediencia a una jerarquía claramente establecida. La obediencia a la autoridad permite evadir la confrontación moral y ética sobre la destrucción. También salva la imagen que la persona tiene de sí, mediante un mecanismo

10. En el caso de Guatemala, esa compleja red de cuerpos e instituciones estuvo bajo la dirección del comando de inteligencia, integrado por el Presidente de la República, el ministro de la Defensa, el ministro de Gobernación, el director de Inteligencia Militar (G2), el jefe del Estado Mayor Presidencial y el Jefe de la Policía Nacional (REMHI, Tomo II).

de disociación en donde los funcionarios se valoran y premian en la medida que cumplen a cabalidad con las normas y la disciplina dentro del grupo. Otro elemento importante es la autorización; es decir, cuando los actos de violencia son explícitamente ordenados, tácticamente aprobados o, por lo menos, permitidos y legitimados por las autoridades.[11] "...ustedes se quedaron, se quedaron vivas, (dijo un general) eso no es culpa de nosotros, es la ley quien nos manda para que hagamos estos daños, es la ley quien nos mandó a matar esta gente..." (GA-AV-90805).

Testimonios suministrados por miembros del ejército fortalecen la convicción que la violación sexual constituyó una práctica habitual e incluso sistemática, en la medida en que, en algunas ocasiones, fue ordenada por los mandos superiores en forma previa al ingreso a las comunidades, con instrucciones precisas acerca de la forma de perpetrarlas:

> El oficial tiene sus grupitos de asesinos y les dice cómo tienen que matar. Hoy van a degollar o guindar con alambres, hoy violan a todas las mujeres. Muchas veces las órdenes las dan antes... violaban a las mujeres... por una sola pasaban 20 ó 30 soldados. Si caía bien la mujer, la dejaban ir, a otras las mataba el último que pasaba con ella... (CEH, Capítulo III: 29)

La violación sexual, al igual que las masacres, estuvo ritualizada. Se realizaba antes de una masacre, separando a los hombres de las mujeres; o después de haber torturado y asesinado a los hombres, violaban a las mujeres.

> ...se llegaron a meter en la casa, lo amarraron y... casi no quiero recordar, porque es... se lo amarraron con un palo y se lo llevaron. - Me rodearon mi casa, entraron conmigo en la casa, no pude ya salir, yo me quedé en medio de los dos -. Tu esposo no murió me dijeron, encontró una casa mejor,- los que me violaron se llevaron a mi esposo, sacaron a mis hijos afuera y sólo a mí me dejaron encerrada juntamente a ellos adentro, me duele -, todo lo que pasó es doloroso; quemaron mi casa, quemaron mis cosas en la casa... (GA-AV-13/09/2005)

Es necesario tomar en cuenta el empleo de estrategias psicológicas para garantizar la obediencia y el cumplimiento estricto de las órdenes por parte de la tropa. El sentimiento de grupo era de gran importancia para generar una nueva identidad que sustituyera a la precedente, tanto en lo individual como en lo social. Estimulaban en el grupo el sentido de pertenencia a un colectivo, lo que facilitó la asimilación de la tarea encomendada. El sentimiento de identidad de grupo incluyó la exaltación de los valores viriles y machistas. Los integrantes tenían que probar al grupo que merecían ser parte

11. La CEH afirma que las violaciones sexuales contra las mujeres fueron la práctica incluida en el entrenamiento militar. Los testimonios identifican como prostitutas a las mujeres que utilizaban para habituar al soldado a esta práctica; agrega que la desvalorización de la cual fueron objeto las mujeres resultó absoluta y permitió que elementos del ejército pudiera agredirlas con total impunidad porque se trataba de mujeres indígenas.

de él y que esto les enorgullecía. Debían mantener un estado psicológico de tensión, alerta permanente y reactividad inmediata. Muchos victimarios consideraron las violaciones sexuales como parte normal de su estrategia para mantener el control psicosocial de los soldados.

Por muchos años, el servicio militar ha tenido una función simbólica dentro de la sociedad, en donde los jóvenes pasan por un proceso de adquisición de la identidad masculina fortalecido por la mística de los uniformes. Estas ideas de masculinidad todavía son significativas para los ejércitos, ya que tener un rango militar provee una identidad conectada a las ideas de poder, control y dominio. Dichas ideas son igualmente importantes para la sociedad, que deposita en ellas la defensa a través de un cuerpo sólido integrado por grupos fuertes, valientes, viriles y capaces de defender a una nación.

En los nuevos integrantes del ejército se exaltaba la masculinidad, el sentido de grupo y hay un minucioso proceso de incorporación a la nueva identidad, reforzada por valores de obediencia y disciplina. Dentro de esta formación también se incluía el desprecio absoluto por los diferentes grupos étnicos y por las mujeres. Esto evidencia la responsabilidad del Estado en cadenas que propician impunidad (ODHAG, Tomo I, 1998: 212).

De lo anterior podemos concluir que la violación no se realizó como un exceso de la tropa, sino que fue planificada desde el inicio.

2. Un ***modus operandi*** sistemático y generalizado en todo el país

Las características comunes del *modus operandi* según el que se cometieron las violaciones sexuales en las tres regiones de donde vienen las sujetas de investigación, revelan que se trató de un plan militar diseñado a nivel nacional, minucioso y sistemáticamente ejecutado en todo el país.

En las tres regiones emergen contextos y situaciones distintos para la ocurrencia de las violaciones sexuales: en casas, iglesias, escuelas o en destacamentos militares; en contexto de masacres, de represión selectiva, de ocupación de la comunidad o de desplazamiento forzado. Las mujeres de Chimaltenango fueron en su mayoría violadas en sus casas, en ausencia de sus esposos. Las viudas q'eqchi'es fueron, en cambio, convertidas en esclavas sexuales en destacamentos militares, mientras que otras fueron violadas dentro del marco de la masacre de su comunidad, antes de huir a la montaña durante seis años para "salvar su vida". Las violaciones en contra de las mujeres mames de Colotenango se inscribieron en una voluntad clara de castigarlas por "dar de comer a los guerrilleros" y para romper la resistencia guerrillera en la zona; mientras las mujeres chujes de Nentón, -población base de la guerrilla-, fueron violadas por ambos bandos. Finalmente, el camino hacia el refugio fue también marcado por

historias de violaciones sexuales para las mujeres de Huehuetenango que decidieron huir de las mismas.

Las diferentes situaciones en las que se dieron las violaciones sexuales marcaron de manera diferente las historias de las mujeres, la mayor o menor estigmatización social de las que fueron objeto, las posibilidades que tuvieron para afrontar el evento traumático, así como las dinámicas más o menos cohesionadas de los grupos actuales.

a. Violaciones sexuales en ausencia del esposo en Chimaltenango

En 1981 el ejército intensificó las masacres en las diferentes comunidades, convirtiendo a Chimaltenango en escenario de secuestros, asesinatos de campesinos, robos, violaciones sexuales y masacres de aldeas enteras. En el departamento de Chimaltenango, la CEH registró un total de 62 masacres perpetradas por fuerzas del Estado, en el período de 1978 a 1985 y una masacre en el período de 1985 a 1996. En febrero-marzo de 1981 el ejército lanzó su primera campaña militar contra el centro de Chimaltenango, en la cual murieron 1,500 campesinos (Marta Gutiérrez, Tesis, 1999). Para adelantarse a la guerrilla, el 1 de octubre de 1981 "el general Benny" lanzó una operación masiva de tierra arrasada en Chimaltenango, la cual estuvo a cargo de la Fuerza de Tarea Iximché que luego se trasladó a Quiché, en el norte y a Sololá en el occidente; En octubre de 1981 el ejército concentró tropas bajo la Fuerza de Tarea Iximché que costó 35,000 vidas" (Schirmer, 2001: 84).

Las masacres perpetradas por los efectivos militares de la Fuerza de Tarea Iximché comenzaron en la zona norte del área de operaciones, en San Martín Jilotepeque, alrededor de 65 Km. al noroeste de la ciudad capital; prosiguieron en Joyabaj y Zacualpa; posteriormente fue lanzada una gran ofensiva sobre la carretera panamericana donde se registraron masacres desde Tecpán hasta Chichicastenango y, finalmente, fue atacada la población civil de la zona sur del departamento de Chimaltenango, con masacres en Pochuta y San Andrés Itzapa entre otras (CEH,1999, tomo III: 308). Una sobreviviente del grupo recuerda:

> ¡Ay dios! En la aldea, murieron 95 hombres, 41 mujeres y 47 niños, por el censo que sacaron es que se sabe la cantidad que murieron. Hay hombres que los colgaron. A mi hermana que estaba embarazada solo le abrieron, sacaron al bebé y lo amarraron. Y hay quienes juntaron fuego y los pusieron asar. Y así asados los comieron, los que fueron se mancharon de sangre de los cadáveres, hay quienes los enterraron detrás de la escuela. Por eso fue duro. (GA-CH-70806)

En San José Poaquil, todas las mujeres expresaban que a sus familiares "el ejército los llevó al destacamento y nunca más volvieron; todos entraron

nadie salió", por lo que asumían que se encontraban enterrados en dicho lugar.

Es a finales del año 81 que fueron llevados por el ejército los primeros hombres al destacamento –actualmente el campo de fútbol- , donde fueron asesinados y enterrados. El ejército realizaba "rastreos", acompañados de hombres civiles enmascarados, llegaban a las aldeas y caseríos. Luego entraban a los hogares, subían a los hombres en camión o bien en carros particulares.

En ocasiones eran interceptados en día de plaza, los llevaban a la cárcel y luego al destacamento. El ejército les ordenaba que se organizaran en las patrullas de autodefensa civil y que colaborara con ellos. Los hombres y mujeres pensaron que el ejército respetaría este trato, pero no fue así, porque igual perteneciera o no a las patrullas, o a la guerrilla, desaparecieron a los hombres.[12]

Cuando no encontraban a los hombres llevaban a las mujeres a la cárcel. Como generalmente estaban acompañadas de sus hijos pequeños, estos también eran encarcelados con sus madres, fueron testigos de las violaciones que cometían los soldados contra ellas.

Así, las mujeres, además de sufrir la pérdida de personas significativas para su vida y de objetos materiales de valor para la reproducción económica y simbólica, tuvieron que vivir bajo la amenaza constante y la violencia contra sus propios cuerpos. Dicho con las palabras de Rozitchner, "para destruir el cuerpo social fue necesario destruir los cuerpos individuales" (en Martín Baró, 1990). Las mujeres hablaron que fueron violadas por el ejército como castigo porque sus esposos ya se habían desplazado hacia las montañas, hacia la costa, o solamente ya habían muerto, cuando el ejército llegó (CH1-270706). En las comunidades campesinas se consideró que los hombres eran los principales responsables de la actividad política local, inclusive en el apoyo a la guerrilla. Cuando asediaban a una comunidad, las fuerzas del gobierno habitualmente buscaban primero a los hombres. Cuando los campesinos se dieron cuenta de esta lógica de represión, huyeron de sus comunidades a la primera señal de ataque militar. Con los hombres ausentes, los militares se ensañaron en contra de las mujeres, niños y ancianos.[13] Las mujeres y los niños fueron los últimos en salir de sus comunidades, la represión del ejército contra estos se realizó como una muestra de poder absoluto y de humillación constante.

12. ECAP (Equipo de Estudios comunitarios y Acción Psicosocial). Informe Acompañamiento Psicosocial.

13. 2414. En el municipio de San Martín Jilotepeque, en un primer momento sólo escapaban los hombres ya que a ellos era a quienes principalmente detenía o asesinaba el ejército. Sin embargo ya en los primeros meses de 1982, los soldados empezaron a violar y asesinar a las mujeres y a matar niños y ancianos; entonces comenzó el éxodo de comunidades enteras, CEH 1999 p32.

> Entre las piedras en el barranco, allí juntábamos el fuego con mi mamá, fue costoso en ese tiempo. Cuando aumentó más la violencia, los soldados nos agarran y nos llevan al camposanto (cementerio) y nos dijeron ahora ustedes mismos escarben los hoyos porque ustedes tienen armas. A 42 viudas nos llevaron y como las doce, una de la mañana nos soltaron y nos fuimos a nuestras casas. Seguido nos reunían y nos llevaban donde escarbábamos los hoyos y nos decían éstos van a ser sus casas y sólo dábamos vuelta alrededor de los hoyos. Decíamos que seguro nos van a matar y llorábamos, pero no lo hicieron. Fue tremendo lo que pasamos, pensamos que ya no íbamos a vivir... (CH4-220206)

Tanto los hechos consignados en el informe de la CEH, como los documentados por la Fundación de Antropología Forense de Guatemala (FAFG), muestran la ocurrencia de numerosas violaciones, que ocurrieron en varios momentos. Se registran con mayor intensidad en el período de 1981 a 1984. Asimismo, estos hechos, relatos y evidencias, muestran como foco generador de violencia al destacamento militar (CEH, 1999, capítulo II: 36).

El Destacamento en Choatalum, permaneció durante diez años, entre 1982 y 1992. Funcionaba como cárcel o centro de detención donde, según testigos, se practicaron violaciones sexuales, torturas y ejecuciones (CEH, 1999, capítulo II: 36). Algunas mujeres fueron engañadas por hombres que les ofrecieron la libertad de sus compañeros a cambio de favores sexuales.

> A mí esposo lo llegaron a sacar de la casa en la noche, él se escondió pero lo encontraron, sólo su sueter pudo sacar, iba descalzo, sin camisa sólo pantalón se puso, a mí me pegaron con el fusil, cuando amaneció fui a llevarle comida a mi esposo, pero no me dejaron pasar, ya va regresar tu esposo, me dijeron, un señor se acercó y me dijo que él me podía ayudar a que sacaran a mi esposo, si era su amante. Fui con mi suegra y le conté, ella me dijo que aceptara para salvar la vida de su hijo. Pero el señor sólo me engañó, como el teniente sabía que yo estaba sola, me llevó al ejército y me dijo aquí te quedás, me puso pantaloneta. Y me sacaba a correr, todos molestaban cuando me miraban correr, yo vi que los tenían allá atrás de donde ellos dormían, oía como se quejaban, me llevó a correr a la laguna, yo lloraba porque todo el pueblo me vió, como yo no quería, me pegó y me llevó arrastrando. Después me escapé, me fui a vivir a la capital, dejé a mis hijos con mi suegra, me dijeron que si me quedaba me podía matar, fue así como me salvé, me fui y ya no quiero regresar. (E2-CH-130306)

En algunos casos, después del secuestro de los hombres, los soldados fueron a buscar a las mujeres a sus casas o eran citadas; allí se les sometía a numerosas humillaciones por espacio de días o meses. Alrededor del destacamento se estableció un sistema de control y de violencia a partir de la lógica contrainsurgente (FAFG, 2001).

> A mediados del 82, cuando se quejaron de mí, tres veces me violaron. Me llevaron al destacamento, me dijeron: - tenés armas y les das de comer a los guerrilleros-. Pero yo les dije que no conozco las armas ni a los guerrilleros. –Te

vamos a matar-, me dijeron. Yo lo que hice fue llevar cargado en mi espalda a mi hijo, si me matan no sólo a mí, sino a mi hijo también... (CH4-220206)

El control del ejército hacia las mujeres fue absoluto. En 1982 se decreta una amnistía y se obliga a las comunidades que estaban en las montañas a "rendirse". Después de la rendición, las personas regresaron a sus comunidades a reconstruir sus casas. Sin embargo, muchas comunidades fueron ubicadas como "colonias" o aldeas modelo,[14] en donde eran acosadas, vigiladas y hostigadas. Por ejemplo, después de las cinco de la tarde nadie podía salir de su casa.

Hubo alguien que fue, dijo a los soldados que yo era la que hacía las tortillas para la guerrilla y señalaron mi casa y como tengo dos casas, señalaron mi casa que queda del otro lado. Allí es donde atiendo a los guerrilleros y por eso me agarran y me violan. Al día siguiente, al amanecer ya los soldados estaban en las casas, violentaron las puertas, a mi mamá la amarraron contra un palo y las vacas se lo llevaron. No podíamos hacer nada, sólo estábamos esperando la muerte, estábamos vigilados, no podíamos hacer nada... (CH4-10607)

En esas circunstancias, debido a las múltiples violaciones sexuales, se produjeron embarazos no deseados. Los embarazos producto de la violación han sido una problemática que todavía no se ha abordado en Chimaltenango. Pocas mujeres han hablado sobre el tema debido al temor de ser rechazadas ellas o sus hijos.

Eso si no me fijé porqué no me estuve ahí. Hay algunos que los tuvieron y otras los escondieron y los enterraron, saber dónde los fueron a enterrar y cómo se componen y saber dónde los llevan. Así dijeron pero yo no me fijé quiénes son, sólo esa mujer que le cuento que ahora se fue con su marido a Santa María, pero está vivo el patojito ahora. (CH12-70306).

Las mujeres que decidieron tenerlos tuvieron que vivir el maltrato de los vecinos y violencia por parte de la comunidad.

El control militar sobre la vida de las mujeres llegó a ser absoluto, como el caso de Doña Carolina quien quedó embarazada de los soldados por las múltiples violaciones sexuales sufridas en 1983. El día en que llevo al bebé a la alcaldía a inscribirlo, los soldados se lo querían quitar y la obligaron a cambiarle de nombre.

Cuando íbamos a escribir su nombre, cuando llegamos al pueblo ya estaban los soldados (y dijeron) "allá viene mi hijo viene mi patojo"... y cuando llegué, me desataron el niño en la espalda y se juntaron y me dijeron que me iban a quitar el niño, "solo agarra el dinero",... yo no doy mi hijo y me preguntaron ¿qué vienen a hacer aquí? Y mi cuñado dijo que veníamos a escribir al niño y los soldados me preguntaron qué nombre le han buscado, le dije Jacobo. Eso

14. Choatalum, Chipastor, La Plazuela, entre otras.

> no es su nombre Rigoberto Antonio y ellos le buscaron el nombre al niño, y nosotros no queríamos ese nombre. Entraron y dijo el alcalde que entregara el niño. No lo dejo, es mío. Tal vez es mentira lo que van hacer y lo van a tirar al barranco, yo no lo doy... (CH4-131106).

Este relato evidencia el poder absoluto del ejército frente a la vida de las mujeres, dejándolas con un sentimiento de gran vulnerabilidad.

Las violaciones continuaron como algo muy común en las comunidades después del periodo de las masacres.

> Yo desde pequeña estaba trabajando en la capital. Yo no vi esa cosa (masacres) y después cuando yo vine, ya habían hecho eso. Cuando yo vine en mi casa me dice mi mamá que esto y eso pasó en la comunidad. Como estaba trabajando, salió el año que yo había trabajado y me dan mis vacaciones. Entonces me vine, pero ya medio calmado esa cosa. Mejor me voy pues siquiera unos mis ocho días dije yo. Pero lamentablemente por esas vacaciones me vine a caer, estando ocho días en mí casa cuando llegaron otra vez los soldados. Y ese día estaba yo torteando como a las dos menos 20. Sólo yo estaba...A dios si, y me llevaron así y me empujaron así sentí yo pues que me empujó así con las armas que tenía y el otro así adelante. Atrás iba con otras armas también y ya después cuando yo sentí ya estaba yo, ya me metieron adentro de ese cuarto... (GA-CH-120606)

Los "abusos" contra las mujeres se prolongaban como una característica del dominio militar sobre la comunidad.

b. Las violaciones dentro del marco de las masacres en Huehuetenango

> *El ejército delimitó área enemiga, como lo afirma un alto mando militar: el concepto de las Fuerzas de Tareas era que todos los Cuchumatanes para el norte, todos eran enemigos (CEH, Tomo. III: 400)*

En 1982, antes de ejecutar las masacres, comandantes y tropas de militares llegaron rastreando el área desde Nentón hasta San Miguel Acatán, otros lo efectuaron desde Nentón hacia el norte de San Mateo Ixtatán (aldeas Yalaurel, Patalcal, Octé y Bulej), según datos de *Memoria del Silencio*: "Nótese que los soldados no causaron mayor daño en estos recorridos. La realización de estas operaciones de rastreo permite concluir sobre el nivel de planificación de las posteriores acciones del Ejército" (CEH, Tomo III: 405). Estas acciones de rastreo permitieron al ejército establecer listados de personas, familias, y comunidades sospechosas de colaborar con la guerrilla. A raíz de ello, empezó una campaña militar de eliminación de líderes que se realizó entre 1980-1983. Era población no combatiente, integrada a organizaciones locales, entre ellos catequistas, promotores sociales, cooperativistas, alcaldes

auxiliares, maestros y autoridades mayas, entre los grupos más golpeados. Se realizaron a partir de detenciones, desapariciones y posteriores asesinatos, haciendo uso de extrema crueldad y ensañamiento contra las víctimas. Estos hechos fueron perpetrados por la Policía Militar Ambulante y miembros del ejército en el área de Chaculá y las aldeas San Francisco, Yalambojoch y Campamento.

FECHA	CASO	RESPONSABLES
Nov.1980	Capturan a cuatro campesinos, que se dirigían a la municipalidad de Nentón para denunciar abusos del propietario finca Chaculá	Policía Militar Ambulante
Julio 1980	Decapitados públicamente el alcalde rezador, Mamín y otras cuatro personas.	150 Soldados del Ejército
Julio 1981	Anciano de 80 años, Alcalde rezador es torturado tirándole piedras en su cabeza, lo machetearon hasta morir, le cortan un brazo y lo muestran a la comunidad, así demuestran lo que pasa con los subversivos. "actos que pueden asociarse a una "operación psicológica", que pretendía la destrucción del símbolo y por tanto del grupo. Chimban San mateo Ixtatán.	40 soldados del ejército
Julio 1982	Asesinato catequista de Nentón, lo capturan, torturan, meten estacas en su cuerpo hasta matarlo, exponen el cadáver públicamente prohíben su entierro	Soldados del Ejército
Agosto 1982	Asesinan a profesor maya del área de Nentón, destrucción de vivienda y desplazamiento de su familia, inicia persecución y asesinato de maestros, esto propicia el paro de labores educativas en las escuelas de Nentón	Ejército

Fuente: Elaboración propia con base en datos de *Memoria del silencio* tomo III.

Muchos de los líderes secuestrados y luego torturados fueron expuestos ante las diferentes comunidades para infundir terror y alertar sobre las consecuencias de la colaboración con las fuerzas insurgentes. Algunos fueron utilizados también para que delataran a otros y señalaran las casas y las familias que según ellos apoyaban a la guerrilla. A partir 1982, el ejército lanzó una ofensiva militar de gran envergadura en Huehuetenango, cuando se ejecutaron la mayoría de las masacres que tuvieron lugar en el departamento con una brutalidad nunca imaginada. El REMHI explica que aproximadamente tres mil soldados habrían llegado a Huehuetenango a mediados de junio de 1981 (Tomo III, 1998: 181). Es en este periodo que el gobierno de facto dirigido por Ríos Montt puso en marcha su plan

"Victoria 82", cuyo fin era, como lo relata Kobrak: "aniquilar a la guerrilla y organizaciones paralelas. Sustituir la organización de los campesinos en la guerrilla con una organización a favor del gobierno, en las "Patrullas de Auto Defensa Civil" (PAC), implementar el programa 'Fusiles y Frijoles' éste contempló llevar armas, alimentos y proyectos de desarrollo a la comunidades bajo el control del gobierno" (2003:78).

> El 26 de junio de 1982 inician los tres operativos más violentos que se ha registrado en el área. El fin último de estos hechos trasciende a la eliminación física de las personas individuales en su posible condición de enemigo o combatientes armados. Se intenta destruir al grupo, matando hombres, mujeres y a los niños, violando a las mujeres y matándolas posteriormente. Además al forzar a los civiles a colaborar en estos actos se pretendía responsabilizarlos y provocar una obligatoriedad de la culpa que rompía la estructura social de las comunidades. (CEH, Tomo III: 405)

> En un periodo de 83 días, entre el 2 de junio y el 25 de agosto de 1982, se realizaron 15 masacres. Murieron 2,636 personas entre niños, mujeres y hombres. Siete de estas masacres, fueron totales, con violaciones sexuales a todas las mujeres y la ejecución de todos los niños. Se registraron desapariciones de personas y fueron destruidas 15 aldeas, incluyendo los cultivos y bienes indispensables. (CEH, Tomo III: 400)

Durante este corto periodo, las comunidades de Chaculá, Yalambojoch, Salamay, Sebep, Yaltoya (Nentón), Finca San Francisco, Yocultac, Petanac y Bulej (San Mateo Ixtatán) El Limonar (Jacaltenango), fueron el escenario de actos genocidas.

Los hechos de violación sexual a las mujeres, cometidos por el ejército en el departamento de Huehuetenango, se ejercieron sistemáticamente en el contexto de estas masacres. Formaban parte del *modus operandi* para sembrar terror y masacrar a la población. En el municipio de Nentón, las masacres de la Finca San Francisco y otras comunidades muestran la crueldad de los hechos contra las mujeres. En San Francisco eliminaron a casi toda la comunidad, aproximadamente 350 personas, entre mujeres, hombres, niños y ancianos. Las mujeres que quisieron huir, fueron violadas y las quemaron vivas dentro de sus casas.

> Como a las dos de la tarde empezaron a sacar a las mujeres en grupos de diez y veinte, algunas escaparon hacia sus casas, donde fueron violadas y quemadas vivas junto a las casas (...) Unos 200 soldados se dirigieron rumbo a Yaltoyá y encontraron a las mujeres a quienes violaron y mataron.(...) En Yalambojoch se quedaron cuatro días, forzaron a la gente a participar en varias reuniones para organizar la patrulla. Al día siguiente hicieron un hoyo y metieron bombas, haciéndolas estallar, muchas mujeres huyeron con los niños de la comunidad y fueron violadas y ejecutadas a poca distancia. (CEH, Tomo III: 407)

En Petanac y Sebep, masacraron indiscriminadamente.

> "A las mujeres las encerraron con los niños y dos ancianos en otra casa, metieron bomba en la casa y las quemaron vivas. Una intentó escapar de la gran llama, la balearon y le sacaron el corazón" (CEH, Tomo III: 407). "Cuerpos quemados, mujeres con palos y enterrados como si fueran animales, listos para cocinar carne asada, todos doblados, y niños masacrados y bien picados con machetes, las mujeres también matadas como Cristo." (CEH, Tomo III: 410)

Mujeres poptíes del grupo relatan cómo las violaron mientras masacraban a toda su comunidad.

> Cuando esas personas hicieron la masacre con mi esposo y mi hijo, unos estaban haciendo la masacre, los otros estaban violándome, porque yo los vi a ellos tirados ahí, con las semejantes heridas que tenía, principalmente mi chamaco, que él estaba torturado con sus cachetillos aquí ya quitados y mi esposo, a la par estaban tirados los dos, mi esposo tenía un leño cruzado aquí en la nuca, bien bozaleado con un lazo, y la puñalada que tenía en la parte del corazón.(CA/H/1)

Otra recuerda cómo en su comunidad, tropas del ejército con "las caras pintadas de negro" irrumpieron en la casa de oración de un grupo carismático en horas de la noche. Sacaron a todas las personas del lugar con extrema violencia, y ahí mismo con varios disparos mataron al delegado de la palabra y a todos los hombres que estaban en la casa de oración después de haberlos torturado.

> El animador de la iglesia, a mí cuñado así también lo sacaron. Ahí lo sacaron a ellos. No pensé que les hicieran algo... qué si los mataron. Dejaron que se persignaron, porque todavía no había terminado la celebración vaya que lo dejaron que se persignaran, y lo mataron... ¡Cuántos balazos les dieron! Murieron de saber cuántos balazos... Así paso todo eso. Así, se murió el esposo de mi hermana. El mí cuñado toca la guitarra. Hermanos del papá de mi cuñada, el hermano de su esposo de mi hermana, también se murió el papá de mi cuñada... todos los hombres de la celebración lo mataron. (E19-HU-2004)

Simultáneamente seleccionan a tres mujeres a quienes desnudan y violan frente a la comunidad. Posterior a ello las reúnen con el resto de mujeres y niños, y los meten a una casa que incineran. Siguen saqueando, quemando casas y matando al resto de la comunidad. Algunos logran huir, pero otros son masacrados.

> En la casa de un señora que estaba en la celebración como somos carismáticos. Esto fue por la tarde a las siete de la noche. La celebración empezó a las seis de la tarde, ya las que estábamos en la celebración ya lo sabía porque los que mataban ya estaban entre nosotros. Los celebrantes nos decían que no hay que tener miedo, decían ellos, no hay que correr, dicen ellos. Vamos a ver qué nos pasa decían ellos. Escuchando la palabra de Dios estamos nos decían.

> Cuando vieron que estábamos reunidos, rodearon la casa donde estábamos, no terminaron de leer la lectura cuando dijeron que salgan los hombres que se queden las mujeres, así se dieron los hombres. El animador sacó su libro. Se salió, pero en eso nos encerraron, ya no nos dimos cuenta de los hombres y el animador. Ya yo, ya como muerto me sentía. Hay otras señoras que sacaron junto conmigo. Tiene 40 días que se alivió, la sacaron junto conmigo, la violaron. Esto fue atrás de la casa, después de quemar la casa hicieron lo que quisieron hacer conmigo después me soltaron me quedé entre ellos. Ya no me fijé si los sacaron o no, después que quemaron las casas estaba entre ellos. Hay quien lo vieron, son bastantes, me vieron cuando me sacaron, los que estaban en la celebración son los que lo miraban. (E19-HU-2004)

Violar era la forma específica en que exterminaba a las mujeres frente a toda la comunidad. Los discursos de las mujeres de Huehuetenango evidencian una clara conciencia de que las violaciones sexuales se dieron dentro del marco de un genocidio. Para ellas, son el símbolo de odio y exterminio que se usó contra los pueblos indígenas, porque "los que son violados son los campesinos, los indígenas, porque antes se decía que somos animales, por eso nos hicieron, porque para ellos no valíamos nada" (GM-HU-180906).

c. El continuum de las violaciones sexuales en la búsqueda de refugio

Las masacres propulsaron miles de personas en el camino del exilio en búsqueda de protección. Todas las sujetas de investigación de Huehuetenango, menos las mujeres de Colotenango, fueron a buscar asilo en México. En sus relatos mencionan haber decidido salir para evitar que las sigan violando, además de salvar a sus hijos y demás familia. Las mujeres fueron las que tomaron la decisión de abandonar sus comunidades, debido al terror que experimentaban al ser víctimas de violaciones. "¡Qué miedo cuando regresaron ellos! Sólo así estoy haciendo por el miedo, tengo mucho miedo... Entonces después lo que pensé que no aguanto de estar, qué tal así voy a seguir haciendo, entonces mejor hablamos con mi esposo que fuimos al Chupadero"[15] (E11-HU-C-10104).

El camino que las llevó al refugio no estuvo exento de persecución ni de violaciones sexuales. Cuando las mujeres y sus familias huían de sus comunidades para refugiarse en México, el ejército las persiguió. Con más saña las violaban, por intentar escapar a su control y así transgredir su brutal autoritarismo.

En la emergencia de salvar sus vidas, se escondían con sus familias, pero en los rastreos, miembros del ejército como patrulleros los encontraban

15. Este es uno de los campamentos que se conformaron en los primeros años de refugio en México 1980-1984 cuando el ejército cometió las masacres en Nentón.

y tenían que correr entre la montaña. De esta forma, se separaban de su familia. Muchas veces no volvían a verlas.

> Cuando ella fue en el refugio, en el camino quedó ella en un lugar con su esposo una noche. No sólo ellos son, es en grupo. Y cuando escucharon la bala, las bombas, "Ay Dios, ahí vienen los soldados" dijeron ellos. Ellos agarraron mi bebé, lo llevó mi esposo mi bebé, y yo no hallo en qué camino agarró mi esposo. (E11-HU-C-10104)

Una mujer retornada mam relata que, huyendo, camino a la frontera, un grupo de ocho personas fue interceptado. El ejército secuestró a su hermana, a quien mantuvo bajo tortura y esclavitud sexual durante un año, para que denunciara a sus familiares y los contactos que tenían con la guerrilla. Después de este tiempo, su hermana fue asesinada.

> Mi hermanita fue capturada por el ejército, que lo desnudaban a ella, que los violaban a ella, que la golpeaban y así, ¡pero qué golpes pues y después la llevaron a mi hermana en el municipio de nosotros! entonces pues ellos llevaban a mi hermana en la aldea como quien dice "mostrá aquí quiénes son las familias que están con la guerrilla", la violaban la torturaban que lo llevaban en las aldeas pues para que mostrara gente que le pusieron un arma en su mano, que también la cambiaron. Pues le pusieron vestido. (E-MG-101104)

Otra mujer mam que participa en los grupos recuerda:

> Huí con mis hijitas entre el monte, hasta llegar a los refugios de la frontera con México. Pero en el camino nos alcanzó el ejército, y me separaron de mis hijitas. A mis hijas por lado y a mí por otro. Nos acusaban de guerrilleras, nos golpearon con armas. Por la noche nos escapamos hasta llegar a los refugios. Durante esos días, me violaron y pienso que a mis hijitas también, pero ellas no lo dicen.(E5-HU-2005).

La llegada al territorio mexicano no implicó necesariamente encontrar asilo. La historia de violencia contra sus cuerpos no paró con llegar a México. Las mujeres relatan que también fueron violadas por parte de hombres mexicanos que les daban hospedaje, aprovechándose de las condiciones de vulnerabilidad en que se encontraban. Doña Julia relata cómo tuvo que huir de un primer campamento porque el hombre que le daba posada intentó violarla a ella, a sus hermanitas y sobrinas que iban con ella.

> Empezó él a buscar la manera cómo me va a aprovechar él para violar, entonces lo que hicimos, hablé con la otra mujer. Mejor salimos, y salimos atrás de la casa. Entonces yo salí, logré de salir. Pero después, la muchacha que quedó en la casa lo aprovechó el señor. ¡Hasta los mexicanos nos violaron! Cuando yo entré viendo atrás de la casa lo están violando a la muchacha a la chamaca. Es una chamaca, no es una muchacha, de la misma aldea. Tiene catorce años la patoja. Entonces, por eso busqué otro campamento, escuchamos dónde viven unas personas que somos nuestra misma gente. (E11-HU-CH-10104)

Sin embargo, la huida no fue suficiente para protegerse. Un hombre la violó en el nuevo campamento, lo cual precipitó su regreso a Guatemala.

> Cuando estuve en el refugio, como paso también allí, entonces el señor mexicano tiene una intención para nosotros, porque yo soy joven todavía, no soy como ahora, dice ella. Entonces lo que hizo el señor, le dieron mucho trago para tomar a mi esposo y a otras gente que van con nosotros. Entonces, tomó mucho trago mi esposo, se emborrachó, ya no despertó él así. "Lo dejo puro bolo, bolo quedo mi esposo, y llegó él, y allí me agarró". (HU11-10606)

A pesar del riesgo que implicaba para su vida regresar a su comunidad, prefirió volver a Guatemala antes que seguir viviendo con el terror a que la violaran. "Llorando estoy con mi esposo, déjalo ese trago, talvez me va violar este hombre por vos, todo el tiempo vas a quedar bolo, no, mejor vamos regresar lo dije yo, por favor, vamos a regresar" (HU11-10606).

d. La esclavitud sexual de las mujeres en el Polochic después de la desaparición forzada de los hombres y la persecución en la montaña

La masacre de Panzós en 1978 da inicio a una serie de masacres en Guatemala. Fue la primera señal de la política de tierra arrasada que se iba a desatar contra los pueblos indígenas en los años ulteriores.

A partir de allí el ejército inicia una represión masiva en el Valle del Polochic y la Sierra de las Minas. Cualquier persona involucrada en comités de tierra y en el desarrollo de sus comunidades a través de la iglesia, de la escuela o de las cooperativas era sospechosa de ser simpatizante de la guerrilla. Eso era suficiente para ser perseguida y erradicada. La CEH registró a 310 víctimas entre 1978 y 1982, lo cual sin duda representa un subregistro (CEH 1999 Tomo VI: 19)

A partir de 1981 se da una marcada militarización de la vida cotidiana que mantuvo bajo el terror y el control del ejército a toda la población de las comunidades hasta 1988. Se introdujeron varios destacamentos militares en el área. Los destacamentos militares estuvieron ubicados en: 1) Panzós 2) Telemán 3) Finca Tinajas 4) Finca Sa'quiha' 5) Sepur Zarco 6) Finca Panacté 7) Finca Pataxte y 8) El Estor (Carlos Paredes, 2006: 24-25). Cabe destacar que la mayoría de estos lugares son fincas, evidenciando así la participación activa de los finqueros en la represión de las y los campesinos q'eqchi'es y la utilización del ejército para proteger sus intereses.

Todas las mujeres q'eqchi'es que participaron en esta investigación muestran una gran claridad sobre la responsabilidad de los finqueros en la guerra. "Eso pasó por culpa de los ricos y por culpa de los finqueros. Porque ellos querían pasar encima de los campesinos. Nos discriminan como indígenas, y nos tenían envidia porque estamos en diferentes comunidades" (E7-Q-10306).

Sus relatos develan el *modus operandi* de las operaciones militares en la región. En estas operaciones, patrulleros y militares allanaban casa por casa en función de los nombres de las personas sospechosas de servir de apoyo a la organización guerrillera, que estaban en la lista que había elaborado anteriormente el comisionado militar de la comunidad. Como lo explica doña Dorotea: "Cuando llegaron los ejércitos en mi casa llegaron solo, porque el comisionado ya había enseñado a los ejércitos las casas" (AV7-170506).

Todas las mujeres del grupo q'eqchi denuncian a los comisionados como responsables de haber acusado a sus esposos de guerrilleros y por ende, de su tortura, desaparición y ejecución.

> El comisionado me decía que él está haciendo lo posible de averiguar de todo lo que pasó. Pero no era cierto lo que el decía. Por culpa de él fueron matadas muchas personas. Cuando regrese junto con el comisionado, y en el camino le dije -¿por qué no pudiste hacer nada?- y el comisionado me dijo que todo eso ya pasó. Yo le pregunté al comisionado talvez usted entregó el listado a los ejércitos, y el comisionado me decía que no, y se enojó conmigo. Le dije al comisionado que es culpable de todo lo que pasó. (AV7-190406)

Estos testimonios revelan cómo vivieron el conflicto a nivel local. Los comisionados son vistos como los responsables de las acciones militares que se tomaron durante este tiempo y en particular de la desaparición de sus esposos. A la pregunta ¿por qué surgió la guerra?, la primera respuesta de las mujeres del grupo fue "por culpa de los comisionados militares. Son ellos que llamaron al ejército". Estas interpretaciones demuestran el poder desproporcionado que habían acumulado los comisionados en estas zonas, así como la tergiversación de la memoria histórica impulsada por el propio ejército.

Como lo subraya Matilde González en su estudio sobre San Bartolomé Jocotenango, el ejército llegó a hacer creer que las atrocidades cometidas durante el conflicto respondían a intereses personales de los comisionados militares y no a una estrategia militar definida. Es en este sentido que se puede entender la dificultad que todavía tienen las mujeres para "explicar por qué llegó el peligro, por qué el ejército continuó matando a tanta gente que no tenía su delito" (AVANCSO, 2002: 365-366).

El ejército, guiado por los comisionados militares y patrulleros, operaba por comunidad. Y al encontrar a los hombres sospechosos de estar involucrados en la guerrilla en sus casas, los torturaban frente a su familia y se los llevaban en tractores a los destacamentos militares en las fincas, de donde nunca más volvieron.

> No aguanto de contar porque son dolorosos los que sufrieron nuestros maridos...lo arrastraban en el suelo como si fueran animales, y lo amarraban las manos y los pies como que fueran animales. (E7-Q-10306)

Destaca en esta región la complicidad entre los finqueros y el ejército en su política de contrainsurgencia. Los militares operaban a partir de las fincas donde habían instalado el destacamento militar. El destacamento servía de centro de tortura y de ejecución. Varias mujeres del grupo relatan haber ido a los diferentes destacamentos de la región para exigir explicaciones sobre la desaparición de sus esposos. Algunas cuentan haber visto a sus esposos en un estado deplorable después de varios días de tortura, mientras les llevaban comida al destacamento. Explican con mucho dolor cómo el ejército obligaba a sus maridos a comer excrementos de animales, llorando de impotencia frente a estas humillaciones y deshumanización extremas. Varias mujeres fueron violadas en el destacamento al exigir que les explicaran qué "delito" había cometido su esposo y que se lo devolvieran.

> Me fui al destacamento en (la finca) para preguntar por mi esposo. Les dije ¿no ha visto mi esposo por aquí? Les dije también que yo tengo mis hijos y estoy casada con él, y quiero que lo dejen salir porque mi marido no tiene la culpa. Ni tiene problema porque hace tres meses salió de prestar su servicio militar. Pero los militares no querían escuchar lo que yo estaba diciendo. Y me dijeron ven aquí y me agarraron de la mano. Ahí en la misma finca me violaron... cinco soldados pasó conmigo. (E20-Q-90806)

Al cabo de unos días, el ejército se los llevaba en un tractor a la finca, los ejecutaban y los hacían desaparecer. Varias mujeres sobrevivientes cuentan con mucho dolor cómo lograron ver a sus esposos tirados en la finca, con sus cuerpos mutilados, devorados por zopilotes. "Se tardó una noche con los ejércitos, yo fui a ver en la tarde y en la noche se lo llevaron y a los tres días lo vi tirado. También lo vi cuando los zopilotes lo estaban comiendo" (E11-Q-10306).

En esta finca existen varios cementerios clandestinos. Una exhumación ya tuvo lugar. Otras están pendientes de la decisión del Ministerio Público para empezar el proceso.

A todas las sujetas de investigación en esta zona las violaron en el momento que el ejército detuvo ilegalmente a sus esposos en su casa y los torturaron. La mayoría de las veces fueron violadas enfrente de su esposo y en todos los casos, enfrente de sus niños chiquitos. "Ya se lo habían llevado mi esposo cuando me violaron. Pero sí estaban mis niños en mi casa, y estaban llorando y gritando de miedo. Y yo no podía hacer nada" (AV7-170506).

Después de la desaparición de sus esposos, los militares venían a "visitar" a las viudas en su casa de manera sistemática para "aprovecharse" de ellas. Al anochecer, muchas mujeres se acostumbraron a ir a esconderse con sus niños en el monte para no ser violadas; otras encontraron refugio en casas de vecinas para evitarlo. En una comunidad del Valle del Polochic, el ejército llamó a una reunión a todas las viudas después de haber desaparecido a sus

esposos y las volvieron a violar colectivamente en la casa donde estaban reunidas.

En una comunidad de la Sierra de las Minas, cuyas autoridades estaban vinculadas al EGP, el ejército hacía incursiones regulares. Cada vez se llevaban a diferentes autoridades: la primera vez a tres personas, la segunda vez a 23 personas y la tercera vez a quince. Todas eran vinculadas a las familias de los representantes del comité de tierra y de los catequistas. Cada vez violaban a las mujeres que se habían quedado viudas o solas en su casa. Como lo planteó un hombre de esta comunidad, que ya se había ido a la montaña para "defender su vida", muchas mujeres fueron violadas porque decidieron quedarse en casa, para poder seguir cuidando a sus hijos y a sus animales (GF-260407).

> Los hombres se fueron en la montaña a defender su vida y las mujeres se quedaron en la comunidad. Entonces por eso hubo más violación, porque los hombres ya no estaban en la comunidad. Y eso es lo que vieron los militares, por eso violaron mucho a las mujeres. (GF-260406)

Por estar "aburrida" de que los militares abusen de ella cada vez que entraban en la comunidad, doña Carlota decidió irse a la montaña con todos sus hijos. "Los ejércitos siempre llegaban en mí casa. Por eso tuve que salir de mi casa porque ahí me violaron varias veces. Por eso razón fui a vivir en la montaña para esconderme y ahí estuve seis años en la montaña" (E4-Q-20306).

El día que se llevaron a las quince personas, entre hombres, mujeres y niños, encerraron a los hombres durante toda una noche en la iglesia donde los torturaron. A las mujeres las encerraron en la escuela donde las violaron. "Primero fueron capturados los hombres y los encerraron en una iglesia, y las mujeres lo reunieron en una escuela. Ahí fue cuando fueron violadas las mujeres. Así como estamos diciendo fueron obligadamente" (GF-260407).

Este día, familias enteras de la comunidad decidieron huir para la montaña para "salvar su vida", donde, durante seis años, tuvieron que enfrentar persecución permanente del ejército y el hambre. El relato de doña Carlota da la pauta del miedo constante a ser desemboscada y de las huidas sin fin para no serlo.

> Cuando estuvimos en la montaña llegaban los militares a sacarnos del lugar donde estábamos. Cuando uno está sentado, cuando escucha los tiros una tiene que huir del lugar y esconderte. Eso lo que nos hicieron los militares y saber por qué nos perseguían si nosotras no robamos nada de ellos.
>
> Yo vi a los militares que estaban en la montaña. Son tres carretones cuando nos estaban buscando. Llegaron tres carretones de militares y después se subieron a la comunidad porque algunos lo saben y lo dicen. Dos meses estuvieron los militares a buscarnos y en los campamentos que estuvimos ahí se

quedaban los militares. Por eso, no sabemos hasta dónde nos fuimos a esconder y no salimos en ninguna parte. (AV4-300506).

Aparte de la persecución, el ejército utilizó el hambre como arma contra los que escapaban a su control. Un arma destinada siempre a lo mismo: que se entreguen o que se mueran. Destruía de manera sistemática todas las cosechas que la población intentaba cultivar bajo el bosque para sobrevivir. Cuando las encontraban, las quemaban. Las mujeres vuelven con mucho dolor sobre estos momentos de hambre que tuvieron que pasar.

> En la montaña sólo comíamos frutas de árboles que no se comen, pero nosotras sí lo comemos porque no hay dónde ir a buscar comida. Hay algunos que tenían su siembra de maíz y cuando llegan los militares lo arrancaba y lo tiran al suelo. Los militares lo cortaban todo. Nos quitaban todo nuestra comida y milpa y nosotros nos quedábamos sin nada. Nosotros aguantando hambre... lo que hicieron los militares es doloroso y me duele mucho. (AV4-300506)

Muchas se murieron de hambre y de enfermedad, tal y como lo reporta la CEH (Tomo IX: 672). Y muchas perdieron a sus hijos, creando sentimientos de dolor y profunda culpa por no haber podido ser buenas madres.

La salida al claro, seis años después, no fue una garantía de que la guerra había terminado para las mujeres. Al entregarse, el ejército las llevó a los destacamentos militares de Cobán y de Puerto Barrios durante seis meses, donde varias mujeres tuvieron que enfrentar de nuevo la tortura sexual.

En las comunidades, donde las mujeres no se fueron a la montaña, el ejército obligó a todas las viudas a trasladarse en el cerco del destacamento militar, quemando sus casas y todas sus cosechas.

> Desaparecieron 18 hombres en mi comunidad. Después de la masacre nos llevaron a otra comunidad. Aquí estuvo el destacamento de los militares. Se fueron a traer a varias mujeres. Los ejércitos nos obligaron a ir. Nos dijeron que ahora ustedes se tienen que ir a la otra comunidad porque ustedes están dando comida a los guerrilleros... A mí me da tanta tristeza porque después de que yo terminé de tapiscar la mazorca, después de que yo había cosechado mi cosecha de maíz, yo guardé en mi casa. Pero salirnos de las casas, lo encendieron fuego a todo el maíz y a todo. Y ahí nos reunieron en la otra comunidad. (E7-10306)

De esta manera, garantizaban que toda la población estuviera bajo un control estricto. Las viudas tuvieron que dejar sus comunidades y su casa, para ser alojadas en el cerco del destacamento militar, en casas de familiares, o en casas improvisadas por el ejército. Richard Wilson, quién investigó las consecuencias culturales de la guerra en la zona q'eqchi durante los años noventa, lo describe así:

> Para fines de control por parte de las patrullas civiles, las aldeas están muy concentradas, todas las casas dentro de unos cientos de yardas cuadradas. Todas las construcciones deberían estar visibles desde un punto. Para facilitar

> esto, el Ejército construyó una loma y puso en lo alto la caseta de la patrulla civil en el centro de varias comunidades. (1999: 30)

Las viudas que no tenían familiares en la comunidad que ocupaba el destacamento, fueron ubicadas en una casa construida por el ejército para alojarlas. Allí vivieron varios años, hasta que algunas se juntaron con otro hombre, otras lograron construir su propia casa o hasta que se desmanteló el destacamento en 1987.

> Estuvimos dos años juntos con las otras mujeres viudas, y ahí nos pusieron a trabajar. El ejército nos puso hacer su alimentación de ellos, pero después de los dos años nos tuvimos que separar con las demás, porque algunas se juntaron con otros hombres y se fueron y no sé hasta dónde están. Y nosotras cinco estuvimos aguantando hasta que logramos tener una casa. (E7-10306)

Durante siete años de presencia del destacamento militar, todas las viudas fueron sometidas a un estado de esclavitud sexual. Los militares les obligaron a prestar "el servicio" en el destacamento militar, presentándolo como un favor que se les hacía para que puedan mantener a sus hijos y un intercambio por el pago del terreno donde vivían. Este servicio consistía en prepararles la comida y satisfacer sexualmente a los soldados en función de los caprichos de cada uno.

> Cuando se llevaron a mi esposo, me quedé en manos de ellos. Entonces, estuvimos moliéndoles la alimentación, estuvimos manteniéndolos aquí en el destacamento, les cocíamos sus comidas, las tortillas, y allí fue que nos violaron. Nos violaron porque nos decían - ¿cómo van a pagar la tierra en donde están viviendo? (GA-AV-90805)

El testimonio de doña Dorotea ilustra las condiciones de esclavitud en las que se encontraban:

> En el destacamento éramos nosotras gallinas que cualquiera se le antojaba agarrarnos. Pasaron por nuestro cuerpo y ahí nos violaron porque ellos dijeron que nadie va hablar por nosotras. Ya no tenemos esposos. Durante todo este tiempo así nos hicieron, ya éramos como animales como gallinas para ellos. Estábamos entre sus manos. No podíamos hacer nada. (E7-10306)

Algunas intentaron juntarse de nuevo para escapar a esta esclavitud sexual. Doña Clara cuenta: "yo no quise juntar, pero por culpa de los militares, talvez así me iban a dejar de molestar. Lo que yo tenía en mente es huir con mis tres hijos. Por eso, me junté con mi segundo marido". Si bien la estrategia funcionó para que los soldados ya no la violaran de noche en su casa, "cuando me tocaba de turno siempre me violaban" en el destacamento (E5-Q-20306).

La violación no sólo fue privilegio del ejército, aun cuándo fue el principal autor de estas atrocidades. Los comisionados y patrulleros también participaron en ellas.

> Hay que decir la verdad, fueron los patrulleros que se llevaron a mi esposo en un camión. Estaban buscándonos armas, pero no encontraron, como no tenemos. Y son esos dos hombres que me violaron a mí. No podemos esconder porque es cierto. A mí no fue el ejército él que me violó, fueron dos hombres, es lo que yo he mencionado; se llevaron todas mis cosas, y me quedé sin nada. (GA-AV-90805)

La historia de doña Salomé ilustra la posición de poder absoluto y de arbitrariedad que el ejército delegó a los comisionados militares en las comunidades para controlar el movimiento de todos sus habitantes y cometer exacciones en toda impunidad contra las mujeres.

Después de haber desaparecido a su esposo, un comisionado militar y varios patrulleros llevaron a doña Salomé al cerco de una finca cercana a su comunidad. Allí fue mantenida en cautiverio durante tres meses. Era la casa del alcalde auxiliar. Durante estos meses, el comisionado militar acompañado de dos patrulleros la venía a sacar por la noche, para ir a violarla junto con dos otras mujeres en la casa del patrón, demostrando así que sus acciones tenían el respaldo de los finqueros.

> Cuando llevaron a mi marido, entre los tres días se vinieron los patrulleros y nos sacaron del lugar. Nos llevaron a la finca y allí estuve tres meses. Ahí nos encerraron en la casa de la hacienda pero de noche. Cuando nos llevan en ese lugar somos tres mujeres, nosotras tres estuvimos en la casa del alcalde y cuando llegan los patrulleros le decían al alcalde que nos deja salir y el alcalde nos dijo es mejor que se vayan porque yo no puedo hacer con ustedes. Ellos nos agarraron a la fuerza y nos obligaron a venir en la casa del patrón y ahí mismo me violaron porque los patrulleros nos llaman de noche y me violaron tres veces. Nos dejan salir pero hasta que amanezca y lo que hacían los patrulleros nos controlan de día. No nos dejan de salir en ninguna parte. Siempre nos controlaban cuando nos bañamos o cuando vamos a lavar ropa. En la finca, no teníamos nada de comida, entonces veníamos en nuestras casas a traer su maíz, pero siempre viene el comisionado con nosotras. Por eso, es triste lo que nos hicieron los patrulleros. (AV18-300506)

Finalmente, la violación sexual fue una tortura continuada para las mujeres durante todo el tiempo de ocupación de las comunidades por los destacamentos militares. “Los ejércitos cuando encontraban una mujer lo agarraban de la mano y allí lo empiezan a violar y muchas y muchas mujeres fueron violadas. Cuando antes no tenían el chorro de agua, ellas tuvieron que ir hasta el río y los ejércitos allí van atrás de ellas a... a perseguirlas” (GM-AV-130606).

De esta manera, el ejército y su delegado en la comunidad, el comisionado, demostraban el poder absoluto y el control que tenían sobre el territorio de las comunidades, siendo el cuerpo de las mujeres el símbolo del mismo.

De todo lo anterior y de los relatos de las sobrevivientes de violencia sexual de las tres regiones de trabajo de la investigación, se puede concluir con la CEH que "la violación sexual fue una práctica generalizada y sistemática realizada por agentes del Estado como una estrategia contrainsurgente" (Tomo III: 13)

B.
VIOLACIÓN SEXUAL COMO TORTURA

La tortura está definida por la Convención contra la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos, o Degradantes, en su artículo I, como "todo acto por el cual se inflijan a una persona dolores o sufrimientos graves, ya sean físicos o mentales con el fin de obtener de ella o de un tercero información o una confesión, de castigarla por un acto que haya cometido o se sospeche que ha cometido, o de intimidar o coaccionar a esa persona o a otras, o por cualquier razón basada en cualquier tipo de discriminación, cuando dichos dolores o sufrimientos sean infligidos por un funcionario público u otra persona en el ejercicio de funciones públicas, a instigación suya o con su consentimiento o aquiescencia"

La jurisprudencia internacional ha declarado la violación sexual como acto de tortura. Así, el Tribunal Penal Internacional para la ex Yugoslavia estableció que "la violencia sexual necesariamente produce un dolor y sufrimiento severo, ya sea físico o mental, y en esta manera se justifica su caracterización como un acto de tortura" (Organización Mundial contra la tortura, citado en López y Martín, 2007: 33)

En 1992 el primer relator especial sobre tortura, Peter Kooijmans, en la introducción de su informe ante la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas, afirmó que la violación sexual contra mujeres detenidas es un acto particularmente denigrante de la dignidad de las mismas y viola el derecho a su integridad física como ser humano. En consecuencia, concluyó que la violación sexual constituye un acto de tortura.[16] (E/CN.4/1992/SR.21, para. 35).

Por su parte el tribunal Penal Internacional para Ruanda, afirmó que: "como la tortura, la violación es usada para objetivos como la intimidación, la degradación, la humillación, la discriminación, el castigo el control o la destrucción de una persona"[17] (citado en López y Martín, 2007: 33).

16. Entrada en vigor en el 26 de junio de 1987.

17. Sentencia Caso Akayesu. Párrafo 597.

La violación sexual durante la guerra fue una forma brutal de tortura. Expuso a mujeres al dolor y humillación extremas,[18] desarrollando en ellas sentimientos de pérdida de control, vergüenza y desconfianza. Sus cuerpos se utilizaron como un instrumento para demostrar el poder que tenía el ejército y la poca capacidad de defensa de las comunidades.

La tortura sexual es una agresión que lleva a la víctima a sentirse totalmente vulnerable ya que el perpetrador demuestra absoluta dominación sobre su cuerpo, su autodeterminación y su posibilidad de decidir. Violentando la intimidad, la tortura sexual agrede la identidad, debido a que la identidad se construye intrínsecamente relacionada con la sexualidad de las personas. Como efectos, se evidencia la sensación de pérdida de control sobre su vida, la falta de confianza en los otros, sentimientos de culpa y vergüenza, así como la relación de la persona con su cuerpo y con su sexualidad.

En un principio se pensó que el principal objetivo de la tortura era sólo obtener información o confesión, obligar a las personas a hablar. Sin embargo actualmente se sabe que el fin último de la tortura también es el silencio (Ruth Seifert, 2002: 291); silenciar y paralizar a la población a través de la destrucción del cuerpo en donde las marcas quedan a lo largo del tiempo.

Cuando se expone a las personas al dolor extremo sobre sus cuerpos; cuando se reduce a la persona únicamente al dolor y humillación, se destruyen sus valores, su identidad, sus más profundas convicciones y los vínculos con el otro que representa la humanidad; lo que la ha conformado como persona. En otras palabras, la tortura rompe la relación entre la persona y su cultura (Viñar, 1993: 39).[19]

La víctima de tortura sexual se siente sucia y contaminada pues "la persona nunca es tan vulnerable como cuando se desnuda" (Paz, 2004: 89). Así es la desnudez forzada, pues no sólo incrementa la sensación de indefensión, incrementando el terror, pero además, haciendo que la persona violentada sexualmente se sienta culpable por "permitir" que otros accedan a su intimidad.

Por otro lado, la víctima de tortura sabe que su vida depende de su victimario y trata de lograr algún control, "negociar". En este sentido, cabe subrayar que las mujeres nos expresaron que cuando el ejército llegó tuvieron que rendirse, porque "estaban entre sus manos", y dejar que las violaran

18. Estudios demuestran que durante las guerras, la violación sexual es un arma que no tiene nada que ver con la sexualidad del perpetrador, es más bien un acto pseudo sexual o antisexual que busca acrecentar el poder y fomenta resaltar la virilidad. (Seifert, 1995)

19. Según Viñar, en la experiencia de la tortura se pueden discernir tres momentos: el inicial apunta a la aniquilación del individuo, a la destrucción de sus valores y convicciones. El segundo desemboca en una experiencia extrema de desorganización de la relación del sujeto consigo mismo y con el mundo, que llama "la demolición". El tercero es la resolución de esta experiencia límite; el resultado de la crisis y la organización restitutiva de la conducta a que da lugar.

para salvar su vida. Esta sensación de complicidad las ha perseguido por los años, debido a que esta percepción las ha dejado con sentimientos de culpa, perversos, considerando la situación de coerción absoluta en la que se dieron las violaciones sexuales, donde las elecciones eran imposibles.

Alonzo-Fernández expresa que:

> Los factores que favorecen a que la víctima se sobreponga a su paralizante temor para ofrecer al criminal una relación de extrema dependencia, mantenida por los sentimientos de cooperación relacionados con sus sensaciones de impotencia, aislamiento y desamparo y, sobre todo, con su convicción de que la sobrevivencia depende de su apresador. De esta suerte, el estadio habitualmente modulado como una depresión traumática se transforma en un infantilismo psicológico traumático lleno de docilidad y sumisión. (1986: 314)

La siguiente respuesta de Doña María ilustra bien lo anterior: "Si pues, ya están por la muerte uno y mejor que hace uno, mejor no gritar" CH12- 030806).

Otra característica de la tortura es el hecho que el sufrimiento de la víctima se transforma en la demostración de poder del victimario y del régimen que él personifica. Mientras que la víctima pierde la capacidad de defensa y control sobre su vida, el victimario extiende su poder y territorio. La agresión es mayor que la resistencia de la victima y su grupo. Los cuerpos maltratados se transforman en signos vivientes del horror.

C.
La violación sexual como una estrategia de terror

La violación también sembró el terror y aisló socialmente a las mujeres. La violación sexual se utilizó como castigo en contextos de represión selectiva. Se cometió contra mujeres que desarrollaban tareas de liderazgo, que participaban en organizaciones sociales, políticas, de derechos humanos o por integrar cualquiera de las facciones guerrilleras. También se utilizó para castigar a algún miembro de la familia que participaba en alguna facción guerrillera o porque se sospechaba que participaba, con el objeto de paralizar a la población organizada.

1. La violación sexual como castigo por ser base de la guerrilla: el caso de Colotenango

En Colotenango los testimonios de las mujeres evidencian que las violaciones sexuales tenían como fin castigar a la población entera por su apoyo a la guerrilla a través de los cuerpos de las mujeres. En estos casos

estaba dirigida a castigar las mujeres por ser "mujer de guerrillero" o "hija de guerrillero". A través de ellas, castigaban además a los hombres por estar involucrados en la lucha insurgente. El objetivo era humillar a los combatientes de la guerrilla apropiándose sexualmente de las mujeres, de las que se consideran "dueños" y "protectores". La historia de Carmela es ilustrativa al respecto. Todas las mujeres vinculadas a su padre, que era responsable local de la guerrilla en su comunidad, fueron violadas. Así, Carmela, por ser su hija, fue violada a los 19 años en la casa de su tía, junto con su abuela.

> Lo que pasó ese día...esto fue como a las diez de la mañana... fue eso lo que pasó ese día yo sólo estuve llorando. Me preguntaron todo, todo, dónde están los guerrilleros, preguntaron a mi tía y mi abuelita ahí estaba también y mis sobrinos ahí estaban, y mis primos ahí estaban. A ellos los pararon ahí afuera de la casa, al mismo tiempo que nos encerraron adentro de la casa "bueno, como ustedes no quieren decir donde está su esposo", y nos dejaron ahí adentro de la casa y cerraron la puerta, y nos dejaron ahí, con mi abuelita y mi tía, nos dejaron ahí, nos agarraron, pasó, esos fueron los que entraron allí... (E6-M-110305)

Además, el ejército sacó a su hermana de la escuela junto con tres niñas más y las violaron repetidamente y colectivamente. Tenía diez años.

> El ejército venía de San Juan (Atitán), cuando llegaron ese día en la escuela. Pidieron a los profesores que sacaran a las niñas más grandes, para violarlas. Ellos amenazaron de que si no sacaran a las niñas vamos a meterle fuego a la escuela y se acaban todos aquí. Entonces el maestro nos sacó y salimos. Éramos cuatro las que salimos. Y en eso nos agarraron, nos jalaron debajo del monte y nos violaron. Cinco los que quedaron fueron los que nos violaron y más a las muchachas más grandes, pasaron todos los soldados.

Mientras, otro día en su casa, su mamá fue interrogada sobre las actividades de su esposo y sobre su paradero y fue violada de manera colectiva y múltiple también. "Le preguntaron a mi mamá que dónde están los guerrilleros preguntaron bastantes dice mi mamá, y dice que dijeron hicieron una rueda y mi mamá se quedó en medio de ellos" (HU6-190706).

El ensañamiento contra las mujeres de los líderes guerrilleros que se quedaron en casa fue permanente. Carmela recuerda que "pasaron" unas diez veces en la casa, pero su madre no quería irse. "No, dijo mi mamá. Yo aquí me voy a quedar que si me quiere matar que me mata, me dijo mi mamá. No quería salir". (HU6-190706) Estos relatos confirman que el ejército violaba a las mujeres cualquier sea su edad y en todos los lugares, en sus casas, en la escuela, en los caminos. Además, destaca la práctica de interrogatorios antes de violarlas frente a la comunidad o en presencia de familiares, para tener información sobre las actividades de hombres de la

comunidad. A nosotros nos habían recomendado en la casa que nunca habláramos de nada, aunque sepan de algo, pero no hay que decirlo; y nos interrogaron mucho y no dijimos nada. Nosotras dijimos que no conocíamos de otra gente, más que sólo ellos. Y en eso nos agarraron (E5-211005).

Algunas mujeres para evitar la violación cargaban a sus hijos o hermanos, para intentar proyectar una imagen de mujer honorable y respetable, casada y con hijos. De esta manera pensaban ser respetadas y no vistas como mujeres que podían "agarrar". "Pero como habíamos sabido nosotros que el ejército también violaba pues a las mujeres, entonces lo que yo hice es cargar a mi hermano, lo puse en mi espalda porque en aquel entonces yo tenía 18 años, entonces traje a mi hermanito y lo puse en mi espalda con tal de que ellos pensaran que yo ya soy señora" (E-MG-101104).

2. El terror sembrado por la violación sexual

La violación sexual se realizó como una práctica común dentro de las acciones contrainsurgentes encaminadas a producir terror en la población y como parte de las estrategias dirigidas a la destrucción de los diversos grupos étnicos. El carácter público, indiscriminado y masivo de la violencia sexual, así como la saña con la que mutilaron los cuerpos de las mujeres, marcan la particularidad de la guerra en Guatemala. Violarlas frente a los miembros de la comunidad, dejar los cuerpos mutilados en evidencia, empalarlos con muestra de ensañamiento extremo revela la voluntad de sembrar terror en la población para aniquilar toda expresión de oposición, rebelión y resistencia. Una sobreviviente de Chimaltenango relata: "No hubo respeto por la humanidad, por la vida. Robaron, mataron; a mi mamá, le quitaron los senos y la colgaron. Violaron y mataron a las mujeres y las metían en estacas".[20] "Lo dijeron lo mismo. Les decían que eran guerrilleros, los comisionados decían que los esposos de las mujeres son puros guerrilleros. Por eso las mujeres fueron violadas, eso es lo que dijeron en Cahaboncito" (GFH-260407).

La historia de la violación, tortura y ejecución pública de una joven en la comunidad de Carmela ilustra bien esta intención de sembrar terror a través de casos ejemplificantes. Esta violación y asesinato se realizaron frente a la comunidad, obligando a todos sus miembros (hombres, mujeres, niños, ancianos) a presenciarlo como señal de escarmiento para quienes siguieran organizados en la guerrilla o tuvieran la idea de apoyarla y no se sujetaran a la organización del ejército. En esta ocasión obligaron a los hombres civiles a cavar la fosa donde arrojaron a la víctima.

> Cuando mataron lo llamaron esa mujer que ya está embarazada. Allí están los señores así donde hicieron hoyos. Lo llevaron y lo pararon así en frente

20. Entrevista víctima de Pachay Las lomas, San Martín Jilotepeque, Chimaltenango.

así alrededor de ese hoyo que hicieron y le dijeron: mejor quítate la ropa le dijeron, y la muchacha se quitó la ropa y así se quedó desnuda. Después cuando se quitó la ropa, de una vez la violaron y lo quitaron los chiches y lo quitaron aquí (señalan la parte del vientre) y lo mataron de una vez y lo tiraron en ese hoyo. Allí lo dejaron enterrado. Parece que todavía está vivo cuando lo dejaron allí y después se fueron (HU6-190706).

La gente de la comunidad intentó sacar a la joven que estaba todavía con vida para arroparla y salvarla. Sin embargo, el miedo a que los consideraran cómplices de la guerrilla y que ellos tuvieran el mismo final, únicamente por sacar el cadáver de la mujer, hizo que la dejaran morir en el hoyo que excavaron, a la intemperie.

La gente que lo juntaron allí vinieron a ver y dijeron que para sacar dice que lo sacaron otro vez. Pero mejor no, dijeron otros, porque van a regresar otra vez los soldados porque nos van a matar y van a ver que nosotros vamos a sacar a esa mujer nos van a matar... ¡qué miedo tenía la gente! (HU6-190706)

Hacer un daño ejemplificante para que llegue a otras personas y así se paralicen. De esta manera se logra romper las redes sociales básicas de las víctimas, fundamentadas en la solidaridad y la confianza del grupo de pertenencia. Se procura que el miedo se introyecte en las personas y se mantenga por medio de refuerzos y estímulos posteriores, para lograr el aquietamiento colectivo (Paz, 2004: 96).

La CEH reconoce que la violencia sexual llegó "a constituirse en una verdadera arma de terror, en grave vulneración de los derechos humanos fundamentales, y del derecho internacional humanitario" (Tomo III: 13). En otras palabras, la violación sexual fue empleada como una estrategia con diferentes objetivos (masivos en el campo y selectivos en las ciudades); y estableció objetivos que determinaron el sentido colectivo del crimen y la causa de humillación para los pueblos.

D.
La violencia sexual como genocidio

La Comisión de Esclarecimiento Histórico expresó que "la reiteración de actos destructivos dirigidos de forma sistemática contra grupos de la población maya...pone de manifiesto que el único factor común a todas las víctimas era su pertenencia al grupo étnico, y evidencia que dichos actos fueron cometidos 'con la intención de destruir total o parcialmente' a dichos grupos". Por lo tanto, concluyó la comisión: "agentes del Estado de Guatemala, en el marco de las operaciones contrainsurgentes realizadas en los años 1981 y 1982, ejecutaron actos de genocidio en contra del pueblo maya (Tomo III: 418-419).

El genocidio realizado contra el pueblo maya se sustentó sobre un sustrato social racista preexistente en Guatemala. El ejército diseñó éstas políticas tomando provecho y reforzando exclusiones históricas como el machismo y el racismo. Ambos fenómenos que se entrelazan en un denominador común: relaciones de poder con base en las diferencias.

La ideología racista ha sido el sustrato simbólico sobre el que se construyeron todas las justificaciones de la guerra desatada contra la población indígena. Es la asociación entre el miedo ancestralmente arraigado de los ladinos al motín indígena y al comunismo, que creó las condiciones para que la guerra se convierta en un verdadero genocidio en nombre de la lucha contra el comunismo (2006).

Las formas sutiles de racismo subyacen también en las prácticas racistas que enfrenta la población indígena. En todo el país, se evidencian en el trato que se les da sobre todo a mujeres y hombres que usan su idioma, su traje y ciertas formas de organización que los grupos mayas desarrollan entre sí. En el trato, en lugares de servicios públicos como privados, aún prevalece el 'vos' y 'vos María'. Estas expresiones prevalecen todavía en el vocabulario de la mayor parte de población mestiza, al referirse a la población maya, sobre todo en las mujeres quienes más expuestas están a estos tratos. En las escuelas públicas, durante la época en que algunas, tuvieron oportunidad de ir, se les discriminó de forma cruel, por no aprender el idioma español y hablar en su idioma materno.

El exterminio de la supuesta base de apoyo de la insurgencia no fue el único objetivo de genocidio; de la misma manera, la tierra arrasada no persigue únicamente destruir las bases materiales de la economía local. El propósito de fondo de estos métodos de exterminio masivo era modificar cualitativamente las características socioeconómicas y étnico-culturales de la población rural (Mario Payeras, citado en Casaus Arzú, 2008).

La intención más profunda fue romper las bases mismas de la estructura social y de la unidad étnica, "destruyendo los factores de reproducción de la cultura y afectando los valores en que descansan (en la organización social indígena) la dignidad de la persona y su perspectiva vital. Ese propósito tiene el exterminio de niños, mujeres embarazadas y ancianos pues ellos representan en cualquier comunidad humana (pero particularmente en la comunidad indígena) la posibilidad concreta de reproducción de la cultura" (Mario Payeras, citado en Casaus Arzú, 2008: 64).

El genocidio no sucede en la oscuridad. Para llevarlo a cabo es preciso la participación de muchos perpetradores y de una sociedad que lo mantiene, apoya y tolera.

La etimología de la palabra "genocidio" confirma este análisis: genocidio significa poner fin a la existencia *(cide)* de una raza, nación o tribu *(genos)*. Lemkin, el creador del término, utilizó esta etimología porque lo concebía como "el aniquilamiento coordinado y planeado de grupos nacionales, religiosos o raciales por una variedad de acciones dirigidas a socavar las

bases esenciales de la existencia de un grupo como grupo"[21] (citado en Paz y Paz, 2005). Este autor incluso definía como genocidio actos no letales que debiliten la libertad, dignidad y seguridad personal de los miembros, si contribuyen a desmejorar la viabilidad del grupo (*ídem*).

En ese sentido, las agresiones sexuales se constituyen en un medio idóneo para la destrucción del grupo.[22] De acuerdo con la forma en que la violencia sexual ha sido utilizada a lo largo de la historia en numerosos conflictos y especialmente de conformidad con los sucesos recientes en la ex Yugoslavia y Ruanda, es posible afirmar que, como se analiza a continuación, la violencia sexual puede ser un medio para destruir a un pueblo, ya sea porque imposibilita la reproducción biológica, impide la reproducción social, porque produce el desplazamiento masivo de la población y mantiene sus efectos de destrucción del tejido social en el largo plazo.

En el caso Jean-Paul Akayesu, alcalde de la comuna de Taba, en Ruanda, el Tribunal Penal Internacional para Ruanda determinó, en 1998, que las violaciones sexuales habían sido parte del ataque genocida.[23] La sentencia del tribunal afirma que la violación sexual forma parte de "estos actos perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial, o religioso, como tal"[24]. Esta jurisprudencia confirma el desarrollo del derecho consuetudinario internacional, según el cual la violencia sexual puede constituir uno de los cinco actos considerados como genocidio por la Convención para la Prevención y Sanción del Genocidio, cuando está perpetrada con la intención de matar a los miembros del grupo, de lesionar gravemente la integridad física y mental de los miembros del grupo, de someter intencionalmente el grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial, de impedir los nacimientos en el seno del grupo, y/o de trasladar por fuerza a niños del grupo a otro grupo.

Por su parte, el TPIY (Tribunal Penal Internacional) para Yugoslavia consideró que "la violación sexual sistemática de mujeres es un medio de diseñada para llegar a desarticular los fundamentos del grupo".[25]

López y Martín agregan que necesariamente los actos de violación sexual deben incluirse en el delito de genocidio, "cuando se cometan contra un grupo nacional, étnico, racial o religioso con la intención de destruirlo total o parcialmente" (2007:47)

---

21. Lemkin, Raphael, *Axis Rule in Occupied Europe*, pp. 82 y SS.

22. Así lo considera Bernardo José Feijoo Sánchez, *Reflexiones sobre los delitos de genocidio*, p. 2270, citado en Paz y Paz, 2005.

23. Causa núm. ICTR-96-4-T, sentencia de 2 de septiembre de 1998

24. Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio, Naciones Unidas, Entrada en vigor en 1951.

25. Sentencia Karadzic-Mladic, julio 1996, párrafo 13. Citada López F. y Martín, M (2007:47) Violencia de Género en Conflictos Armados Estrategias para la persecución penal. ICCPG.

La violencia sexual durante la guerra en Guatemala revistió el mismo carácter. En primer lugar fue principal y masivamente dirigida contra mujeres mayas: el 88.7% de las víctimas de violación sexual identificadas que registra la CEH, eran mayas, el 10.3% son ladinas y el 1% pertenece a otros grupos (Tomo III, 1999: 23). Estas cifras evidencian el carácter racista de la guerra, donde la violencia sexual jugó un papel, no solamente para someter, no solamente para humillar, sino para destruir al pueblo maya.

En segundo lugar, las agresiones sexuales impiden la reproducción del grupo ya que, además de los efectos evidentes, como lesiones permanentes en los órganos reproductores femeninos, especialmente en las niñas y adolescentes, es necesario considerar cómo el trauma psicológico y la estigmatización social representan un serio impedimento hacia uniones futuras y, de esta manera, un obstáculo para la reproducción del grupo (Payam Akhavan, citado en Paz y Paz, 2005: pp?). El estigma social tiene una gran trascendencia, principalmente en las sociedades que valoran la virginidad, la castidad y la pertenencia a un solo hombre, en las cuales la mujer que ha sido violada se convierte en "impura". En tanto, las mujeres vírgenes ya no son consideradas aptas para contraer matrimonio (Caroline Krass, 1994: 317), mientras las mujeres casadas son rechazadas como adúlteras, tal como lo desarrollamos en la tercera parte de la investigación.

Por otro lado, muchas mujeres debido al trauma vivido por la violación quedan incapacitadas de hacer vínculos afectivos con otros hombres y esto afecta la reproducción del grupo.

El daño se instala en las relaciones sociales dentro del grupo, y en los mandatos sociales sobre las normas y los valores comunitarios.[26] Cabe señalar que los valores son, ante todo, valores de la comunidad y, en sentido más concreto, valores operativos de la relación interpersonal que resuelven la relación con el otro, en cuanto que este otro contribuye a la constitución de nuestra conciencia de si y nuestras acciones recaen de alguna manera en los otros. (Castilla del Pino, 1973: 84)

La violación sexual convierte a las mujeres en transgresoras de los valores asignados a ellas, que tienen que ver con la pureza, con ser de un solo hombre y con la virginidad, que son constitutivos de la organización social e identidad cultural de las comunidades. Las mujeres son responsabilizadas de haber roto estas normas sexuales. Por eso las castigan y las rechazan.

> ...los militares me empezaron asustar, pero yo no estaba acostumbrada porque yo tengo mi marido y no es bueno andar con varios hombres, porque de eso nos aconsejaron porque no es bueno comprometerse con varios hombres, si una tiene marido. Lo tiene que respetar. Y todo eso me dolió mucho... (AV4-140606)

26. Las representaciones sociales se construyen a partir de materiales provenientes del fondo cultural acumulado en la sociedad: creencias, prácticas, valores, memoria etc. (Ibáñez, citado en Batres, 2005: pp?)

Además de sentirse incapacitadas para reconstruir su vida, las normas genérico-sexuales tan rígidas les impidieron a las sobrevivientes volver a jugar un papel valorizado en la sociedad: las jóvenes que fueron violadas vírgenes fueron vistas como "usadas" y esto marcó las relaciones posteriores, ya que no establecieron vínculos afectivos con hombres y aquellos que se les acercan, las agreden y ofenden ofreciéndoles acostarse con ellas.

En el caso de las mujeres casadas fueron vistas como "fáciles y accesibles", lo que cambió la relación con la familia y la comunidad. Ellas perdieron el espacio social y los roles que desempeñaban antes de la violación, sus hijos también fueron discriminados. Y muchas optaron por desplazarse para no seguir siendo agredidas.

Una consecuencia de este tipo de tortura fue que las mujeres llegaron a cuestionarse sus normas y valores sociales, su pertenencia e identidad cultural.

Las mujeres, además de ser las reproductoras biológicas tienen a su cargo la reproducción social del grupo. Son las encargadas de transmitir a las nuevas generaciones los valores culturales. Si ellas son afectadas, la comunidad entera es altamente conmocionada: debido al trauma ocasionado por la violencia sexual, es bastante probable que las supervivientes se vieran incapacitadas para asumir sus roles en el seno de la familia o de la sociedad generalmente porque son segregadas y estigmatizadas por los vecinos y familiares (Cherif Bassiouni y Mc Cormick, citado en Paz y Paz, 2005: pp.)[27]

Al respecto, la CEH afirma que "todas las culturas atribuyen valor a la mujer sobre la base de su función biológica y de crianza. Las mujeres transmiten, por medio de vínculos íntimos y cotidianos, la cultura familiar y comunitaria: el idioma, la cosmovisión las normas de vida y relación entre miembros de la comunidad, en definitiva, los contenidos de la identidad personal y social; en la cosmovisión maya, este tiene un significado mayor; dada la equivalencia entre la mujer con la madre tierra, representación de la vida y de la posibilidad de establecer vínculos entre pasado y futuro." (Tomo III, 1999:50)

El ataque a la sexualidad de las mujeres representa un ataque a los fundamentos culturales del grupo por los significados que cobran los cuerpos y roles de las mujeres. Luego de la violación sexual, no pudieron integrarse nuevamente a sus grupos afectivos debido a que fueron fuertemente señaladas de haber alterado las normas sociales de pertenecer a un solo hombre, de no cuidar su sexualidad y de esta manera romper los valores en los que el grupo se fundamenta. Al no poder ejercer su rol dentro de la comunidad

27. Paz y Paz, C. (2005) Tesis doctoral: *La Protección Penal de los Pueblos. Especial consideración del Delito de Genocidio*. Universidad de Salamanca, Facultad de Derecho Público Penal. Inédita.

debido al rechazo comunitario y familiar, muchas mujeres, después de la violación, desearon la muerte:

> Mi vida mía sí fue duro, porque yo después cuando ya me pasó así, yo sentía que mejor le dije yo a mi papá y mi mamá: -mejor me hubieran matado-, dije entre mi. Por que yo no siento tranquilidad así. Esos problemas pues me llevó a punto de yo matarme debajo de un carro. Porque yo dije ¿para qué quiero yo un mi vida así? trabajando yo, yo ganando pues algo siquiera para mí y algo para ustedes le dije yo. ¿Para qué quiero yo mi vida así? le dije yo. (GA-CH-120606)

Finalmente, en las sociedades donde la pertenencia al grupo es determinada por la identidad del padre, las agresiones sexuales y los embarazos forzados pueden ser un medio para transmitirles a los niños una nueva identidad étnica y de esta manera evitar la reproducción del grupo (Bernardo José Feijo Sánchez, citado en Paz y Paz, 2005: pp..)

> ...cuando creció lo iba a dejar a la escuela para que no le peguen en el camino. De ahí lo iba a traer. Nunca perdí a mi hijo, porque le pegaban en el camino. Él aprendió a trabajar y por eso la gente hablaba y decían que el niño se muere por ser un sucio niño. Porque es hijo de ladino, pues es hijo de soldado, eso decía la gente... (CH4-230506)

Es importante tomar nota de las conclusiones de la CEH:

> El carácter racista de la represión del Estado constituye un factor fundamental para explicar la especial saña e indiscriminación con que se realizaron las operaciones militares contra centenares de comunidades mayas en el occidente del país, en particular entre 1981 y 1983, cuando se concentraron más de la mitad de las masacres y operaciones de tierra arrasada en su contra (Conclusiones: Apartado 33). La presencia de los hechos de violencia sexual en la memoria de las comunidades se convirtió en motivo de vergüenza colectiva (Apartado 91). Por su *modus operandi*, las violaciones sexuales originaron el éxodo de mujeres y la dispersión de comunidades enteras, rompieron lazos conyugales y sociales, generaron aislamiento social y vergüenza comunitaria, provocaron abortos y filicidios, impidieron matrimonios y nacimientos dentro del grupo, facilitando la destrucción de los grupos indígenas (Tomo III: 13).

Para finalizar, podemos afirmar que el delito de violación sexual fue constitutivo de genocidio en Guatemala. No se trató de una consecuencia más o menos inevitable en un conflicto armado, sino que era "una política aplicada sistemáticamente para destruir grupos humanos, además de la propia víctima directa (...)" (IIDH, 1997: 23). La sociedad, por su parte, lo ha visto como un mal menor o como una consecuencia inevitable. Esta posición no ha permitido enfrentar la magnitud del problema que afecta tanto a las mujeres como a las comunidades de las que son parte.

E.
Las violaciones sexuales cometidas por la guerrilla contra las mujeres de su propio bando

A diferencia del ejército, la guerrilla no utilizó de manera sistemática la violación sexual como arma de guerra contra la población civil enemiga. Sin embargo, integrantes de las fuerzas guerrilleras, individualmente, abusaron sexualmente de quienes supuestamente eran sus "compañeras en la montaña" y de mujeres de la población civil que les apoyaba.

A pesar de tener planteamientos políticos e ideológicos de transformación social y económica, las fuerzas guerrilleras seguían manteniendo valores, creencias y prácticas patriarcales. Como ya lo pusimos de relieve, la violación sexual no la inventó la guerra, ni las concepciones alrededor de las mujeres como sirvientas y propiedades sexuales que justifican la misma. Ya existían previamente. Los integrantes de la guerrilla también eran parte de este contexto social y sistema ideológico dominante que deshumaniza a las mujeres, las transforma en objetos de placer masculino; que legitima la violencia, en su contra y la apropiación violenta de sus cuerpos.

Pudimos constatar que de las 54 sobrevivientes que participaron en la investigación, seis de ellas fueron violadas por miembros de la guerrilla, lo cual equivale al 11 por ciento del total de las sujetas de investigación, porcentaje más elevado que el registrado por la CEH.[28] Tres mujeres chujes denuncian las violaciones sexuales cometidas en repetidas ocasiones por responsables locales de la guerrilla. Dos mames, siendo combatientes, fueron violadas en la montaña por sus propios "compañeros". Y una kaqchikel fue violada por "pasamontañas" en su comunidad. Llama la atención la zona chuj donde las sujetas de investigación dibujaron una fila del "Ejército de los Pobres" y otra del "Ejército de los Ricos" rodeando sus casas, evidenciando cómo habían sido violadas por ambos bandos. No obstante, es importante notar la poca información que hemos podido recoger al respecto, debido al tabú que rodea las violaciones sexuales cometidas por miembros de la guerrilla, en grupos ideológicamente afines a la misma. Las sobrevivientes temen hablar de ello, por miedo a ser tildadas de traicioneras o de locas.[29]

Según relatos de las mujeres chujes, algunos jefes guerrilleros que pasaban por sus comunidades para abastecerse o miembros locales de la misma, "se aprovechaban" de las mujeres, en ausencia de los esposos.

28. De los 285 casos registrados por la CEH, sólo tres se le atribuyen a integrantes de organizaciones guerrilleras (1%).

29. En los grupos que acompañamos, en particular en los que las mujeres fueron parte de comunidades base de la guerrilla, las mujeres que fueron violadas por miembros de la misma, encuentran dificultades para poder relatar los hechos. Algunas que ejercen liderazgo en el grupo ejercen control y censura sobre lo que dicen. "Es que ella no sabe lo que está hablando". Eso nos plantea la necesidad de adaptar nuestro acompañamiento para que puedan elaborar y denunciar lo que les pasó y que el resto del grupo se solidarice con ellas.

> Llegaron ellos (los guerrilleros) en la comunidad para dar la plática, y fue mi esposo a ver la reunión. Fue mi esposo y llegaron ellos a pedir tortilla conmigo. Lo di un rimón de tortilla con ellos, pues estaba tanteada mi tortilla que torteaba cuando como con mi esposo la primera vez. La segunda vez, el primer día, qué si sólo miraron ellos, estoy yo tejiendo mi petate, y al otro día cuando yo empecé a hacer mi petate, y mi esposo tienen otra vez reunión con ellos. Entonces llegó él al otro día, "ahí estás", dicen ellos conmigo, "Sí", dije yo, "pasen adelante". Entonces pasaron ellos adentro de mi casa y uno quedó fuera de mi casa para ver, el que entró, luego me agarró él sin preguntar sin hablar si quiero o no quiero, sólo me obligó él para violar -¿quieres uno mi hijo?- dijo él. Entonces, salió el otro, entró el otro, son dos ellos, pero sí me aprovecharon ellos los dos. (E11-HU- C-10104)

El apoyo que muchas mujeres daban a las fuerzas guerrilleras organizadas consistía en la preparación de alimentos y lavado de ropa. Sin embargo en varias ocasiones y lugares donde ellas trabajaban, las violaban. Para ello, intentaban seleccionar a mujeres viudas y solteras de la comunidad de base. La ausencia del esposo parecía ser interpretada como una señal de permiso para poder violar a las mujeres; lo cual es la expresión máxima de la condición de "propiedad masculina" en que son percibidas las mismas.

El testimonio siguiente desvela que las obligaban a bañarse en el *tuj* o temascal con ellos y ahí las violaban.

> Entonces los organizadores de la guerrilla, un señor responsable, entonces, como tenemos miedo también dice ella...El señor buscó donde hay viudas, donde hay mujeres que viven solas...Entonces llegan "eche un baño para ellos, que lo bañen ellas", dice el responsable. Y lo echamos baño temascal para que entramos con ellos a bañar... ¡caso que sólo vamos a bañar, caso que sólo vamos a bañar! ellos nos obligan a tener relaciones sexuales. (E22-HU-C-10104)

Las violaciones sexuales cometidas por estos combatientes no se daban solas. Los relatos de las mujeres chujes revelan que estaban acompañadas de amenazas de muerte o de entregarlas al ejército si se atrevían a denunciarlo, para garantizar su silencio.

> Si no te vas a dejar yo le entrego a manos de los que tienen armas, dijeron ellos, dijeron ellos conmigo, en propio idioma me dice él. Bueno, digo yo, cómo no voy a aceptar, porque mi vida estoy salvando (...) Por eso, nosotros estamos dando la comida, estamos preparando la comida y todos nuestros cuerpos; si no, nos matan. (E22-HU-CH-10104)

> Me sentí muy mal, pensaba muchas cosas, en momentos que pensé golpearlo. Pero no podía porque él carga su arma. Le tuve miedo, porque si le golpeaba, él me podía matar en ese momento, yo temblaba, tenía mucho miedo. (HU11-51006) Cuando él acabo, me dijo tenga mucho cuidado pues no van a decir, no van a contar nada si hay responsable que van a preguntar. No lo vas

> a contar, si no solo solito un chiltepe (disparo) te voy a dar, así dijo, sólo un chiltepe te voy dar, dice él. (HU11-180706)

Ostentaban su grado de jefe militar, aunque sea el responsable local, para disuadir cualquier intento de denuncia. La portación de armas, la autoridad y jerarquía militar, la legitimidad de la que estaban investidos por ser combatientes de "los pobres", así como la impunidad que les garantizaba la guerra, dejaba a las mujeres en una situación de vulnerabilidad para poder denunciar las violaciones sexuales cometidas contra ellas. Era su palabra contra la palabra de un jefe reconocido por la comunidad.

> Es por el responsable de ahí, el responsable que entrega a las mujeres. Por eso estoy diciendo que podrían ellos haber reclamado al mando. Ellos no hubieran hecho caso con el responsable. El responsable decía -hasta yo puedo aprovechar de ustedes, si no, lo vamos a entregar a ustedes (al ejército). (E22-HU-CH-10104)

Mientras este sistema no sea identificado como uno de los grandes sistemas estructurales de dominación que existen en la sociedad guatemalteca; mientras no se reconozca que la violencia contra las mujeres, particularmente la violencia sexual es un grave problema social; mientras no se cuestione este problema social y se adopten políticas destinadas a poner fin a tales injusticias, las organizaciones políticas y sociales seguirán contribuyendo a la reproducción de este sistema patriarcal aún cuando se declaren de izquierda o revolucionarias.

Capítulo VII
La violación sexual durante el conflicto armado interno como feminicidio

A.
La violación sexual durante el conflicto armado como feminicidio

El interés de recurrir a este concepto radica en la necesidad de desarticular los argumentos que la violación sexual sólo fue producto de algunos soldados "locos", "mariguaneros" o "mandados por el diablo". Evidencia el carácter profundamente social y político de la misma como exacerbación de las relaciones de poder desiguales entre mujeres y hombres, reforzadas por el racismo y clasismo que las atraviesan, que ya existían en la sociedad guatemalteca antes de la guerra. "La violación es concebida en el sentido más común como expresión de la animalidad humana. Nada más ajeno a los animales que la violación y nada más sofisticado culturalmente que ésta" (Lagarde, 1997: 288).

Nombrar la violación sexual durante la guerra como feminicidio sirve para poner de manifiesto que no fueron actos aislados cometidos por animales o psicópatas, sino que fue parte de una política de guerra minuciosamente planificada, dirigida a destruir a un grupo de mujeres por ser mujeres, definidas como "enemigas internas", por el hecho de que eran en su gran mayoría mayas y pobres por ende, sospechosas de apoyar a las organizaciones insurgentes. Este concepto permite ubicar la especificidad de las atrocidades que se dirigieron contra las mujeres para eliminarlas durante la guerra en Guatemala. Evidencia cómo las estructuras sociales y económicas desiguales históricamente construidas, sustentadas por un sistema ideológico misógino, racista y clasista, se articularon para ejecutar y justificar estos crímenes. Para ganar la guerra, el Estado utilizó y

exacerbó la violencia sexista, potenciada a la vez, por la violencia racista y clasista, ya existentes en el substrato social guatemalteco. Estas violencias se sintetizaron en el cuerpo de las mujeres mayas a través de la violación sexual y asesinatos, para su eliminación.

El término *feminicidio* es la traducción en español, hecha por Marcela Lagarde, del concepto *femicide* acuñado por Diana Russel and Jill Radford (1992). Para estas autoras, el *femicide* se refiere al *continuum* de todas las formas de violencia contra las mujeres, al conjunto de prácticas, leyes y discursos violatorios de los derechos fundamentales de las mujeres, que culminan en su muerte violenta: el asesinato e incluso suicidio. Se trata de un crimen de odio, del asesinato misógino de mujeres; odio reforzado en el contexto del conflicto armado de Guatemala por ser maya, pobre y poner en cuestión el *status quo*. El feminicidio se puede dar en tiempo de paz o de guerra.

En el caso de Guatemala, nos parece interesante partir del concepto de *feminicidio* desarrollado por Marcela Lagarde, en cuanto acota el concepto de *femicide* a contextos de colapso institucional, de ruptura del Estado de derecho y fracturas sociales muy fuertes. La autora añade una especificidad al concepto: la complicidad y/o la participación del Estado en esta violencia. De esta manera, este concepto sitúa la discusión desde los crímenes de Estado.

> Para diferenciar los términos, preferí la voz feminicidio y así denominar el conjunto de delitos de lesa humanidad que contienen los crímenes, los secuestros y las desapariciones de niñas y mujeres en un cuadro de colapso institucional. Se trata de una fractura del Estado de derecho que favorece la impunidad. El feminicidio es un crimen de Estado. (Discurso pronunciado en Ciudad Juárez, 2004: 13)

Desde el punto de vista jurídico, México ha tipificado el feminicidio como delito de lesa humanidad, en 2006, cuando se dan los siguientes elementos:[30]

- una forma específica de violencia que sólo tiene lugar contra las mujeres por ser mujeres,
- una culminación de la violencia contra las mujeres que se expresa como violencia de clase, de etnia, etaria, ideológica y política y que se concatena y potencia en un tiempo y espacio determinados y resulta en muertes violentas;
- un conjunto de hechos violentos misóginos basados en el odio hacia las mujeres, que se da mediante actos crueles, y una particular saña contra el cuerpo de las mujeres;

30. *Ley General de Acceso a las Mujeres a una Vida Libre de Violencia y tipificación del feminicidio como delito de lesa humanidad*, Iniciativas aprobadas por el H. Cámara de Diputados, México, mayo de 2006.

- una violencia que es producto de estructuras sociales desiguales basadas sobre relaciones de poder entre mujeres y hombres;
- una violencia impune: la impunidad del Estado definida desde la participación activa en la comisión de los asesinatos de mujeres, hasta la intencionalidad de no esclarecer la verdad ni hacer justicia, pasando por la complicidad pasiva de no actuar con la debida diligencia para dilatar los procesos de investigación y sanción de los agresores.

A continuación, nos proponemos fundamentar a partir de los criterios anteriores por qué afirmamos que las violaciones sexuales sistemáticamente dirigidas contra las mujeres y masivamente contra las mujeres mayas, durante el conflicto armado constituyeron un feminicidio.

1. La violación sexual: la violencia contra las mujeres por ser mujeres

Los crímenes cometidos durante la guerra en Guatemala contra la población civil, y en particular contra el pueblo maya, tomaron un significado particular para las mujeres. La violencia que fue específicamente dirigida contra ellas dejó heridas muy profundas en sus cuerpos y en su ser más íntimo, que, veinticinco años después, empiezan a enfrentar y a denunciar, a partir del acompañamiento del Consorcio. Como lo plantea, Cynthia Cockburn,

> Es probablemente, la brutalidad contra el cuerpo que marca en forma más clara las diferencias sexuales durante la guerra. Hombres y mujeres mueren en forma diferente, son torturados y abusados de manera distinta, tanto por las diferencias físicas entre sexos, como por los diferentes significados culturales asignados a los cuerpos femenino y masculino.[31] (2004: 24)

Aparte de haber sido víctima de tortura, de ejecución extrajudicial y de desapariciones forzadas como sus compañeros, las mujeres fueron objeto de una violencia muy específica por ser mujeres. En su informe, la CEH establece que las mujeres fueron víctimas de todas las formas de violación a derechos humanos, pero además "sufrieron formas específicas de violencia de género". Estas formas específicas de violencia de género revistieron un carácter sexual. Un victimario cuenta: "Era parejo (el trato en la tortura)...Lo que tenía la pobre mujer es que lo primero que hacían era violarla, de allí, ya de violarla pues, ya la torturaban, pero después que todos los oficiales, sub-instructores, ya habían abusado y después venían" (IC 027, 1982).

Las violaciones sexuales fueron los crímenes y torturas reservados a las mujeres por el hecho de tener un cuerpo femenino sobre el que operan

31. Traducción propia.

significados culturales históricos, que los cosifican y transforman en objetos violables, al servicio sexual de los hombres. Al respecto, la CEH evidencia que 99% de los casos registrados de violación fueron dirigidos contra mujeres (Tomo III: 19).

2. La violación sexual como paso previo a la eliminación de las mujeres

Las violaciones sexuales se dieron de manera múltiple y continuada como forma de tortura, contra mujeres en situación de privación de libertad, en centros de detención dependientes de la policía, del ejército o en sus propias casas. Mujeres que habían sido sospechosas de ser "enemigas internas": activistas del movimiento social, mujeres que participaban en organizaciones guerrilleras, o mujeres sólo "sospechosas" de ser subversivas. La brutalidad de esta violencia, aunada con otro tipo de tortura, resultó en muchos casos en su muerte.

En la gran mayoría de los casos, la violación sexual era el presagio de la muerte. Tenía como fin último el asesinato de las mujeres. Al respecto, la CEH pone de manifiesto que el 31% de las víctimas de ejecución extrajudicial fueron antes violadas sexualmente, torturadas o amenazadas. Asimismo, el 35% de las víctimas de violación sexual fueron ejecutadas posteriormente (Tomo III: 22).

Las violaciones sexuales fueron sistemáticas y masivas en el marco de la política de tierra arrasada implementada por los gobiernos militares de Lucas García y de Ríos Montt de 1979 a 1983, para acabar con el supuesto "enemigo interno". Se inscribieron como paso inaugural en el diseño de la política de masacres, que se llevó a cabo principalmente en zonas rurales e indígenas del país. El *modus operandi* de las violaciones sexuales en la masacre de las Dos Erres ilustra el patrón común que se reitera en otras masacres: las violaciones múltiples, colectivas y públicas como acto inaugural de las masacres, la violación de mujeres en casas frente a sus familiares, que están mantenidas con vida un tiempo más para ser reducidas a la servidumbre y la violación como acto previo inmediato a la ejecución de mujeres, en cercanías de la fosa, y en forma pública (Andrea Diez, 2006: 35).

Las violaciones sexuales formaban parte de la puesta en escena del terror antes de masacrar a las mujeres mayas y a sus comunidades. El REMHI pone de manifiesto que "las violaciones sexuales realizadas por soldados fueron masivas en el caso de masacres o capturas de mujeres" (ODHAG, Tomo I, 1998: 211).

> Habían diez verdugos. Hacían turnos para matar a la gente, mientras cinco mataban los otros, cinco se dedicaban a descansar, y como parte del descanso tenían turnos para violar a dos señoritas (jóvenes de 15 y 17 años). Al darles muerte les dejaron estacas en los genitales. (CEH, Tomo III: 32)

Que algunas hayan sobrevivido a estos crímenes sexuales, no quita que formaban parte de una estrategia sistemática y masiva para matar y masacrar. Este testimonio es la ilustración de ello:

> El 15 de julio de 1982, en el caserío Tzalamabaj, municipio de Chiché, departamento de Quiché, una familia huía del hostigamiento de miembros del Ejército de Guatemala, y cuando estaban refugiados en una casa, los soldados violaron a la mamá y a una de las hijas de 9 años de edad. Posteriormente, le prendieron fuego a la casa y las víctimas sobrevivieron. (CEH, Caso 2496)

En este sentido, resuenan las reflexiones realizadas por MacKinnon en el contexto de la guerra de la ex Yugoslavia (1995: 190):

> La violación sexual es una política oficial de guerra en una campaña genocida para el control político" (...) No es solamente una política de placer del poder masculino suelto (...); no es solamente una política para torturar, humillar, degradar y desmoralizar el otro lado (...); no es solamente una política de hombres para tomar ventaja y ganar territorio sobre otro (...). Es violación sexual controlada. Es violación para masacrar. Es violación para matar.

3. La saña como muestra de la ideología misógina que sustenta estos crímenes

Lo que caracteriza la violación sexual cometida contra las mujeres durante el conflicto armado en Guatemala es su extrema crueldad y la particular saña con la que fueron asesinadas luego. Aparte de ser violadas pública y colectivamente, por uno o varios soldados, frente a sus comunidades o frente a sus familiares, los cuerpos de las mujeres eran mutilados. Se introducía objetos en la vagina y ano como astillas encendidas, cuchillos o botellas quebradas.

A las mujeres embarazadas les arrancaban el feto o los mataban a fuerza de golpes en el vientre. "Se podía ver cómo las golpeaban en el vientre con las armas, o las acostaban y los soldados les brincaban encima una y otra vez hasta que el niño salía malogrado" (CEH, Tomo VI: 401). Una sujeta de investigación q'eqchi, que huyó a la montaña para salvar la vida, cuenta cómo el ejército mató a su hija que estaba embarazada, en una de sus incursiones. Relata la crueldad con la que le introducían sus armas en la vagina para violarla y matar al feto, cómo le plantaron un palo en el vientre con la cabeza de un hombre que acababan de asesinar encima, y le echaron fuego al cuerpo (AV4-300506).

Otra de otra aldea cuenta:

> ¡Qué matazón que hubo allá con nosotros! Por eso que la gente que anda corriendo así lo miran, trac...y se quedan. Otra persona que ya está esperando lleva como ocho meses ya talvez falta un mes lo operaron...lo abrieron. Así le quitaron el bebé lo miraron cómo hace una pobre mujer cuando... ¡esos ya no son

> gente ya son puro infierno! La pobre mujer se murió y el bebé también. Eso sí fue tremendo usted. Dios mío yo cómo será esa muerte. Le tiraron sobre el niño espinero, usté, todo tapado la boca, todo tapado los ojos y un cuchillazo aquí ve, y otro balazo aquí y aquí puesto la operación. El bebé lo metieron entre una como que es un esparadrapo grande lo envolvieron y ahí se quedó, pobrecito usté. Eso sí que de veras que mirar eso usté es tremendo. (GA-CH-100706)

Cuando se trataba de mutilar los cuerpos de las mujeres el horror no tenía límites. La muerte muchas veces no era el límite para la agresión. La violencia seguía después. Empalaban los cuerpos mutilados en lugares públicos ante los ojos de toda la comunidad para sembrar terror y como castigo ejemplar para los o las que "anduvieran en babosadas".

No se puede entender la magnitud y la crueldad que se desató contra los cuerpos de las mujeres mayas durante la guerra sin analizar el sistema social, cultural e ideológico que sustentó esta violencia, sin desvelar, como lo subraya Vachss, el grado de tolerancia que

Manifiesta la colectividad en torno a las ideas misóginas, racistas y a su nivel de violencia (citado en Julia Monárrez Fragoso, 2002: 283). Este ensañamiento contra el cuerpo de las mujeres ilustra el odio y desprecio profundo hacia las mismas, arraigado en las prácticas sociales y conciencias colectivas.

La guerra no inventó las ideologías y prácticas que inferiorizan y deshumanizan a las mujeres. Cotidianamente, las mujeres son consideradas como inútiles, incapaces, inferiores. Son vistas como cosas usables, violables, desechables y prescindibles.

Con respecto a las mujeres mayas, a la ideología misógina se suma la racista y clasista, para agravar el grado de deshumanización de que son objeto. Este contexto ideológico las convierte en "sirvientas". Amanda Pop ilustra bien cuán arraigado está este imaginario en los esquemas mentales guatemaltecos cuando cita el relato de un hombre maya en la universidad quien comparaba a las estudiantes mayas con "criaditas del parque central". "Púchicas vos, esto se ha vuelto el parque central porque veo a tantas criaditas deambulando en los pasillos" (2000: 132).

A través de la imagen de la servidumbre, las mujeres mayas son convertidas como cuerpos-objetos al servicio doméstico y sexual de cualquier hombre que, por su condición genérica, de clase o de etnia, tiene una posición superior a ellas. Como lo pone una mujer kaqchickel entrevistada para otro trabajo:

> Hay que trasladar cómo las mujeres han sido violentadas históricamente. Por ejemplo, cómo los finqueros van a agarrar a las mujeres indígenas, cómo en casas particulares el patrón tiene que agarrar a la muchacha de la casa. Hay que decir que esta concepción de "servidumbre" consiste en los oficios domésticos y hasta el cuerpo, verdad. (Citada en Fulchiron, 2004: 20)

Y eso no es solamente una historia pasada. El derecho de pernada en las fincas, aún cuando ha disminuido, sigue existiendo. Hijas e hijos productos de estas violaciones viven en las comunidades en el Polochic. Esta práctica se basa sobre esta concepción de servidumbre según la que "el patrón" asume la propiedad absoluta sobre sus sirvientas indígenas, incluyendo el derecho a usarlas sexualmente. De igual manera, como lo evidenciaba Amanda Pop, muchas familias que tienen empleadas domésticas prefieren que sus hijos tengan relaciones sexuales con ellas, "para que se entrenen, y para que se desahoguen y que no salgan a la calle" (2000: 129-130). Un trabajo doméstico contratado y pagado se convierte para las mujeres mayas en una obligación de prestar servicios sexuales con "el patrón" o "los hijos del patrón".

Más deshumanizante todavía, si cabe, las mujeres mayas están degradadas por el imaginario colectivo al rango animal, en oposición al mundo humano y civilizado. "Coches", "vacas" son todos calificativos racistas que se pueden oír para caracterizar a las mujeres indígenas. Amanda Pop cita al respecto un artículo escrito en Prensa Libre en 1995, que hacía referencia a todas las mujeres mayas, empleadas domésticas, quienes van a pasear por el parque el domingo: "esos incivilizados parecen vacas en un potrero..." (2000: 127). No es de extrañar que los mismos insultos fueran proferidos por los soldados cuando las violaron para humillarlas. Las sujetas de investigación hablan de que las trataban de "coches" cuando las vinieron a violar. Los testimonios de la masacre de Río Negro evidencian de igual manera que "a las mujeres les pegaban mucho, les decían que eran vacas, las trataban como si fueran vacas de cambiar de potrero" (CEH, Tomo VI, Anexo I: 49-50).

Esas concepciones no fueron inventadas por la guerra sino que vienen de un contexto ideológico patriarcal y racista anterior, arraigado en las conciencias colectivas guatemaltecas. Son reforzadas y utilizadas en el contexto de guerra para deshumanizar a las mujeres y crear las condiciones para mutilar, torturar y masacrar. Se reflejan en los discursos que el ejército o los patrulleros utilizaban para humillarlas y amedrentarlas, durante las escenas de violaciones sexuales. Asimismo, subyacen de las formas con las que torturaron y ejecutaron a las mujeres durante la guerra. Antes de matarlas, muchas fueron obligadas a prepararles la comida, a bailar desnudas con ellos, y a prestar "servicios sexuales". Así, en la masacre de Cuarto Pueblo en Ixcán, la CEH documenta que las mujeres fueron convertidas en esclavas sexuales durante dos semanas antes de ser asesinadas. "A las diez de la mañana el oficial dijo: Mejor repartir a las mujeres, una para cada dos soldados. Estas mujeres van a hacer la comida y las demás es para aprovechar, quince días vamos a estar aquí, y estos quince días vamos a usarlas" (CEH, Tomo VI, Anexo I: 107).

En el cuerpo de las mujeres mayas se sintetizaban y potenciaban todos los odios y todas las violencias: por ser accesibles sexualmente, desechables, prescindibles, secundarias, por ser "mujer del enemigo", por ser indígenas y por ser consideradas como subversivas. Los significados culturales en torno a los cuerpos de las mujeres se trasladaron al contexto de la guerra donde se exacerbaron y fueron utilizados para llegar a su fin: la destrucción de las mujeres sospechosas de poner en cuestión *el status quo*.

4. Las violaciones sexuales como la manifestación más exacerbada de las relaciones de poder desiguales entre mujeres y hombres

En el trabajo de reflexión con los grupos de mujeres se evidenció que la violación sexual no sólo fue un problema de la guerra sino que es un *continuum* en su vida. Los relatos revelan que la violación sexual existía previamente y sigue existiendo actualmente en la comunidad. Muchas manifiestan su preocupación por los numerosos incestos que se dan en las familias por parte de hermanos, tíos, padres, suegros o padrastros.[32] Los hombres ya sabían violar. El ejército institucionalizó una práctica social generalizada y comúnmente aceptada y la utilizó para llevar a cabo una política de Estado de exterminio.

La siguiente respuesta de Doña Dorotea demuestra que las mujeres saben por experiencias e historias contadas por otras mujeres, trasladadas de generación en generación, que pueden ser violadas, por el único hecho de ser mujeres. "Porque me ven que soy una mujer, por eso me hicieron así" (AV7-170506). Eso evidencia que, en las conciencias colectivas, el ser mujer equivale a ser violable. Es el destino por ser mujeres.

En las diferentes interpretaciones que surgen alrededor de por qué los hombres violan a las mujeres, las respuestas de las sobrevivientes ponen de manifiesto las relaciones de poder que ejercen los hombres sobre su cuerpo. Identifican que las causas de esta violación radican en el poder que piensan tener los hombres desde una posición de superioridad y en las representaciones que tienen de ellas como seres inferiores, como "que no sirven para nada". "Cuando nos violan ellos tal vez piensan que no servimos para nada, pero no es así" (GM-AV-280207). "Entonces, nos agarran y sienten ellos que son más que nosotros, y que nosotros somos menos. Por eso es que a nosotros nos utilizan en la violencia sexual" (GM-HU-60307).

La violación sexual es una práctica social normalizada. Sus causas radican en el centro de las estructuras de poder desiguales que han organizado históricamente las relaciones sociales, étnicas, económicas y políticas en Gua-

32. Grupos de reflexión realizados con las mujeres sobre el *continuum* de la violación sexual en sus vidas: GM-AV-280207 / GM-HU-60307 / GM-CH-260307

temala. Es el resultado inherente y manifestación más brutal del "contrato sexual" (Carole Pateman, 1995), es decir el pacto social hecho entre hombres sobre el cuerpo de las mujeres, reforzado por el pacto racista hecho por los criollos y ladinos en Guatemala sobre los grupos indígenas. Estos pactos han jerarquizado las relaciones de género, jerarquía que se profundiza cuando se cruza con relaciones étnicas. Han divido los espacios privados y públicos, organizado las relaciones de producción y elaborado leyes, a partir del derecho de los hombres a acceder a y controlar la sexualidad de las mujeres, que se suma al derecho de explotación de un grupo cultural sobre otro.

Una mujer q'eqchi se pregunta: "¿Tal vez los hombres nos quieren tener allí con ellos? o como las mujeres a veces no se dejan, entonces los hombres los agarran a la fuerza" (GM-AV-280207).

En esta pregunta subyace la noción de posesión que ejercen los hombres sobre las mujeres, así como el sentimiento de propiedad que desemboca en prácticas violentas si las mujeres no les obedecen. Los hombres se sienten con el derecho de acceder al cuerpo de las mujeres porque "las quieren tener allí con ellos". Asimismo, se sienten en el derecho de pegar, violar, incluso hasta matar, cuando las mujeres demuestran un mínimo de autonomía con respecto a sus relaciones sexuales con ellos. "Si no se dejan, entonces los agarran a la fuerza". Un ejemplo de tortura nos fue relatado por mujeres de Huehuetenango en el grupo de contraste: "Pasó un caso de una mujer en mi aldea que llegó bolo su marido y quería abusarse de ella, ella no se dejaba. Entonces lo que hizo él fue que quemó un pedazo de alambre y eso le metió en la vagina y se rompió. Pasó mucho tiempo dolida" (GF-M-130407).

Pocas han llegado a cuestionar este derecho de propiedad que sienten los hombres sobre el cuerpo de las mujeres, pues es una reflexión de largo plazo que pasa por un proceso de descontrucción de la identidad asignada como cuerpos-para-otros *y* de apropiación del cuerpo, y por ubicar que se trata de un problema social, que toca la forma en la que fueron socializados los hombres, incluyendo los esposos. Es una reflexión que estamos iniciando desde hace dos años en el marco del acompañamiento del Consorcio.

No obstante, la pregunta de esta sujeta nos remite al vinculo que existe entre la construcción social, patriarcal y hegemónica del "ser hombre" con poseer cuerpos de mujeres. La construcción de la virilidad pasa por el dominio, el control y la afirmación de su poder sobre la sexualidad de las mujeres. Desde esta construcción, cuantas más mujeres un hombre ha tenido o ha "agarrado", más hombre se siente. La apropiación violenta de los cuerpos de las mujeres forma parte de las experiencias necesarias a la construcción de la virilidad de los hombres y a su acumulación de poder frente a otros. La violencia sexual es consubstancial a la cultura patriarcal que define "lo masculino" desde la posesión y apropiación del cuerpo de las mujeres, y lo "femenino" como cuerpo-para-otros. Es en este sentido que Jane Caputa afirma que: "Los asesinatos de mujeres y niñas (...) no son

una maldad inexplicable o el dominio de 'monstruos' solamente. Por el contrario, el asesinato sexual es la expresión última de la sexualidad como una forma de poder" (1989: 439). En eso coincide con Marcela Lagarde que afirma que el feminicidio es ante todo "sexual".

La guerra se sustentó en esta construcción patriarcal de la masculinidad, se montó sobre estructuras desiguales de poder existentes en la sociedad y las reforzó al servicio de un solo objetivo: ganar la guerra. Se exaltó intencionalmente los valores vinculados a lo "masculino": el dominio, el poder, la represión de sentimientos, la competencia, la misoginia y la apropiación del cuerpo de las mujeres. Para ilustrar lo anterior, basta mencionar "el himno al Macho Patrullero que los miembros de las Patrullas de Autodefensa Civil tenían que aprender y cantar en sus ritos diarios" (ODHAG: 212).

El conocimiento de la construcción de la sexualidad masculina machista se utilizó para aumentar el sentimiento de poder absoluto e impunidad frente a sus enemigos. Es para fortalecer este sentimiento de virilidad y de grupo frente al enemigo que se utilizaron las violaciones sexuales. En palabras de Doña María, violar a las mujeres les "daba valor" a los soldados: "No se qué es lo que piensan...que cuando hacen esa cosa, les da valor, ¡vaya!..." (CH12-30806).

Hasta en los entrenamientos militares, dice Doña Beatriz. "He oído que el gobierno es el que les mandaba a violar. Cuando prestaban su servicio militar, he oído que el gobierno ponía mujeres para ellos" (GM-CH-120606). "El ejército le llevaba putas a sus soldados y primero pasaba el subteniente, y después todos los soldados durante una semana, algunos pasaban hasta diez veces. Cada tres meses las cambiaban" (CEH, Tomo III: 7).

La virilidad y el poder que sienten los hombres por serlo no existe en sí, como lo plantea Celia Amorós. La virilidad se construye a partir de una tensión referencial con otros hombres y a través de un conjunto de prácticas reales y simbólicas que les hace sentir pertenecer a un mismo grupo. En este sentido, las violaciones tienen una función simbólica en la cohesión de los grupos de hombres, como ritos iniciáticos y rituales de pertenencia a una misma fraternidad, como desmarque frente a otros hombres que no son parte del mismo grupo.

> La hipótesis de que aquí partimos es la de que la misoginia patriarcal se exacerba como violencia en los grupos juramentados. (Los ejércitos son grupos juramentados institucionalizados). La mujer, como objeto transaccional de los pactos entre varones, cumple aquí una función especial en los ritos de confraternización de los pares: sin hablar ya de las ceremonias de rapto o de violación en grupo. (1990: 50)

Las violaciones sexuales servían en la guerra para fortalecer la identificación de los soldados con el ejército y con las motivaciones del mismo para llevar a cabo la guerra. Pretendía transmitir una sensación de unión fraternal

invencible frente al otro bando. Se volvían un acto de demostración de poder frente a los hombres del otro bando, a través del que ellos acumulaban poder y cohesión como grupo.

Por todo lo anterior, se puede afirmar que la violencia sexual que las mujeres enfrentan en tiempo de guerra, constituye la expresión más exacerbada de las relaciones de opresión y de discriminación que viven cotidianamente. Es el hecho supremo de la cultura patriarcal: la reiteración de la supremacía, la apropiación y la cosificación del cuerpo de la mujer, la destrucción y el daño como afirmación del poder masculino (Lagarde, 1997: 260). Aunque se manifieste en un contexto político e histórico extremo, está directamente vinculada a la violencia que las mujeres viven cotidianamente (Elizabeth Rehn y Ellen Jonson Sirleaf, 2002: 13).

5. La impunidad alrededor de los crímenes sexuales

> *Para que se dé el feminicidio concurren de manera criminal el silencio, la omisión, la negligencia, y la colusión de autoridades encargadas de prevenir e impedir estos crímenes (Lagarde, Discurso pronunciado en Ciudad Juárez, 2004: 14).*

La impunidad de que gozan los autores de los crímenes sexuales cometidos durante el conflicto armado interno, así como la falta de voluntad política del Estado guatemalteco para enfrentar su pasado, ha privado a las guatemaltecas de su derecho a la justicia, ha truncado su derecho a la verdad y ha vaciado el derecho a reparación de su contenido de dignificación.

Estos forman parte del conjunto de derechos internacionales reconocidos como inalienables e imprescriptibles para cualquier persona afectada por violaciones a derechos humanos. El Estado debe crear las condiciones para hacer efectivos estos tres derechos, con el fin de garantizar la no-repetición de los crímenes: que nunca más vuelvan a pasar las atrocidades que desgarraron a la sociedad. Esta garantía de no-repetición es la condición *sine qua non* para edificar una sociedad democrática basada en el respeto a los derechos humanos, de la vida y la libertad de todas las personas que viven en la misma. Retomando uno de los principios básicos del derecho internacional, la CEH "considera que la verdad, la justicia, la reparación y el perdón son pilares de la consolidación de la paz y la reconciliación nacional" (Tomo III: 51).

De igual manera, en un estudio sobre feminicidio, CALDH (Centro de acción legal en derechos humanos) plantea que "un elemento clave del posconflicto y de la posibilidad futura de la construcción de relaciones (democráticas) es la garantía de la no repetición (...). Dicha garantía es probablemente una de las tareas del posconflicto que requiere atención es-

pecializada y seria por parte del Estado" (CALDH, 2005: 30). Sin embargo, el Estado no ha establecido ninguna política, ni adoptado alguna medida, dirigidas a garantizar que nunca más se vuelvan a dar las atrocidades cometidas contra las mujeres.

a. "Un derecho a la verdad truncado"[33]

> *Cada sociedad tiene el derecho inalienable de conocer la verdad sobre los acontecimientos pasados así como sobre las circunstancias y las razones que llevaron por la violación masiva y sistemática de los derechos humanos a la perpetración de crímenes aberrantes.*

El conocimiento de la verdad es un proceso fundamental en el caso de las mujeres sobrevivientes de violencia sexual. Responder al derecho a saber la verdad permite dar una explicación social y política a las atrocidades que vivieron y evidenciar la responsabilidad del Estado en la perpetración de estos crímenes. Al reconocer a los culpables de la violencia sexual y de las masacres, este proceso permite romper con los mecanismos de culpabilización social establecidos en torno a las mujeres violadas, reconocer su sufrimiento y dignificarlas. Además, tiene un efecto pedagógico para toda la sociedad en cuanto concientizar a la población sobre su propia historia para que no se olvide y que nunca vuelva a pasar.

Los informes *Guatemala: Nunca más* del Proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI) y *Memoria del Silencio* de la Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH), se propusieron la tarea de esclarecer la verdad sobre las violaciones a derechos humanos cometidas durante el conflicto armado. Estos informes hicieron un aporte invaluable para reconstruir el pasado, como base para construir el presente y pensar el futuro. Sin embargo, la verdad para las mujeres fue limitada.

A pesar del reconocimiento por estos informes de la dimensión sistemática y generalizada que cobró la violencia sexual durante la guerra, ninguno investigó la magnitud de la misma. La violencia sexual no fue considerada como una violación a derechos humanos de la misma gravedad que la tortura, la desaparición forzada, la ejecución y las masacres. Por eso no se investigó ni se registró con la misma profundidad que los otros crímenes cometidos. Curiosamente, no se aplicó el marco internacional vigente, en esta época de derechos humanos y derecho penal respectivo a la protección de los derechos de las mujeres en guerra. Por lo tanto, no se crearon condiciones de confianza, confidencialidad y seguridad necesarias para que las mujeres pudieran hablar de la violación sexual. No se elaboró una metodología de trabajo ni se diseñaron instrumentos específicos para recoger estos testimonios.

---

33. Morales Hilda, *Impunidad y Violencia contra las Mujeres en Guatemala, Conflicto y Post Conflicto,* Inédito, 2006, p. 61.

"Aunque un 48% de los testimonios recibidos por la CEH pertenecen a mujeres que fueron víctimas directas de la represión, la mayoría enfoca sus testimonios no como víctimas de violaciones de sus derechos sino como testigos de lo que les pasó a otros" (Tomo III: 20). Las voces de las mujeres, como mujeres, no se escucharon o no se indagaron. Sólo las voces de las madres, hermanas y esposas fueron tomadas en cuenta. En palabras de las sujetas de investigación: "Derechos Humanos nos ha entrevistado, pero nos preguntaron cómo se fueron nuestros esposos, cómo se desaparecieron. Pero no se habló de la violación. Este asunto nunca lo hemos escuchado; ninguna, ninguna institución nos ha organizado de esta manera" (GA-AV-130905).

Por lo tanto, no se visibilizó en su real dimensión la violencia política que ha sido específicamente dirigida contra las mujeres a través de la violencia sexual. De esta cuenta, la CEH solamente pudo documentar 1,465 hechos de violencia sexual. Tampoco emitieron recomendaciones específicas para estos casos. Por lo tanto, no quedo claramente establecida la obligación del Estado de dar seguimiento a esta problemática y transformar las causas estructurales que llevaron a cometer estas atrocidades contra las mujeres.

En palabras de la Sra. Radhika Coomaraswany, Relatora especial de Naciones Unidas sobre la violencia contra la mujer, "es evidente que se debe recabar la plena participación de la mujer en los esfuerzos de la sociedad por enfrentarse al pasado. Sin un enfoque que tenga en cuenta las necesidades de la mujer y sin un esfuerzo consciente por incorporar a las mujeres en el proceso, las voces y experiencias de las mujeres a menudo se pierden" (E/CN.4/2001/73).

b. La justicia: el sueño imposible

Uno hace alguna cosita pequeña y luego llaman a la justicia. ¿Y por qué a nosotras que nos han violado no hacen nada? (GM-CH-270606)

A pesar del marco jurídico internacional[34]

Existe, a nivel internacional todo un corpus jurídico establecido para proteger a las mujeres de las violaciones a derechos humanos en contextos de guerra. Prueba de que la violación sexual es el arma más utilizada contra las mujeres, es su mención como crimen desde que el derecho internacional humanitario aparece. Desde 1949, la violación sexual está explícitamente prohibida por el artículo 27 del IV Convenio de Ginebra[35] y por el artículo 76 del Protocolo Adicional, que son convenios que dan luz al derecho inter-

34. Para un análisis más detallado de las diferentes vías legales para castigar los responsables de crímenes sexuales cometidos durante la guerra, ver estudio realizado por el Consorcio Actoras de Cambio en coordinación con el ICCPG, *Rompiendo el silencio: justicia para las mujeres víctimas de violencia sexual durante el conflicto armado en Guatemala,* 2006.

35. Artículo 27: "Las mujeres serán especialmente protegidas contra todo atentado a su honor, y en particular contra la violación, la prostitución forzada, y todo atentado a su pudor".

nacional humanitario, que se aplica a la protección de civiles en tiempo de guerra.

Sin embargo, al ser excluida del artículo tres[36] común a los convenios, la violación sexual no está todavía considerada en la misma escala que los crímenes más graves contra la humanidad. Además, estos artículos se refieren a la violación como un crimen contra el honor de las mujeres y no contra la dignidad de la misma, trasladando concepciones ancestralmente arraigadas en torno al vínculo entre el valor de una mujer y su conducta sexual.

Recién en los años noventa se produjeron adelantos jurídicos para la protección de las mujeres víctimas de violencia sexual durante los conflictos, a raíz del reconocimiento, por primera vez, del uso sistemático de las violaciones y actos de violencia sexual como arma de guerra en los conflictos en Bosnia y Ruanda. Después, se crearon mecanismos internacionales para facilitar la investigación y procesamiento de los crímenes sexuales, mediante la creación de los Tribunales Especiales para la ex Yugoslavia en 1993 y para Ruanda en 1994, y más recientemente de la Corte Penal Internacional en 1998.

En los estatutos de Tribunal Penal para la ex Yugoslavia y del Tribunal Penal para Ruanda se reconoce la violación como crimen de lesa humanidad. La jurisprudencia sentada por estos tribunales, cuya competencia era juzgar autores de crímenes de genocidio, de lesa humanidad y de tratos degradantes, cometidos en estos dos países, supuso un gran avance "en el reconocimiento de las atrocidades que suponen los delitos sexuales, sus efectos devastadores sobre las sobrevivientes y la necesidad de adoptar un enfoque sensible al género en el procesamiento y el juicio de tales casos" (Amnistía internacional, 2004: 80).

Estos tribunales fueron construyendo una jurisprudencia que reconoce que la violación sexual puede constituir un crimen de guerra, un crimen de lesa humanidad, tortura, esclavitud, y genocidio. Al respecto, los casos

36. Artículo 3: "En caso de conflicto armado que no sea de índole internacional y que surja en el territorio de una de las Altas Partes Contratantes cada una de las Partes en conflicto tendrá la obligación de aplicar, como mínimo, las siguientes disposiciones: 1) Las personas que no participen directamente en las hostilidades, incluidos los miembros de las fuerzas armadas que hayan depuesto las armas y las personas puestas fuera de combate por enfermedad, herida, detención o por cualquier otra causa, serán, en todas las circunstancias, tratadas con humanidad, sin distinción alguna de índole desfavorable basada en la raza, el color, la religión o la creencia, el sexo, el nacimiento o la fortuna o cualquier otro criterio análogo. A este respecto, se prohíben, en cualquier tiempo y lugar, por lo que atañe a las personas arriba mencionadas: a) los atentados contra la vida y la integridad corporal, especialmente el homicidio en todas sus formas, las mutilaciones, los tratos crueles, la tortura y los suplicios; b) la toma de rehenes; c) los atentados contra la dignidad personal, especialmente los tratos humillantes y degradantes; d) las condenas dictadas y las ejecuciones sin previo juicio ante un tribunal legítimamente constituido, con garantías judiciales reconocidas como indispensables por los pueblos civilizados".

Foca[37], Celebici[38], y Akayesu[39], representan referencias muy importantes de esta jurisprudencia. En el caso Akayesu, del Tribunal Internacional establecido para juzgar los crímenes cometidos en Ruanda, se produjo la primera condena por genocidio que incluía la violación sexual como una forma de destruir un grupo. Es también en el caso Akayesu que se desarrolló el concepto de "invasión", y que se definió la violación como "una invasión física de naturaleza sexual cometida sobre una persona bajo circunstancias que son coercitivas". Al respecto, es fundamental notar que este caso sentó la jurisprudencia según la que no se podía considerar aplicable la noción de "consentimiento a las relaciones sexuales" en contextos de conflictos armados, dadas las circunstancias de coacción y miedo a ser asesinada.

Estas sentencias reflejan que la protección contra la violación sexual en situación de guerra se ha desarrollado a nivel internacional y es ahora reconocida como parte de las normas del *jus cogens*. En otros términos, forman parte del derecho consuetudinario internacional aplicable a todos los Estados sin necesidad de haber firmado alguna convención. Son principios fundamentales del derecho a partir de los que los diferentes tribunales nacionales deben resolver los casos que les son presentados. La Declaración sobre la Eliminación de la Violencia Contra la Mujer, aprobada en Viena, dentro del marco de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos en 1993, lo estipulaba de esta manera: "Las violaciones a los derechos humanos de la mujer en situación de conflicto armado constituyen violaciones a los principios fundamentales de los Derechos Humanos y del Derecho Internacional Humanitario" (Documento A/CONF.157/23, párr.38).

A nivel interamericano, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA, también reconoció esta jurisprudencia en material penal internacional, y afirma que: "La utilización de las violaciones sexuales como arma de terror constituyen un crimen contra la humanidad bajo el derecho internacional consuetudinario" (OEA, 1995: 135).

La jurisprudencia producida por ambos tribunales sirvió de base para elaborar los contenidos del Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional, que confirmó los avances realizados en el derecho penal internacional con respecto a la violencia sexual. El artículo 7 del Estatuto califica la violación, la

37. Caso IT 96-23. La sentencia del Caso Foca condena a tres comandantes del ejército serbio durante la guerra de Bosnia por violación, tortura y esclavitud de mujeres y niñas musulmanas.

38. Caso IT 96-21. La sentencia de este caso pone de manifiesto que la violencia sexual inflige severos daños y sufrimientos físicos y psicológicos que constituyen tortura, dentro del marco de asesinatos, torturas y abusos sexuales cometidos en el campo de detenidos Celebici en Bosnia.

39. CASO ICTR 96-4-1. El caso Akayesu es histórico en muchos aspectos, en cuanto es la primera sentencia por un tribunal internacional por genocidio, la primera vez que un tribunal internacional sanciona la violencia sexual en el marco de una guerra civil y la primera vez que fue considerado que la violación sexual constituye un acto de genocidio para destruir un grupo.

esclavitud sexual, la prostitución forzada, el embarazo forzado, la esterilización forzada u otros abusos sexuales, como crímenes de guerra y crímenes de lesa humanidad.

Estos avances jurídicos, sin embargo, no se han traducido todavía en protección y justicia para las mujeres víctimas de violencia sexual. Como lo subraya la Relatora Especial sobre la violencia contra la mujeres, Sra. Radhika Coomaraswamy, "todavía existe un desfase entre el reconocimiento por parte de la comunidad internacional de que quienes cometan violaciones u otros actos de violencia por razones de género son responsables ante la ley y deben ser castigados, y la voluntad política de los Estados Miembros de aplicar el derecho internacional humanitario y las normas de derechos humanos" (E/CN.4/2001/73:5). La utilización de las violaciones sexuales como arma de terror constituyen un crimen contra la humanidad bajo el derecho internacional consuetudinario. (OEA, 1995: 135).

....Ninguno de los agresores carga con su responsabilidad

Los diferentes procesos judiciales iniciados ante el sistema de justicia nacional por violaciones a derechos humanos durante el conflicto armado han demostrado la falta de voluntad política del Estado guatemalteco por investigar estos crímenes y sancionar a los responsables. En su investigación, Andrea Diez registra ocho casos (aparte de los casos del asesinato de la antropóloga Myrna Mack en 1990 y de Monseñor Gerardi en 1998). Dos casos corresponden a las masacres de Río Negro y de Dos Erres, dos a la causa de genocidio, uno a las diversas violaciones a derechos humanos cometidas por el comisionado militar Cándido Noriega, y dos que fueron presentadas por mujeres por violaciones a sus derechos humanos por parte de miembros del ejército: el caso de Diana Ortiz y el caso en contra de Flavio Corazón ex comisionado militar (2006: 21).

Todos estos casos pusieron en evidencia el control que todavía ejerce el ejército sobre el aparato de justicia, dejando claro a la sociedad que no está dispuesto a que se llegue a la verdad ni se haga justicia por los hechos del pasado. Falsificación y desaparición de pruebas, asesinato de testigos, amenazas constantes contra las organizaciones o personas querellantes, abuso del recurso de amparo para impedir que los procesos avancen, etc. son algunas de las argucias utilizadas por el aparato de inteligencia militar para que los crímenes de lesa humanidad queden en la impunidad.

Así, por ejemplo, en el caso de la masacre de las Dos Erres[40], uno de los testigos tuvo que salir del país en el año 1999 como consecuencias de las amenazas. La orden de aprehensión en contra de 17 tenientes y sargentos, instructores y sub-instructores de la Escuela Kaibil de Petén, que fue emitida

40. En esta masacre exterminaron brutalmente a aproximadamente 360 personas según FAMDEGUA, en su mayoría a mujeres y niños. Los testimonios dados por kaibiles en este caso permitieron evidenciar el uso de las violaciones como patrón común dentro de la política de masacres.

en el año 2001 por el Juzgado Penal de San Benito, fue suspendida por la Corte de Constitucionalidad en el año 2005. Esta sentencia de la corte trae como consecuencia la anulación de todas las actuaciones realizadas por los tribunales y el Ministerio Público desde 1996. "La mencionada resolución pone de manifiesto lo que las víctimas han denunciado desde tiempo atrás, que es la complicidad entre la CC y la defensa de los militares implicados". Esta resolución definitiva pone un punto casi final a un proceso de búsqueda de justicia de más de diez años, sin que se haya podido tener ninguna resolución. "Con ello, esta masacre corre el riesgo de quedar en la impunidad", con todas las violaciones sexuales que formaron parte del modus operandi de la misma (Diez, 2006: 28-31).

De los ocho casos mencionados arriba, todos tienen referencias testimoniales de violaciones sexuales. Sin embargo, sólo tres los incluyeron en sus denuncias, y ninguno tuvo una resolución condenatoria por violación. El único caso en el que el Ministerio Público acusó por violación fue en el de Cándido Noriega. Sin embargo, el tribunal decidió absolverlo por el delito de violación, por no dar valor probatorio al testimonio de la víctima, mientras que la dio al resto de las declaraciones que probaron su culpabilidad en el asesinato de seis personas y el homicidio de dos personas más (Diez, 2006: 68-77)[41].

Allí radica la especificidad de la impunidad con respecto a la violencia sexual contra las mujeres. Aparte de la asociada a la voluntad de no esclarecer los crímenes del pasado, existe una ausencia absoluta de voluntad de investigar y sancionar los delitos sexuales. No se aplica la misma ética que a las otras violaciones a derechos humanos. En los casos de violación sexual, se sospecha de la víctima, se duda de su relato. Lo que subyace allí es la sospecha de que las mujeres lo hayan podido consentir, incluso hasta gozar. Este imaginario milenario arraigado en las mentalidades de los jueces hace que los tribunales estén ya predispuestos contra las mujeres. Ni se intenta probar lo contrario. Este imaginario funciona tan bien en contra de ellas, que siempre se utiliza como prueba de la defensa que las mujeres realmente no fueron violadas[42]. Un ejemplo ilustrativo al respecto es el caso de Cándido

41. "En cuanto a la violación de que fue víctima JTP cuando estuvo detenida en forma ilegal en la cárcel de Chiché, según su propio testimonio, ante la ausencia de otros elementos probatorios tendentes a reforzar su dicho, el tribunal se encuentra en dificultad de acreditar el mismo; ya que los testimonios de (otras dos testigos), si bien corroboran el hecho de la violación de que fue víctima J.T.P. las mismas señalaron como responsable de tal hecho a personas distintas a la del acusado, razones por las cuales no se les otorga eficacia jurídica probatoria alguna" Folio 2094, Tercera Sentencia contra Cándido Noriega.

42. Los avances dados por los Tribunales Penales Internacionales de ex Yugoslavia y Ruanda en materia de prueba son fundamentales para proteger a las mujeres víctimas de violencia sexual y garantizar su acceso a un juicio justo. Exigieron que la defensa se base sobre los hechos reales y no sobre estereotipos alrededor de la conducta sexual de las mujeres. Así, negaron que se presentara como defensa el supuesto "consentimiento" de la víctima en la violación cuando se daba en un contexto de coacción, y datos relativos a la conducta sexual anterior de la persona, para demostrar que no había sido una violación.

Noriega. "En el caso de las mujeres de Tululché, cuando ellas empezaron a denunciar el caso, en el propio tribunal, el Cándido Noriega se paraba y les decía: ¡Pero si les gustaba! ¡Si ustedes lo estaban disfrutando!... ¡ahora no me digan que no!" (Citada en Fulchiron, 2004: 41)

Por esta sospecha, el testimonio de la víctima no es suficiente. Los jueces exigen como prueba un examen médico forense, lo cual resulta absurdo considerando el contexto de guerra en el que se dieron las violaciones sexuales y que son crímenes cometidos hace más de 25 años. Solicitar este tipo de pruebas no es objetivo ni imparcial. Tiene la clara intención de impedir que pueda ser sancionado.

Lo anterior evidencia que "eso no se escucha". En el caso contra Fabián Alvarado Corazón, la sobreviviente quiso acusar desde el inicio por violación sexual, aparte de la ejecución de sus padres. El crimen de violación fue retirado de la acusación contra la voluntad de la propia sobreviviente, a criterios propios del fiscal y del abogado querellante. El criterio utilizado en este caso no fue la voluntad de la víctima de seguir con la acusación, sino lo que los fiscales y los abogados consideraron importante: lograr una condena por asesinatos de los padres (Diez, 2006: 78-82). Se priorizaron los delitos, dentro de las acusaciones y las investigaciones, en función de una escala de importancia definida por hombres y no en función de los derechos de las mujeres protegidos por múltiples convenios internacionales. A lo mejor la sobreviviente no priorizaba las violaciones a derechos humanos de la que fue víctima de la misma manera y hubiera preferido que no haya ninguna condena, antes que se le quite su derecho a pedir justicia por lo que le sucedió a ella.

Los relatos sobre violencia sexual no son tomados en cuenta por ser mujeres las víctimas. Son considerados como secundarios frente a otras violaciones a derechos humanos, que sí se consideran importantes para la humanidad, porque tocaron a los hombres: las masacres, las desapariciones forzadas y las ejecuciones extrajudiciales.

Se parte del argumento que si se logra una sentencia condenatoria por asesinatos o ejecuciones extrajudiciales, los crímenes específicamente dirigidos contra las mujeres estarían necesariamente englobados en ella. De esta manera, además de aceptar que sus derechos no son tan humanos como los de los otros, las mujeres se tienen que sentir resarcidas por haber logrado justicia por una causa "más general", aunque hayan exigido que se haga justicia también por lo que les pasó a ellas.

La falta de voluntad de los operadores de justicia para investigar y sancionar a los autores de crímenes sexuales durante la guerra constituye violencia institucional del Estado contra las mujeres; la cual continúa la violencia brutal con la que el ejército asesinó a miles de mujeres durante el conflicto.

B.
¿Por qué tanto silencio?

> *Contribuyen al feminicidio el silencio social, la desatención, la idea de que hay problemas más urgentes... (Lagarde, 2004: 14)*
>
> *Todas las interpretaciones que invisibilizan la violencia de la que son víctimas (las mujeres) tienen un contenido ideológico patriarcal machista y misógino", sustrato ideológico sobre el que se produce y reproduce el feminicidio. (Cámara de Diputados, 2006: 53)*

El silencio social contribuye a la impunidad sobre la que se edifica el feminicidio, porque es una tolerancia de toda la sociedad con respecto a los crímenes sexuales contra las mujeres. Por lo tanto, el silencio en torno a las violaciones sexuales contra las mujeres durante la guerra en Guatemala no es neutral. Tiene un profundo significado cultural y político como lo subraya Ruth Seifert. "No puede ser atribuido a casualidades, al tabú o al dolor de las mujeres en cuestión" (1995: 66).

El silenciamiento responde a una lógica de poder que invisibiliza lo que les pasa a las mujeres en la historia. Al no mencionarlo, sus experiencias desaparecen de la memoria colectiva. Invisibilizar las violaciones sexuales contra las mujeres equivale a no dar importancia social a lo que les pasó durante la guerra. Si la violación sexual tenía la intención de someterlas y aniquilarlas como sujetas, su ausencia de la memoria colectiva social les niega la posibilidad de existir. En palabras de Ruth Seifert, "si uno suprime y silencia la experiencia, quiere decir que en el contexto cultural la experiencia de las mujeres, y por lo tanto, la subjetividad de las mujeres está siendo extinguidas" (1995: 67). Se produce un doble atentado contra lo más profundo del ser: el primero a través de la violación en sí y el segundo a través del olvido.

Al silenciar la violación sexual contra las mujeres, o al tratarlo como "un daño colateral", se contribuye a considerarlo como algo "común" que siempre pasa en las guerras. Se normaliza. Por lo tanto, no se considera como crimen. Se elude la discusión alrededor del significado profundamente político y social que tiene la violación sexual como manifestación de las estructuras desiguales de poder entre mujeres y hombres y cómo se articula con todos los otros sistemas de opresión para dominar a una parte de la población. De esta manera, se crean las condiciones para que estos crímenes sexuales se perpetúen en tiempo de paz, y que se deje intacta la raíz del problema: los privilegios masculinos que se asientan, en particular, sobre el derecho de los hombres a tener acceso al cuerpo de las mujeres.

A continuación desarrollamos los diferentes mecanismos sociales que han permitido silenciar la experiencia de las mujeres en el conflicto en Guatemala.

1. La invisibilización: la violación sexual atrapada en la intimidad

a. La violación sexual como un asunto privado

La violación sexual nunca ha sido considerada de interés político porque remite usualmente a un acto sexual aislado, cometido por uno o varios hombres, que actuaron como "animales", bajo el efecto de droga o como enfermos, pervertidos. Varias son las justificaciones sociales que se utilizan para evadir la discusión política alrededor de la violación sexual.

Aún en un contexto de guerra, donde la violación sexual ha sido cometida sistemáticamente por agentes del Estado, como en Guatemala, se sugiere que no tiene que ver con una política de estado, sino como una práctica de algunos soldados desenfrenados en búsqueda de desahogo y placer. Esta concepción se inscribe en la teoría del botín de guerra. De esta concepción, subyace el vínculo entre la violación sexual en la guerra y las prácticas sexuales masculinas cotidianas marcadas por el dominio y la apropiación violenta de las mujeres.

El problema, como lo subraya MacKinnon, es que los hombres hacen en guerra lo que hacen en tiempo de paz (1995: 194). La violación sexual en tiempo de guerra está asociada a lo privado y no a lo público, porque la violación sexual es vista como algo "normal" que siempre se da en las relaciones entre mujeres y hombres, algo inherente a la condición genérica masculina y femenina. Culturalmente se transmite que los hombres violan porque lo necesitan para "desahogar sus pulsiones" y que en consecuencia las mujeres deben aceptar estos hechos como su destino "natural". La interpretación de la violación sexual está despojada de un análisis político de las relaciones de poder en las que se inscribe, para llenarse de explicaciones naturalizantes y biologizantes de lo que es ser hombre y lo que es ser mujer, que justifican socialmente la violación.

Los relatos de varios hombres que participaron en el grupo de contraste evidencian lo anterior. No creen que fue el gobierno que mandó a violar a las mujeres. No lo ubican desde una política estatal de guerra, sino como algo malo "que pasó por la mente de los soldados cuando vieron a las mujeres" (GC-H-260407). La guerra no les enseñó a los hombres a violar, ya lo sabían hacer. Además, tienen el derecho a hacerlo, socialmente.

Las justificaciones sociales que subyacen de los relatos de las sobrevivientes para explicar la violación son muchas. Como lo pone de manifiesto una sobreviviente chuj: "de todos modos, tienen que gozar ellos con nosotras" (GM-HU-C-240406). Esta respuesta apela al imaginario social según el cual la violación responde a necesidades biológicas de los hombres. Los hombres lo necesitan, sea en recompensa por todos los esfuerzos que hacen en nombre de los pobres, sea porque no tienen esposas con ellos o sólo porque son así.

Ya vimos en la segunda parte que la mamá de Doña Julia contestó a su hija que los guerrilleros tenían todo el derecho de violarla, como un pago de tributo a la causa. Como compensación por estar luchando en nombre de los pobres, era "normal" que algunos guerrilleros quisieran encontrar un poco de consuelo en las mujeres, independientemente que ellas lo quisieran o no.

Las violaciones se inscriben, dentro de la normalidad, considerando que los hombres tienen derecho a poseer a una mujer que les provea de servicios domésticos y sexuales: si no es su esposa, pueden apropiarse de otra para ello.

Por estar asociada a una práctica sexual masculina cotidiana, que responde a una prerrogativa "normal" de los hombres, la violación sexual remite, en el mejor de los casos, a un intercambio sexual entre un hombre y una mujer y en general a un problema personal de las mujeres. Al estar ubicada en la esfera personal y de la intimidad, queda fuera del ámbito de los derechos humanos susceptibles de ser protegidos por el Estado. La división de la sociedad entre las esferas privadas y públicas, que la crítica feminista siempre ha cuestionado, funciona en este caso también como una "división ideológica que encubre el poder masculino" (Catherine MacKinnon, 1989: 346), y que impide que se cuestione la opresión ejercida por los hombres sobre el cuerpo de las mujeres como un problema social y político.

b. La violación sexual vista como tabú

> *Seguramente porque la violación sexual se ve como sexo....y todos los tabúes que tenemos en Guatemala sobre el sexo...seguramente por eso nunca se han hablado.*

Esta reflexión realizada por una activista de derechos humanos nos da otra pista de reflexión en torno a los mecanismos sociales que imponen silencio alrededor de la violación sexual: el tabú. De hecho, constituye la respuesta comúnmente aceptada para explicar por qué no se ha hablado de manera más seria y profunda de las violaciones sexuales en el movimiento de derechos humanos, ni en el movimiento de mujeres ni en los esfuerzos de recuperación de la memoria histórica. "Es que es un tema tabú".

> Mira, yo creo que porque es muy difícil de enfrentarlo; porque yo creo que para uno es difícil hablar de sexualidad, aún cuando no tengo una experiencia sexual negativa; o sea, para mí no es lo más cómodo el tema como decía hasta hace un rato verdad, no es un tema que hablas en cualquier lugar ni es el tema de la sobremesa. (E-RDV – 91104)

La violación sexual es tabú, porque no es una violencia como las otras. No es solamente violencia. Es poder y es sexo. Es una forma sexualizada de violencia. Socialmente, la violación sexual no está vista ni nombrada como violencia o como delito, sino como una relación sexual, como lo desarrollamos en el capítulo VIII. Y por eso es tabú.

Como lo plantea Andrea Diez en su estudio sobre el silenciamiento de los testimonios de violación sexual en las causas judiciales en Guatemala, "la violación sexual es considerada como un acto de promiscuidad femenina, y en el mejor de los casos, como una infidelidad" (2006: 86). Según esta visión patriarcal, no existe la violación sexual. Sólo queda el hecho nombrado por la voz masculina: un acto sexual consentido y deseado por las mujeres. La justificación social a la violación sexual siempre es que las mujeres "lo quisieron", y siempre queda la sospecha que "lo gozaron". Hasta los responsables de aplicar las leyes, parten de estos prejuicios para resolver los casos de violaciones sexuales. Se interpreta la experiencia únicamente a partir de los imaginarios, mitos, tabúes, discursos y normas establecidos por la ideología patriarcal alrededor de la sexualidad femenina. Por eso se sigue viendo socialmente como tabú, como algo difícil de hablar.

Las integrantes del movimiento de mujeres y feminista que fueron entrevistadas con el objetivo de desentrañar los mecanismos socio-culturales que llevaron al movimiento a no hablar de lo que había pasado a las mujeres durante la guerra, coinciden que se consideraba como un tema tabú. Aparte de algunas pocas organizaciones feministas que lo plantearon durante las negociaciones de paz, como Tierra Viva, COPRODIMU (Colectiva para la Promoción del Desarrollo Integral de la mujer) y Convergencia cívico-política, la mayoría de las mujeres agrupadas en el Sector de mujeres veían la sexualidad y la violencia sexual como algo tabú, como algo incómodo de hablar y algo personal. No existía, en ese momento, en el movimiento de mujeres, herramientas discursivas y contra-discursos culturales generalizados que permitieran resignificar políticamente la violación sexual, leerlo como un problema político y plantearlo como un asunto estratégico para transformar la condición de opresión de las mujeres. (Fulchiron, 2004: 78-92).

> No fue fácil acceder, en incipientes democracias, a espacios de ciudadanía en los que para empezar, las mujeres apenas surgían como grupo con voz e identidad propia. Menos en sociedades marcadas por conflictos armados, gobiernos militares y devastadoras olas de violencia política que ponían al día la lucha por la recuperación de espacios por el derecho humano a la vida. (Aguilar y Fulchiron, 2005: 163)

El movimiento feminista, incipiente en aquellos años, se ha ido desarrollando y madurando propuestas políticas que finalmente han llegado a nombrar la violencia sexual. Aguilar y Fulchiron esbozan tres hitos que forman parte de la historia del movimiento de mujeres y feminista en Guatemala que permitieron desarrollar "reflexiones cada vez más profundas sobre sexualidad, violencia, relaciones de poder y sistemas de opresión, y (así) acelerar procesos subversores de imaginarios sociales rígidos y transformar condiciones de vida de las mujeres" (2005: 159).

El primero de ellos fue vinculado con la lucha contra la violencia hacia las mujeres al inicio de los años noventa, con el Grupo Guatemalteco de

Mujeres, la Red de la no violencia, COPRODIMU; el Grupo Pro-Mejoramiento Familiar–GRUFEPROMEFAM; así como espacios estatales como la Defensoría de la Mujer de la Procuraduría de Derechos Humanos, entre otras. El segundo hito lo marca la elaboración y publicación de los capítulos sobre lo sucedido a las mujeres durante el conflicto armado en los Informes del REMHI y de la CEH, que establecieron por primera vez la violencia sexual ocurrida masivamente contra mujeres mayas, como parte de la política contrainsurgente del Estado. El trabajo de feministas en los equipos de trabajo, fue fundamental para lograr este resultado. Finalmente, el tercer hito en este proceso de profundización sobre los vínculos entre violencia y sexualidad, se dio a partir de la toma de conciencia -por parte del movimiento feminista y de mujeres- del incremento día a día de los asesinatos de mujeres con una saña y crueldad sólo comparable con la ocurrida durante el conflicto armado (2005: 163-172).

La denuncia, movilización y necesidad de dotarse de nuevas claves de lectura para analizar lo que pasaba y re-significarlo políticamente, dieron origen a nuevos espacios de reflexión, entre ellos el espacio "Hablemos de violencia sexual".

Es en este espacio que Andrea Diez plantea, "el silencio dice mucho. Nuestro silencio sobre la violencia sexual no solo habla de un silenciamiento (masculino por excelencia), sino también de un vacío de símbolos, palabras, gestos e imágenes que recién en los últimos veinte años se ha empezado a llenar" (2005).

Es posible que este vacío de palabras tenga que ver también con el hecho que denunciar la violencia sexual como un *continuum* en la vida de las mujeres, es reconocer nuestra propia vulnerabilidad y la condición de "violable" a la que el sistema patriarcal nos ha adscrito. También es reconocer la violencia sexual a la que nos enfrentamos en nuestra vida personal por parte de hombres cercanos: parejas, padres, padrastros, hermanos, tíos, abuelos. Como plantea Hilda Morales, "esa circunstancia sumada a la conciencia de discriminación inveterada, resulta para las mujeres en lo individual y colectivamente, doloroso y por lo tanto inadmisible como mecanismo de sobrevivencia dentro de una sociedad excluyente y opresiva" (Inédito, 2006: 56).

Además, el manto de silencio que ha envuelto los crímenes sexuales cometidos sistemáticamente por el ejército y fuerzas paramilitares durante la guerra está vinculado al tabú que existe alrededor de las violaciones que se dieron en el movimiento guerrillero y en el movimiento social.

> El empezar a hablar de la violación sexual durante la guerra era exponerse a que las mujeres denunciaran también violaciones que habían hecho compañeros políticos dentro del movimiento guerrillero o en la población que apoyaba al movimiento (...). Una mujer del Sector recuerda: Allí empezaron los clavos. Compañeras empezaron a decir que no había que sacarlo por pertinencia política, porque podía debilitar al movimiento. (Citado en Fulchiron, 2004: 96)

No se quiso hablar de ello por miedo a que pudiera ser considerado como una traición a la causa...como que la vida, la dignidad y libertad de las mujeres no fueran parte de la causa. ¿Y ahora? Ya eso es pasado. La vida de las mujeres siempre acaba siendo menos importante que el honor de la familia o el de la "causa", que no es más que el honor masculino que define el contenido de este honor. El hecho de que se obligue a callar la violación sexual en nombre de la "causa" o en nombre de "la familia", evidencia cómo este honor poco tiene que ver con el bienestar y felicidad de las mujeres, sino más bien con la protección de las prerrogativas masculinas. La violación sexual se considera un atentado al honor masculino, no un atentado contra la libertad e integridad física de las mujeres. El honor es un sistema de prestigio social, cuyas reglas están pactadas por los hombres sobre el cuerpo de las mujeres. Sirve para asegurar que las mujeres cumplan con las normas sexuales establecidas de virginidad, fidelidad y pureza. Funciona como mecanismo para reconocerse entre ellos como "hombres" parte de un colectivo dominante y para perpetuar cotidianamente su situación de dominio sobre el colectivo de mujeres y obtener los beneficios materiales, psicológicos y emocionales de la sujeción de las mujeres.

Finalmente, abrir la posibilidad de hablar sobre la violación sexual durante la guerra, fue empezar a hablar de sus propios silencios, de los acosos y violaciones que muchas habían vivido en el seno de las organizaciones sociales o insurgentes de izquierda por sus pares. Por miedo a romper los vínculos políticos y solidarios con estos "compañeros", muchas organizaciones de mujeres prefirieron no levantar el tema ni apoyar casos existentes. Las tensiones que provocó el caso de la hija de Norma Cruz[43] entre las organizaciones de mujeres, y las organizaciones afines a la izquierda, así como dentro de las mismas organizaciones de mujeres, son paradigmáticas en este sentido. Ante la posibilidad de ser rechazadas por su propio colectivo político y a ser acusadas de traidoras, de mentirosas, o ser estigmatizadas como "putas" en el movimiento social, muchas prefirieron callarse.

Por todo lo anterior, es fundamental resignificar el tabú y darle contenido político como mecanismo de silenciamiento e invisibilización de lo que les sucede a las mujeres. Es indispensable, para poder nombrar la violación sexual y hacer que exista socialmente. Es imprescindible, para cuestionar las estructuras sociales y políticas que la permiten, la legitiman y la reproducen. Es necesario romper el tabú, para sacar la violación sexual del silencio y de la culpa en la que se quedó atrapada y que tanto daño hace a las mujeres.

43. Norma Cruz fue querellante, en representación de su hija menor, contra Arnoldo Noriega, padrastro de su hija, por violaciones repetidas. Pocas mujeres y organizaciones de mujeres apoyaron este caso por el hecho de que Arnoldo Noriega fuera uno de los cuadros muy respetados del EGP, una de las vertientes del ex-movimiento guerrillero. Arnoldo Noriega fue condenado a ocho años de prisión en 2002, y liberado por buena conducta después de cuatro.

Pero para ello, la historia demuestra que como movimiento feminista y de mujeres tenemos que hablar de nuestros propios tabúes e imaginarios alrededor de la sexualidad y de la violación sexual. Éstos remiten a nuestros propios silencios y experiencias. Concluyendo con Andrea Diez (2005):

> No hay un lugar neutro, políticamente correcto ni aséptico para que las mujeres nos involucremos en una red discursiva o de práctica política feminista sobre la sexualidad. No podemos (en realidad, no debemos) creer que vamos a hablar de temas sexuales guardando nuestro propio sexo y sexualidad en el bolsillo para "trabajar sobre la sexualidad de las otras.

2. ¿Las mujeres somos humanas? la devaluación de la experiencia de las mujeres

Lo que les pasa a las mujeres es percibido como secundario. Socialmente, no tiene la misma importancia que lo que sucede a un hombre. La violación sexual forma parte de estas experiencias y violencias que se ejercen casi en exclusividad contra las mujeres. Por esta razón, no tiene relevancia social. Son cosas "de mujeres". No importa que haya sucedido masivamente durante la guerra y en el marco de una política de Estado, con un número de víctimas que podría llegar a ser mayor que el de las desapariciones forzadas, considerando que la violación sexual se dio en el marco de todas las otras violaciones a derechos humanos contra las mujeres: masacres, ejecuciones arbitrarias, privación de libertad, torturas, sin hablar de las violaciones sexuales que se dieron en el marco del desplazamiento forzado que tocó en su mayoría a mujeres.

Es precisamente porque en la comunidad de derechos humanos en Guatemala no se consideraban los derechos de las mujeres como tales que ni la CEH ni el REMHI retomaron la tipología de los derechos de las mujeres protegidos en tiempo de guerra por el marco internacional de derechos humanos, de derecho humanitario y derecho penal internacional. En palabras de una feminista: "Me llevó cinco años (85-90) convencer a quienes en ese momento eran actores del medio de derechos humanos que la violencia contra las mujeres era una violación a derechos humanos" (Citada en Fulchiron, 2004:13).

Por no ser visto como un asunto relevante, la violación sexual no fue incluida desde el principio en las categorías de derechos humanos a partir de las que se estructuraron ambas investigaciones, aún cuando desde 1994, la violación sexual estaba reconocida internacionalmente como crimen de lesa-humanidad por los estatutos de los tribunales penales internacionales para la Ex-Yugoslavia y Ruanda.

El planteamiento de una activista de derechos humanos que estuvo involucrada en el proceso del REMHI ilustra bien lo anterior.

> Entonces siento que en los casos de REMHI y la CEH que fue donde se dio o que se podría haber dado el espacio para esta discusión, porque se dio el análisis y el estudio de los hechos del pasado, ahí no se dio, pienso yo, porque el tema no era, como la mayoría de los temas de mujeres, no han sido realmente los importantes y los relevantes. Porque incluso, yo siento que el hecho de haber puesto un capítulo en el REMHI sobre las mujeres fue así como quien dice 'ay, dejen de molestar' verdad. (ERDV-91104)

La incorporación de la violación sexual en los esfuerzos de recuperación de la memoria fue considerada poco antes de terminar los informes del REMHI y de la CEH. Eso fue posible gracias a la preocupación de algunas feministas dentro de los equipos, en particular de Teresa Rodríguez en la CEH y de Yolanda Aguilar en el REMHI. Yolanda Aguilar relata cómo fue llamada ocho meses antes de terminar el REMHI para construir un capítulo específico sobre violaciones sexuales, sin base de datos que recogía esta dimensión del conflicto, sin vínculos con los casos de masacres y de otras violaciones a derechos humanos. Y al final, ninguno de los dos informes presenta conclusiones y recomendaciones con respecto a los crímenes sexuales, borrándoles así del listado de violaciones a derechos humanos por las que el Estado tiene la obligación de garantizar el derecho a la verdad, la reparación y la justicia.

De la misma manera, Andrea Diez evidencia en su estudio que los abogados nunca preguntaron a las mujeres si habían sido violadas en los diferentes procesos judiciales que se construyeron para juzgar los crímenes del pasado, mientras que se les preguntó explícitamente si habían tenido perdidas materiales y cómo había desaparecido su esposo. Los testimonios de las mujeres que acompañamos confirman lo anterior. "Cuando me violaron, no lo he contado a nadie, ni a las organizaciones. Sólo sobre lo que nos preguntaron, sobre lo que habíamos perdido, eso sí les conté a las organizaciones...sobre mi casa". (AV4-140608).

A pesar de estos vacíos, testimonios sobre violaciones sexuales surgen de manera espontánea en los relatos de los hechos en los ocho casos estudiados. Sin embargo, la autora evidencia que los abogados omiten indagar más allá del relato espontáneo, con preguntas que permitirían profundizar alrededor del *modus operandi* y de las órdenes del ejército en torno a las violaciones sexuales, mientras que sí se las formulan para los asesinatos. Por lo cual, si se hubiera indagado, si hubiera existido el espacio, las mujeres habrían hablado de lo que les pasó. Es también lo que pudimos percibir de las sobrevivientes que participaron en la investigación.

> Me violaron y fue el ejército el que me violó y yo pensaba de que todo esto ya quedó en abandono, como que ya no hay, no hay quien va a recordar de todo lo que paso y se ha quedado, lo hemos enterrado. Pero qué bueno es que ahora podamos hablar y decir porque sí, es vergonzoso de lo que nos hicieron.

> (...) Gracias que hay instituciones que están viendo por rescatar esta historia, porque es doloroso lo que nos pasó. (GA-Q-90805).

Desde la visión androcéntrica, cuando las violaciones a derechos humanos suceden a ambos géneros -como es el caso de las torturas, las desapariciones, las masacres- no se visibiliza en la historia los crímenes contra las mujeres. Se subsume lo que les pasa en la experiencia "general", es decir en la masculina. En este contexto, lo masculino es considerado representativo de "lo humano", mientras lo que sucede a las mujeres es visto como algo particular, marginal, por lo tanto de poca relevancia social e invisibilizado.

Este contexto ideológico donde lo masculino es el paradigma a partir del que se definen los crímenes de lesa humanidad, imposibilita que lo que les sucede a las mujeres, o lo identificado como "femenino", sea considerado como tal. A la vez, propicia el silencio en torno a las violaciones sexuales que se dieron durante el conflicto armado. En varios casos, se desestimó acusar por violaciones sexuales, priorizando las violaciones a derechos humanos en función de lo que los hombres representantes de la comunidad y abogados estimaban más importantes.

En el caso contra Cándido Noriega, único caso por el que se acusó por el delito de violación sexual, la comunidad decidió no apelar, pues se había logrado la condena por el asesinato de seis personas, y homicidios de dos personas más. "Ella sí tenía el ánimo y la gana de enfrentar cara a cara al Cándido Noriega...en su momento analizamos de apelar por ello pero ya la comunidad quería la condena y ya estaba" (citado en Diez, 2006: 78).

En el caso de genocidio, los hechos de violaciones sexuales se están incorporando a la querella en cuanto "sirve para demostrar la intención de cometer el genocidio", no como crimen de lesa humanidad en sí (citado en Diez, 2006: 44).

En estos procesos de búsqueda de justicia donde las mujeres tenían la voluntad de denunciar los crímenes sexuales cometidos contra ellas, los abogados les han negado la autonomía para definir su sufrimiento y reivindicar sus derechos, no por el hecho de formar parte de un grupo más grande, sino por el hecho de ser humana en sí.

Al final, como lo plantean los hombres que participaron en el grupo de contraste, no se hablaba de la violación sexual antes, porque no existían organizaciones de mujeres que se preocuparan por ello.

> Las mujeres no dicen o no denuncian porque talvez ellas piensan que ellas tuvieron la culpa. Entonces por esa razón no lo quieren denunciar (...) Antes no había organizaciones de mujeres, no había nada. Hasta ahora se toma en cuenta porque hay organizaciones de mujeres. (GF-H-260407)

Este planteamiento ilustra cómo las violaciones sexuales son vistas como "asuntos de mujeres", que deben resolver ellas. No se consideran

política ni socialmente relevantes para la sociedad en su conjunto, para la reconstrucción del tejido social, la recuperación de la memoria histórica y la justicia, en cuanto toca casi exclusivamente a las mujeres. No es suficiente para ser considerado como un problema de la humanidad. Hasta ahora, los representantes de las organizaciones de derechos humanos y de las organizaciones de víctimas en las comunidades no se han sentido con la responsabilidad de representar los intereses de las mujeres, y pedir resarcimiento y justicia por las violaciones sexuales al mismo título que las desapariciones, torturas, y ejecuciones.

Es en este sentido, que nos hacemos la siguiente pregunta: ¿las mujeres somos humanas? y concluimos con MacKinnon: "Las atrocidades cometidas contra las mujeres son o demasiado específicas a mujeres para ser vistas como humanas, o demasiado genéricas para ser vistas como específicas a mujeres (...) mujer y ser humano son mutuamente excluyentes por definición" (1995: 184).

3. El silenciamiento al centro de los pactos patriarcales

Se sabía que durante la guerra se violaba sistemáticamente a las mujeres. Las comunidades lo vivieron y fueron testigas de ello, pero los representantes de las víctimas no lo denunciaron. Los investigadores del REMHI y de la CEH, así como las organizaciones de derechos humanos que acompañaban exhumaciones, lo sabían pero no preguntaron a las mujeres si habían sido violadas, porque es difícil hablar de "eso". Algunas mujeres víctimas de violación sexual hablaron de manera espontánea de lo que les había ocurrido en los procesos judiciales en curso en contra de los autores de crímenes del lesa-humanidad, pero no fueron escuchadas. A pesar de la estigmatización y culpabilización social a la que están expuestas, algunas decidieron denunciar la violación sexual de la que fueron objeto durante el conflicto y pedir justicia por ello. Pero se toparon con un sistema de justicia que no las considera como sujetas de derecho, sino como culpables antes de haber empezado el juicio.

Es como si existiera un acuerdo social tácito para no hablar del tema, y para silenciarlo. ¿Qué se esconde detrás de este silenciamiento? Quien define si se trata de una violación a derechos humanos, si se tiene que investigar como tal, si se tiene que acusar por violación sexual, si se puede apelar por este crimen, si se cierra el caso o se sigue con él, son abogados, fiscales, jueces, defensores de derechos humanos y representantes de comunidades, que en su gran mayoría son hombres. El estudio de Andrea Diez evidencia que estas decisiones las toman ellos independientemente de cómo lo nombran las mujeres sobrevivientes y de su voluntad de querer justicia

por ello o no. "Así sigue siendo masculina la voz autorizada para hablar de los hechos de violencia sexual" (Diez, 2006: 55).

Allí radica uno de los mayores poderes políticos patriarcales de los hombres: "representan a las mujeres, actúan, hablan, y deciden a nombre de ellas" (Lagarde, 997: 72). Además, tienen el poder de nombrar o invisibilizar lo que nos pasa a las mujeres. En el caso de la violación sexual, existe una interpretación previa de la experiencia. No se nombra a partir de la tortura vivida y contada por las mujeres. Las víctimas de violación ya están pre-interpretadas socialmente, antes de que hayan podido explicar lo que les ha pasado. "Ya se sabe" que ellas lo quisieron. Se les niega la calidad de sujetas con autonomía y capacidad de nombrar lo que les pasa. Al final, se nombra la experiencia en función de los deseos masculinos y de esta manera se invisibiliza el poder que los hombres ejercen sobre las mujeres.

En este sentido, nos podríamos preguntar junto con Brigitte Terrasson si el silencio que se cierne sobre la violación sexual no tendría algo que ver con que remite a prácticas sexuales masculinas, donde se ven reflejados los hombres. "¿No será un reflejo de una forma de connivencia masculina, tal vez inconsciente, con el violador?" (2003: 322).

El silenciamiento de las violaciones sexuales tiene que ver con los pactos patriarcales que dan contenido a la organización de la sociedad patriarcal y sobre los que se erigen el dominio de los hombres. En este orden político, los hombres son los pactantes y las mujeres son las pactadas. La violación sexual es la manifestación más cruel de este derecho y el silenciamiento, la evidencia más ilustrativa de este pacto.

Celia Amorós (1990) plantea un vínculo entre el silenciamiento de la violación sexual y la interpretación que se hace de ella. Según la autora, las experiencias de las mujeres y en particular la violación sexual, vienen ya "pre-significadas" por los que han pactado la organización social y política, es decir los varones. Efectivamente como ya vimos, es la voz masculina que define la experiencia de la violación sexual. Y según esta voz, la violación sexual no existe. Sólo existe una relación sexual deseada y consentida por las mujeres.

Todas las negligencias e ilegalidades en las que incurren los operadores de justicia en los casos de violaciones sexuales, los mecanismos de culpabilización utilizados contra las mujeres, dirigidos a denegarles su derecho a la justicia, ilustran cómo se renuevan de manera permanente estos pactos patriarcales. Marcela Lagarde como diputada de la Comisión Especial del Congreso Mexicano para el Feminicidio afirmó: "Los hombres violentos gozan de la complicidad no necesariamente concertada, pero ideológica y políticamente activa, entre autoridades y delincuentes" (2006:48).

Los pactos patriarcales se traducen, en una complicidad ideológica y política entre varones que se reiteran y confirman cada vez que sus poderes podrían estar en peligro. Al proteger los poderes patriarcales de unos, se reafirma los propios por pertenecer al mismo colectivo. Al silenciar las ex-

periencias de las mujeres, al interpretar la violación sexual según prejuicios masculinos ancestralmente arraigados, y no desde los derechos de las mujeres, los jueces vuelven "explícitos estos pactos entre varones" (Amorós, 1990: 6). Evidencian la complicidad machista, reiteran su pertenencia al colectivo de varones y reafirman su dominio sobre el colectivo de mujeres.

C.
La repetición del feminicidio en el presente

> *La violencia feminicida se reproduce al no dar tratamiento de delito a la violencia contra las mujeres, incluso por quienes debe perseguir y juzgar. (Cámara de Diputados, 2006: 48)*

Treinta y seis años de guerra y ninguna condena judicial contra altos mandos del ejército por haber cometido crímenes de lesa-humanidad, lograron instalar como "algo normal" y necesario el uso de la violencia brutal para resolver los conflictos sociales. Lograron además invisibilizar y silenciar la particular saña contra el cuerpo de las mujeres y su asesinato dentro del problema más general de la cultural de violencia, viendo lo primero como algo "colateral" e inevitable.

La impunidad de la que han gozado los autores de crímenes sexuales y asesinatos de mujeres durante la guerra en Guatemala ha "legitimado este tipo de violación a los derechos humanos de las mujeres como algo poco importante" y hasta "natural" (Fulchiron, 2004: 13).

Además, ha sido un factor que ha creado las condiciones para que el feminicidio se reproduzca en la actualidad, sin que sea visto como un problema social y político a nivel nacional. La impunidad envía un mensaje de permisividad tanto a los victimarios como al resto de la sociedad, que fomenta la violencia sexual y los asesinatos contra mujeres. Violentar a las mujeres se naturaliza y no se considera como delito. Al respecto, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, en el caso de María da Penha contra Brasil (Caso 12.051, 2001: párr. 55 y 56), subraya que:

> Es una tolerancia de todo el sistema que no hace sino perpetuar las raíces, y factores, psicológicos, sociales e históricos que mantienen y alimentan la violencia contra la mujer (...) Esa ineficiencia judicial general y discriminatoria crea el ambiente que facilita la violencia, al no existir evidencias socialmente percibidas de la voluntad y efectividad del Estado, como representante de la sociedad, para sancionar esos actos.

Amnistía Internacional evidenciaba también en un informe especial este vínculo entre el feminicidio durante la guerra, y el feminicidio de hoy (2005: 4).

> La brutalidad de los homicidios y los signos de violencia sexual que presentan ahora los cuerpos mutilados de las víctimas tienen muchas de las características de las terribles atrocidades cometidas durante el conflicto que quedaron impunes.

La crueldad con la que se ensañan contra los cuerpos de las mujeres, antes o después de asesinarlas, es el vínculo que caracteriza el feminicidio que hubo durante la guerra y el de hoy: violación, mutilación de los cuerpos, desfiguración, cientos de puñaladas, estrangulación. Esta saña, ilustrativa de odio hacia las mujeres, es la característica que sin duda distingue la violencia feminicida contra las mujeres, de la violencia social en general.

Estamos hoy frente a la repetición del fenómeno del feminicidio, en un contexto de posconflicto. El Estado no tuvo la voluntad política de enfrentarse a su pasado a través de un proceso de verdad y de justicia y tomar las medidas necesarias para garantizar la no-repetición. La re-negociación del pacto social que hubiera permitido abordar las causas estructurales que llevaron al enfrentamiento armado y los patrones de conducta violenta fomentados en el periodo de la guerra, para erradicarlos, nunca llegó. Las fuerzas económicas y militares que ganaron la guerra vaciaron los acuerdos de paz de todo contenido y nunca crearon condiciones para que pueda desembocar en un nuevo pacto democratizador para la sociedad. En cuanto a la violencia sexual, ni fue planteada dentro estos acuerdos, como un punto de partida relevante para transformar las relaciones entre mujeres y hombres en relaciones democráticas y no violentas. La reconversión del ejército, responsable principal de las violaciones sexuales contra las mujeres, no se dio en la dimensión planteada en los acuerdos de paz. Su reducción no ha implicado un cambio de mentalidad ni de posicionamiento político en cuanto a la seguridad del país, que sigue siendo marcada por la Doctrina Nacional de Seguridad. En el proceso de reconversión, muchos de sus miembros se integraron en la nueva fuerza policíaca encargada de la seguridad pública, llevando consigo las prácticas aprendidas durante el conflicto. Así, el informe del Procurador de Derechos Humanos sobre "las muertas violentas" en Guatemala en el 2003 evidencia que agentes del Estado están vinculados a estos asesinatos.

> La muerte violenta de algunas mujeres, principalmente durante el 2003, presenta características que nos llevan a afirmar que grupos clandestinos vinculados directa o indirectamente al Estado o al crimen organizado han cometido varias ejecuciones extrajudiciales, por la forma profesional con que se realizan. (2004: 18)

Además, observa que no hay ninguna acción judicial en contra de 23 agentes policíacos que fueron denunciados ante la dirección de la PNC por estar implicados en diez crímenes contra mujeres. Por su parte, un monitoreo de prensa sobre abusos policíacos contra mujeres, realizado por el

Instituto de Estudios Comparados en Ciencias Penales (ICCPG), da cuenta que funcionarios de diferentes niveles de la institución, desde comisarios hasta agentes, han sido acusados de responsabilidad y participación en 19 ejecuciones extrajudiciales de mujeres ocurridas en el primer semestre del 2004 (Ana Lucía Morán, 2005).

La permanencia de las estructuras ilegales paralelas establecidas durante la guerra, tanto a nivel nacional como a nivel local, ha permitido que muchos oficiales del ejército como de la policía sigan manteniendo vínculos con ellas, con fines lucrativos, reconvirtiéndolas en redes de crimen organizado. El asesinato de diputados salvadoreños por altos funcionarios de la policía en enero de 2007 fue la manifestación más evidente del secuestro de las instituciones del Estado guatemalteco por estos grupos.

Lejos de haber democratizado y fortalecido las instituciones encargadas de la seguridad ciudadana en este periodo posconflicto, el Estado de Guatemala vive en una situación de colapso institucional que permite la perpetuación del feminicidio. El Estado de derecho no existe. Y como tal, no tiene la capacidad de garantizar la vida de las mujeres ni el derecho a vivir sin violencia. Más allá, sus estructuras están incrustadas por grupos de seguridad ilegales que realizan sus actividades criminales bajo el paraguas y la protección de las instituciones del Estado.

Igual que durante la guerra, las mujeres juegan allí un papel de mediación simbólica entre los diferentes grupos de crimen organizado. En los grupos juramentados de varones, como lo vimos para el ejército, las violaciones y los asesinatos de mujeres sirven de rito para fortalecer los vínculos de fraternidad entre los varones del grupo y su sentimiento de identidad masculina. El cuerpo de las mujeres está utilizado así para definir territorios de poder y cambiar la correlación de fuerzas entre grupos de hombres. Amnistía Internacional indica que: "algunas mujeres han sido asesinadas (...) para hacer una demostración de poder frente a grupos rivales" (2005: 11). Citando a un miembro de la *mara,* explica: Los asesinatos pueden estar siendo usados para mostrar quien es más poderoso entre las bandas. Tiene más poder el que lo hace más brutal y más si no le pasa nada.

De todo lo anterior se infiere que el Estado mismo protagoniza el feminicidio. Por un lado, perpetra directamente la violencia feminicida a través de sus agentes de seguridad. Por otro lado, institucionaliza esta violencia a través de un sistema de justicia totalmente ineficaz para proteger la vida y la libertad de las mujeres. La característica de la violencia feminicida contra las mujeres es que no cesa con la muerte de la víctima. La violencia institucional protagonizada por los operadores de justicia sigue contra los familiares después del asesinato de las mujeres. Interfieren en las investigaciones para manipular o hacer desaparecer las pruebas en complicidad con los agresores. Dilatan los procesos de investigación bajo el pretexto de no tener suficientes pruebas y de no creer el relato de las víctimas. La causa mayor de la falta de diligencia del sistema de justicia radica en la misoginia arraigada en las

mentalidades de los operadores de justicia que conlleva a desestimar los casos de violencia sexual y asesinatos de mujeres a partir de una supuesta conducta sexual inadecuada de las víctimas. En palabras de una de las sobrevivientes: Luego si vas ante un juez o en la ley a la mujer la regañan, y por siempre la mujer sale perdiendo (GM-HU-60307)

No se evalúan estos casos en función de lo que les pasó a las mujeres, y los derechos internacionalmente reconocidos, sino en función de estereotipos previos que legitiman la violencia contra las mujeres, "porque seguramente lo merecían". Como "ya se sabe" que las mujeres lo provocaron, porque andaban por la calle a altas horas de la noche, andaban en maras o eran prostitutas, no se investiga con profundidad los hechos. Las conclusiones de las investigaciones no se fundamentan sobre pruebas científicas sólidas. Más bien se parecen a un cúmulo de prejuicios discriminatorios contra las mujeres que legitiman la violencia ejercida contra ellas.

Como lo plantea la Comisión Especial para los Feminicidios del Congreso de México, "se pretende que la ciudadanía de las mujeres está vigente y éstas gozan de derechos, que en la práctica no son exigibles; porque la ley es injusta con las mujeres al tratarlas como objeto de uso y no como sujeto de derecho, al no considerar como delitos todas las formas de violencia..." (2006: 60).

Los familiares de diversas víctimas de asesinatos violentos se quejan de tener que demostrar que la mujer era "respetable" antes de que las autoridades se tomaran su denuncia en serio. En el caso del asesinato brutal de María Isabel Veliz Franco, joven de quince años, estudiante que fue secuestrada, violada, acuchillada, desfigurada y estrangulada, al salir de la universidad, el Ministerio Público llegaba a la siguiente conclusión:

> La menor María Isabel Veliz Franco era conocida como alias "la loca" (...) alumna irregular, se le llamaba la atención por llevar la falda demasiada corta. Otras preferencias de la menor consistían en frecuentar clubs nocturnos, con mucha libertad de su mamá. Estuvo relacionada con la mara Salvatrucha quienes en una oportunidad la golpearon. Vestía siempre muy provocativa (citada en Amnistía Internacional, 2005: 19).

Las mujeres son convertidas en las responsables de su propia agresión, mientras que los agresores corren libres. Culpabilización, burlas, humillaciones, estigmatización e impunidad constituyen la violencia institucional a la que se confrontan diariamente las mujeres o sus familiares en búsqueda de justicia. Como la CIDH ha reiterado varias veces, estas interpretaciones: "Están encaminadas a proteger un bien jurídico distinto de los derechos de la mujer misma, y se tienden a aplicar de modo de poner en tela de juicio o inculpar a la víctima en lugar de garantizar el castigo del perpetrador" (2003: párr. 276).

La guerra para las mujeres no terminó con la firma de los Acuerdos de Paz. Dos sujetas de la investigación en Huehuetenango han podido compro-

barlo en su propio cuerpo, en enero de 2007. El feminicidio ha sido una historia que se repite para ellas. Sobrevivientes del feminicidio durante la guerra, fueron víctimas de este nuevo contexto de feminicidio posconflicto. Esta historia de violencia brutal contra sus cuerpos pone en evidencia el *continuum* de la violencia que las mujeres tienen que enfrentar a lo largo de su vida, el conjunto de hechos violentos misóginos que atentan contra su seguridad, que ponen en riesgo su vida, y que pueden culminar en su muerte.

En enero de 2007, las mujeres fueron de nuevo violadas en el camino hacia su comunidad, por primos que las estaban acompañando en carro. Fueron violadas colectiva y repetidamente por cinco hombres armados con cuchillos. La violación fue acompañada de golpes y amenazas de muerte para infundir terror y garantizar que no hablaran. Una fue dejada inconsciente debajo de un cafetal, desaparecida durante una noche, mientras la otra logró escaparse y pudo buscar ayuda.

Las autoridades de la comunidad decidieron capturar a los agresores que las mujeres habían podido identificar y les propusieron una solución conciliatoria. Los victimarios ofrecían "pagarles sus medicinas" a cambio de que las mujeres firmaran un acta exonerándolos de toda responsabilidad. Aunque las autoridades de la comunidad creyeron a las mujeres en torno al hecho de la violación, la propuesta de medida conciliatoria evidencia que no lo consideraban como un delito grave, sino como una simple falta. Las mujeres sin embargo rechazaron esta propuesta y exigieron que se entregara a los victimarios al Juzgado de Paz.

Empieza a partir de allí el camino tortuoso de la violencia institucional que tienen que enfrentar diariamente por exigir su derecho a la justicia. Desde el juez de paz, pasando por el médico forense, el ministerio público y hasta un oficial de la Procuraduría de los Derechos Humanos, se produjo una serie de negligencias e ilegalidades por parte de todos estos actores dirigidos a obstaculizar su acceso a la justicia. Allí radican los pactos patriarcales, que aún sin ser concertados, funcionan como complicidad ideológica y política entre hombres, a través de la que las autoridades protegen a los agresores.

A pesar que las mujeres habían identificado a sus agresores y que la comunidad los había capturado, el juez de paz decidió dejarlos en libertad por no tener suficientes pruebas. Frente a él, sin embargo, los agresores habían aceptado su propia culpabilidad al proponer que podían cubrir los gastos médicos incurridos por la violación.

Asimismo, las mujeres tuvieron que esperar un día más para poder ser examinadas por un médico forense, lo cual no permitió evidenciar presencia de semen en la vagina, única prueba que los tribunales de Guatemala aceptan como contundente en casos de violación. El examen forense obvió otras evidencias de semen en la ropa por no analizar la misma, que las mujeres

llevaban puesta desde hacía dos días. Por lo anterior, su dictamen no pudo, "sorpresivamente", concluir en el delito de violación.

Este ejemplo ilustra cuán indignante y humillante es el trato de los operadores de justicia frente a casos de violación sexual contra las mujeres. Todos los esfuerzos están puestos para asegurar que no se sancione a los violadores.

La inacción del juez pone en riesgo la vida de las mujeres que ahora tienen que convivir en su comunidad con sus agresores. Los perpetradores, además de familiares, forman parte de una banda delictiva que aterroriza a las comunidades de esta región. Si las dos sujetas de investigación son las únicas que exigen justicia por lo ocurrido, muchas son las mujeres que fueron violadas en el mismo camino y guardan silencio por temor a que las asesinen. La violencia que enfrentan se ubica en el marco de una violencia feminicida, en el sentido que pone en riesgo su seguridad y su vida. Ellas están bajo constantes amenazas por parte de sus agresores que les advierten que si no dejan la denuncia, las van a matar. Esta amenaza es real pues ya han sido encontrados cadáveres de mujeres en este mismo camino.

Tercera parte

La ruptura del ser, del proyecto de vida, y del equilibrio con su entorno

Ya no encuentro vida después de lo que me pasó

Esta parte es sin duda la más dolorosa. Refleja el profundo sufrimiento y las rupturas extremas que ha provocado la violación sexual en la vida de las mujeres. Evidencia cuán duraderas y profundas son las huellas dejadas en su cuerpo y su vida en una sociedad que ha preferido callar en vez de denunciarlo como crimen, y estigmatiza a las mujeres en vez de crear espacios de reparación y justicia para ellas.[1]

Aún cuando las mujeres lograron sobrevivir, y más aún, convertirse en protagonistas de cambio para sus vidas, y para las mujeres en sus comunidades, lo hicieron solas, y sin posibilidad de suturar la herida abierta por la violación sexual. Sobrevivieron sí, ¿pero a qué costo para ellas, para sus familias, y la sociedad como tal?

La violación sexual es sin duda uno de los crímenes más desestructurantes para una mujer como para su entorno social. Es seguramente el crimen que más huellas deja, que más se imprime en las conciencias y que más rupturas provoca en el tejido social. No solamente destruye el ser en lo más profundo de sí mismo y su capacidad de recrearse un futuro, sino que además rompe con la posibilidad de tener apoyos solidarios por parte de las familias, comunidades y redes sociales para superar el daño.

Sin embargo, es el único crimen por el que se responsabiliza y culpabiliza a las víctimas de lo que les pasó, y como si fuera poco, por lo que se sospecha que han debido de gozar.

1. La violación sexual ha tenido consecuencias psicosociales similares en la vida de las 54 sobrevivientes que participaron en esta investigación, cualquiera que sea el grupo étnico al que pertenecen. Las diferencias emergen al analizar los recursos que cada una encontró en su vida y contexto para poder sobrevivir, para resolver la crisis y transitar por procesos de empoderamiento, como lo pone de relieve la parte IV de este libro.

Esta situación ha dejado sobrevivientes de violación en un estado de absoluta vulnerabilidad. Por miedo a ser señaladas, estigmatizadas, o violentadas, han preferido callarse. Eso es lo que han hecho durante 25 años, guardando un secreto que las ha estado enfermando, angustiando, y desvalorizando durante todo este tiempo. Todas siguen diciendo que se quedaron "asustadas" y que todavía no se han logrado curar. El susto es sin duda la manifestación cultural y corporal más evidente del malestar que las sigue marcando o en palabras psicoterapéuticas, el trauma. El susto aparece como la expresión cultural de todo lo que quedó roto después de la violación: el cuerpo, la autoimagen, el bienestar, las relaciones sociales, su energía y su lugar en el cosmos, pues rompe con todas las normas sexuales, no sólo con la virginidad.

Esta parte pretende reconocer este sufrimiento a través de sus voces y sus relatos, de esta manera, su valor como humanas; pues "también nosotras sufrimos".

Capítulo VIII
Creencias alrededor de la violación sexual

Las creencias y representaciones colectivas alrededor de la violación sexual reflejan la explicación cultural patriarcal del porqué sucede. Constituyen sin duda los mecanismos ideológicos más eficaces producidos por el sistema para garantizar su perpetuación y reproducción a través del silenciamiento de la experiencia de las mujeres. Estas creencias son el reflejo de "pre-interpretaciones"[2] culturales que existen en torno a ellas y a su sexualidad, que logran invisibilizar la violación sexual como tal y convertirla en una relación sexual deseada y consentida por las mujeres.

A.
La inversión perversa: la víctima es responsable

Me duele mucho que a veces se piense de que uno se entregó sólo para que lo violaran, pero yo sé que fue a la fuerza. (GA-Q-90805).

Este testimonio de una sobreviviente q'eqchi' ilustra las creencias milenarias que existen alrededor de la violación sexual de las mujeres, y la injusticia que eso representa para su vida. Es el único crimen por el que se sospecha de la víctima haberlo consentido. No se le aplica la misma moral y ética que a los otros crímenes. ¿A quién se le ocurriría pensar que un hombre secuestrado y torturado por el ejército consintió el, es decir quiso ser torturado?

2. Prejuicios o visiones preconcebidas que vienen de representaciones colectivas patriarcales, arraigadas en el imaginario social y por ende, interiorizadas en las mentalidades de todos; a través de las que se interpreta a las mujeres y que presuponen lo que las mujeres quieren, son o hacen y no toman en cuenta para nombrar sus propias experiencias.

Fuera de toda lógica, y por un mecanismo ideológico perverso, las mujeres son acusadas de haberse "dejado", y "haberse entregado" voluntariamente al ejército. Esta interpretación, aún en un contexto de guerra que por definición está caracterizado por el terror, las amenazas de muerte y la coacción, evidencia lo arraigadas que están estas creencias y lo poderosa que es la ideología patriarcal.

Se les reprocha no haber cerrado la puerta, no haber corrido o haberse quedado en casa. Se cree que se hubieran podido defender...aún rodeadas de cientos de militares masacrando a sus comunidades. En el fondo, se sospecha que lo consintieron. Así, una sobreviviente mam relata cómo ha tenido que aguantar los comentarios culpabilizantes de sus suegros, a quienes dijo que fue violada. "No te hubieras dejado, te hubieras ido a trabajar, tal vez no te hubiera pasado estas cosas (...) cada poco me criticaron, me tiraron palabras del porqué me había quedado" (GM-HU-150506).

El relato evidencia lo omnipotente que es este imaginario en contra del que deben defenderse permanentemente. Ellas saben y sienten que no tienen la culpa, que la responsabilidad la tiene el ejército, y que "fue a la fuerza". Sin embargo, el peso de la sospecha las acosa y las obliga a callar por miedo a que los otros piensen que fue un acto sexual consentido. "Es difícil (hablarlo), porque ellos van a decir que sí lo hicimos, aunque lo hicieron a la fuerza" (GA-HU-180705).

En este ambiente de sospecha permanente, se entiende por qué las sobrevivientes insisten tanto en que los soldados les "enseñaron armas" para violarlas y así dejar claro que no tuvieron otra opción. "No podíamos hacer nada porque estábamos en las manos de los Ejércitos". Yo no me ofrecí a ellos. Lo único que te enseñan es el arma. Por eso, me dio miedo y me dejé en las manos de ellos. (AV4-140606).

Es interesante notar cuán universal es la sospecha de consentimiento que pesa sobre víctimas de violación sexual en contextos de guerra. No se trata de una construcción cultural específica de las comunidades mayas. En su estudio sobre las violaciones sexuales en Francia durante la primera guerra mundial, Brigitte Terrasson evidencia que "muchas testigos insisten sobre la presencia de armas como el único medio para deshacerse de la sospecha que pesa sobre ellas, y la prueba de que no podían actuar de otra manera" (2003: 321).

Un hallazgo importante de esta investigación es que, de manera paradójica, el contexto de guerra viene a aumentar la sospecha social de consentimiento. La violación sexual es vista como un intercambio elegido para quedarse vivas. Se elude la gravedad del crimen como una estrategia de destrucción masiva de las mujeres, y a través de ellas, de sus comunidades y de su cultura. Se justifica la violación como una decisión dirigida a salvarse. Se la considera como un trueque para poder sobrevivir a través del uso de su cuerpo. Esta argumentación social obvia, evidentemente, el contexto de guerra y la cantidad de mujeres que fueron masacradas después de haber

sido violadas. Se oculta el hecho de que no tenían otra opción. Así, aparte de la culpabilización social por haberlo "consentido", las sobrevivientes tienen que cargar con la culpabilización de haber sobrevivido en condiciones que se consideran como moralmente sancionables.

Otro hallazgo importante que se deriva de los discursos de las mujeres, es que estas creencias no son solamente ideas de "los otros". Son esquemas de referencias que también comparten las mujeres que fueron violadas, y que están incorporadas en su visión del mundo. Como lo plantea el Grupo de Mujeres Mayas Kaqla: "esa ideología está tan interiorizada que la seguimos reproduciendo inconscientemente, y por eso (...) criticamos a las mujeres que muestran un poco más de lo permitido" (2004: 124).

Cuando las sujetas de la investigación hablan de otras violaciones, también emerge la sospecha hacia las otras mujeres. Doña María, que fue testiga de la violación de una de sus vecinas durante la guerra, duda del porqué la violaron: "No sé lo que tiene ella. Tiene marido. Amarraron al hombre, y se metieron los hombres con ella. Tal vez ella tiene la culpa, digo yo" (CH12-30809).

El grupo de contraste que organizamos con mujeres mayas de Huehuetenango confirmó que estos imaginarios sociales siguen existiendo para los hechos que se producen en la actualidad. Sus relatos evidencian cuán arraigada está la sospecha alrededor de la conducta sexual de las mujeres. Una de las participantes expresa su incredulidad:

> En una fiesta a una muchacha la violaron en la feria. El tres de mayo. Es una señora de veinte años. Y cuando ella pidió justicia no hicieron justicia. Eso me contaron a mí, pero yo tengo duda. Así como dijo ella que por una noche lo violaron y que ella quede embarazada. Yo dudo. ¿Será que una queda embarazada por una vez? (GF-M-130407)

Reaccionando a este relato, otra participante dice:

> La gente no dice la realidad. Siempre se dice que los hombres tienen la culpa. Pero a veces, ellas van y llaman a los hombres. Yo eso digo porque ellas también llaman a los hombres. Yo miro ahorita que ellas les dan atención a los hombres y están aceptando. Es como dicen unos: es solo por chingar.

Socialmente, la violación sexual no existe cuando se comete contra mujeres adultas, es decir, consideradas sexualmente activas. Siempre se sospecha que ellas lo han provocado o buscado. La violación sexual aparece como tal y como delito, en el discurso social, cuando se da contra niñas sexualmente inactivas, consideradas inocentes. De hecho, es ilustrativo que a la pregunta de si conocen casos de violaciones sexuales en su comunidad, las mujeres que participaron en el grupo de contraste sólo mencionaron casos de niñas y de incestos. Fue después de una nueva pregunta explícita en torno a violaciones sexuales contra adultas que surgieron los casos antes mencionados. De igual manera, las "críticas" contra las dos sobrevivientes

que tuvieron que enfrentar de nuevo una violación al inicio del año 2007, remiten a este imaginario. No entienden cómo se atreven a denunciar a los agresores y buscar justicia, si "ya son mayores". Según sus marcos de referencia, no existe delito, considerando que ya saben lo que son relaciones sexuales.

La práctica de las autoridades comunitarias y de los operadores de justicia en casos de violaciones refleja lo anterior. Los únicos casos mencionados por las mujeres del grupo de contraste en los que hubo intervención de las autoridades comunitarias y del sistema de justicia, fueron los casos contra niñas.

> Hay otro. Pero ese señor tiene como unos sus cincuenta años. Violó a una niña de seis años y seis meses. A la niña de una vez se le quebró la pierna y se quedo la niña inconsciente del susto, porque el señor ya es un anciano y la violó. La mamá estaba trabajando allá en Xela. Él se fue al bote también, un buen tiempo se fue al bote.

Un estudio del Instituto de Estudios Comparados en Ciencias Penales y Sociales (INECIP, oficinas de Centroamérica) confirma que el 85% de las sentencias son casos cometidos contra niñas sin experiencia sexual. De unas tres mil denuncias de delitos sexuales recibidas por la Fiscalía de la Mujer entre 2001 y 2003, sólo se hallaron 19 sentencias ejecutorias. De éstas, 17 correspondieron a menores de edad cuya virginidad había sido confirmada por un examen forense. Lo anterior "evidencia la selectividad de hechos que realiza el sistema, excluyendo de forma notoria a las víctimas adolescentes o adultas sexualmente activas, ya que estos casos no llegan al debate" (Diez, Herrera, 2005: 96-101).

Esto pone de manifiesto cómo las creencias y prejuicios alrededor de la sexualidad de las mujeres permean las instituciones del Estado. Como lo mencionamos en la parte sobre el feminicidio, los jueces no juzgan las denuncias que les son presentadas en función de las leyes nacionales y convenios internacionales que protegen los derechos de las mujeres, sino a partir de prejuicios.

El INECIP subraya que, al contrario de lo que pasa para otras formas de violencia como el robo, los asaltos o los secuestros, las víctimas de delitos sexuales "suelen ser objeto de una serie de interrogantes y procedimientos mediante los cuales deben demostrar que efectivamente la violación existió y que no fue una relación sexual elegida" (Diez, Herrera, 2005: 109). Las víctimas de otras formas de violencia no tienen que probar que se resistieron al asalto o a un asesinato o que no consintieron al mismo, porque la ley presume altamente improbable que la gente se someta voluntariamente a sufrir daños corporales. Existe "una serie de prácticas de los operadores de justicia tendientes a culpabilizar y humillar a la denunciante, produciendo así una nueva agresión en la persona ya victimizada".

Los imaginarios, creencias, estereotipos alrededor de la violación se han incorporado al corpus jurídico del Estado a partir del que los operadores de justicia interpretan y aplican la ley. Se conforman en leyes culturales que prevalecen sobre las leyes formales. Alda Facio subrayaba de esta manera que "el componente político-cultural de la ley (...) puede ser hasta más efectivo o eficaz que las leyes escritas del componente formal normativo". "Vemos así que la ley no escrita, no formalmente promulgada o ya no vigente, es a veces más obedecida que la formalmente promulgada" (1999: 75).

Esta interpretación social convierte la violación en sexo deseado. Al final las mujeres están representadas como pidiendo la violación. Se presupone que ellas quieren lo que los hombres desean. La manera con la cual algunas sujetas de la investigación hablan de las violaciones que se están dando actualmente en el municipio de Colotenango refleja bien lo anterior: "Si los hombres hacen, es que las mujeres quieren hacer. Por eso, ellos lo hacen" (HU6-280706). Se les niega a las mujeres la posibilidad de nombrar sus propias experiencias. Otros lo hacen por ella. En palabras de Mac Kinnon: El supuesto de que en cuestiones sexuales las mujeres en realidad quieren lo que los hombres quieren de las mujeres, hace que la fuerza masculina contra las mujeres resulte invisible. Hace la violación sexo (1989: 250).

Estas creencias logran una doble inversión perversa: por una parte, la víctima se vuelve culpable y los victimarios se sienten inocentes; y por otra, la violación sexual no existe y se convierte en sexo consentido. Eso da la dimensión de la doble moral que rige nuestra sociedad. En vez de sancionar socialmente, se legitima, perpetuando así las causas que producen y reproducen esta violencia.

B.
El pecado de la violación: la violación sexual vista como una infidelidad

> *Lo que me duele es que se han abusado de mi cuerpo, porque yo era casada. Y me dio pena cuando se abusaron de mí porque cuando nos casamos nos dijeron que no debe de haber adulterio. También nos dijeron si cometen un pecado nunca van ver a dios. Por eso me preocupo. (E11-Q-10306)*

Al equipararse a una relación sexual deseada y consentida por las mujeres, éstas son consideradas culpables del "delito" de infidelidad o de mantener relaciones extramatrimoniales. Esta interpretación social tiene consecuencias devastadoras en la vida de las mujeres mayas, cuyo valor social depende del respeto a las normas de virginidad y monogamia. En las comunidades, donde el honor de la familia y de la misma comunidad está depositado en la conducta sexual adecuada de las mujeres, la violación es vivida como

una trasgresión a estas normas. No se reconoce la violación como un grave crimen perpetrado en condiciones de coerción y de amenaza de muerte. Se interpreta como un acto sexual con hombres fuera del espacio donde está socialmente aceptado: el matrimonio. Eso es el pecado.

Por eso se castiga a las mujeres socialmente. Son acusadas de haber trasgredido una de las normas más importantes de las relaciones de parentesco: la monogamia. La violación pierde su componente de atentado contra la integridad física y tortura, y se asimila a una infidelidad. De allí, las reacciones violentas de los esposos que supieron que su esposa fue violada. Se sienten humillados y traicionados por sus mujeres. Lo viven como una infidelidad. Las mujeres se convierten entonces en las responsables del profundo sentimiento de humillación que tienen los hombres y por lo tanto, en el blanco de su cólera. Al final, pesa más para ellos la humillación sentida por la afrenta al honor y virilidad, que el dolor provocado por la empatía con el sufrimiento de "sus" mujeres.

En efecto, la violación representa la peor humillación para los hombres, cuya virilidad ha sido construida a partir de poseer a una mujer, y cuyo honor reside en controlar y garantizar que "su mujer" sólo ha sido suya. Las referencias que hacían los hombres del grupo focal de contraste a que los comisionados y los militares "se reían" de ellos después de haber violado a las mujeres, ponen de manifiesto la humillación que sentían al respecto. "Los que estaban detrás de nosotros, ellos estaban contentos, se ríen por las mujeres que fueron violadas, y los culpables son los militares junto con los comisionados" (GFH-260407).

La violación evidencia públicamente que "otros" han podido apropiarse del cuerpo de su esposa. En este entramado de poder que existe entre los hombres, reconocer que su esposa fue violada es aceptar que perdió la exclusividad de la propiedad sexual sobre ella. Es un atentado contra su virilidad, en cuanto se siente menos hombre frente a otros. Además, lo viven como una afrenta a su honor, que pone de manifiesto públicamente que no han podido proteger su bien, su propiedad. Del grupo de contraste de hombres, subyace este sentimiento de vergüenza por no haber podido defender a "sus" mujeres: "En ese momento los hombres ya no podían hacer nada, porque se fueron en la montaña a defender su vida y las mujeres se quedaron en la comunidad entonces por eso hubo más violación porque los hombres ya no estaban en la comunidad..." (GFH - 260407). "Yo me salvé en ese día... yo salí de la casa, y mi esposa se quedó en la comunidad. Yo pensaba que no le iba pasar nada" (GFH - 260407).

Lo anterior evidencia bien las razones por las cuales se utiliza la violación sexual en tiempo de guerra: para humillar a los otros hombres, conquistar su territorio y demostrar poder frente a ellos. La violación es así un ataque contra los hombres a través del cuerpo de las mujeres. De eso, los hombres del mismo grupo parecen conscientes. Los militares decían a las

mujeres que sus esposos son guerrilleros. Por nosotros vinieron a violarlas. (GFH-260407).

Desde este punto de vista, se podría concluir conjuntamente con Brigitte Terrasson que "en el inconsciente colectivo, la auténtica víctima de la violación no es la mujer, sino su marido, y que el verdadero traumatismo es el de los hombres, y no el de las mujeres" (2003: 323).

El discurso de las mujeres devela que ellas mismas tienen interiorizada esta concepción de la violación como infidelidad, en las tres regiones. Doña Julia dice: "Me siento sucia porque no es mi esposo. Si fuese mi esposo, hubiese sido con alegría y con felicidad" (HU11-70307). Doña Beatriz por su parte cuenta que "con mi esposo, yo sabía que él era mi esposo, y nos enamoramos. Pero no con otra gente. Por eso me duele" (E1-CH-140306). En el Valle del Polochic, Doña Carlota llora cuando cuenta lo siguiente: "los militares me empezaron a asustar, pero yo no estaba acostumbrada porque yo tengo mi marido. Y no es bueno andar con varios hombres. De eso nos aconsejaron, que no es bueno comprometerse con varios hombres si una tiene marido. Todo eso me dolió mucho" (AV4-140606).

El proceso de socialización ha creado las condiciones para que las mujeres mismas interpreten la violación según los códigos culturales que las oprimen. Es quizás el ejemplo más ilustrativo y cruel de lo que subrayan Ana Carcedo y Montserrat Sagot: el objetivo del proceso de socialización de género radica en "enseñar a las mujeres a vivir en la opresión" (2000: 3). En palabras del Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, "es una carga histórica la que traemos, lo traemos impregnado en nuestro cuerpo, en nuestras venas, en todo; el hecho de cómo nos educaron y la historia de nuestros padres y de nuestros abuelos. De hecho toda la opresión de los pueblos indígenas tiene que ver profundamente con la violación de mujeres. Romper con esos esquemas no es nada fácil" (citada en Aguilar y Fulchiron, 2005: 156).

Más allá de la brutalidad del acto denigrante y humillante del que fueron víctimas, el dolor que expresan en sus relatos está asociado a haber traicionado a su esposo. Sienten que le han sido infieles. Viven la violación como que ellas "se hubieran comprometido con varios hombres". Por eso, su "conciencia queda mal", como lo expresa Doña Julia (HU11-70307).

Sienten que han pecado. Cuando de sexualidad se trata, la moral religiosa es la que rige. Las mujeres de las tres regiones lo expresan de esta manera: "es pecado lo que nos hicieron". Las mujeres q'eqchi'es relatan haber pedido perdón a dios por lo que les había pasado, mientras Doña Beatriz de Chimaltenango fue a confesar "sus pecados" con un sacerdote de la iglesia católica. Así la sospecha social de haber fallado y haber sido infiel, se entrelaza y refuerza con el sentimiento íntimo de haber "pecado". Sienten que se encuentran en el "mal", aunque sepan íntimamente que no lo han querido ni consentido. La mirada de dios funciona en doble vía: como recordatorio interno del pecado que sienten que cometieron, y a la vez como manera de perdonarse a sí misma a través del perdón que piden

a dios. Doña Dorotea relata que le pregunta a dios "si he fallado con mi marido, le ruego que me des conocimiento de lo que deba hacer, y te ruego que me cuides" (AV7-90806).

C.
La violación vivida como traición: el atentado contra el honor del grupo

Aparte de ser vista como una afrenta al esposo, como infidelidad o como pecado, la violación sexual es vivida en las comunidades rurales mayas, donde se dieron, como una humillación colectiva, cuya responsabilidad no recae en el ejército, sino en las propias mujeres. En el capítulo siguiente, se desarrollan las múltiples historias de rechazo, violencia y burlas que han tenido que enfrentar, como manifestaciones de este enojo colectivo que ha sido volteado contra ellas, en lugar de los agresores.

En los grupos donde la pureza de las mujeres, el control sobre su conducta sexual y su capacidad reproductiva es constitutiva de la cultura, la violación sexual representa un ataque directo a los fundamentos culturales del mismo y al honor que los protege. Es precisamente porque la violación sexual atenta contra los fundamentos de la identidad cultural, que ha sido utilizada como genocidio en diferentes conflictos y en particular en Guatemala, tal y como lo pone de relieve Radhika Coomaraswamy (2003: 97).

Como ya lo vimos en la primera parte de esta investigación, la continuidad de la identidad cultural del grupo depende de que las mujeres reproduzcan miembros del mismo. Para ello, existe una presión social importante por parte de su familia y comunidad para que se unan con hombres de su mismo grupo. Pues, aunque las mujeres sean consideradas como las guardianas y transmisoras de los valores culturales, la identidad cultural de los hijos e hijas la define el padre, en los sistemas patrilineales de las comunidades en las que hemos trabajado.[3]

Al respecto, es ilustrativa la reacción de la comunidad de Doña Carolina frente a su hijo, producto de la violación que sufrió en la guerra. La comunidad lo estigmatizó y rechazó porque "no es de nuestra raza, es de la raza ladina" (CH4-230506). Aunque haya tenido una madre kaqchikel, el hecho de que haya sido engendrado por un hombre "ladino", lo hace ladino ante los ojos de la comunidad. Las mujeres violadas y sus hijos productos de esta violación se convierten así en el recuerdo permanente de la conquista de un grupo étnico sobre otro y por lo tanto, en motivo de vergüenza colectiva.

Las mujeres son responsabilizadas de haber roto los códigos de honor de la comunidad. Se convierten en "traicioneras" de su propio grupo y de

3. Para más desarrollo, ver el Capítulo II, D.

su propia comunidad. Las mujeres q'eqchi'es que fueron transformadas en esclavas sexuales durante siete años en los destacamentos militares, explican cómo la gente de su comunidad las nombra: "Nos dicen que somos caseras del ejército" (AV7-90806). Las sobrevivientes son representadas y nombradas como cómplices y aliadas del otro bando, por haber sido apropiadas sexualmente por ellos.

Los hijos e hijas producto de la violación constituyen la prueba viva de la traición contra el grupo. Para borrar la humillación, algunas comunidades han interferido en las decisiones de las mujeres de guardarlos con ellas o no. Sobrevivientes kaqchikeles relatan las presiones que encontraron por parte de su comunidad para hacer desaparecer a sus hijos producto de violación, incluso para matarlos. "Como mi embarazo no es de mi marido, me consolé con Dios. Hay quienes me dijeron que lo regale o que lo mate. ¿Cómo lo voy a regalar si es mi hijo?" (E2-CH-130306).

Capítulo IX
Las sanciones sociales

En este capítulo se explicará cómo la violencia sexual fue una forma específica de agresión que se profundiza con el tiempo, articulándose a la violencia de género y las creencias culturales alrededor de la violación sexual que ya existían en las comunidades. Y cómo esta dinámica ha generado estigmatización, rechazo social y abandono.

La guerra alteró la dinámica comunitaria, trastocó todas las relaciones sociales e implicó importantes modificaciones en los esquemas cognoscitivos y en los patrones de conducta de la población. Tales cambios han supuesto un empobrecimiento de los valores y formas de relación que han producido una alteración a la convivencia social.[4]

Por ser una situación de violencia continuada en donde la desconfianza hacia el otro se instala como forma de sobrevivir, se altera la capacidad de pensar lúcidamente la identificación y superación de temores irracionales. Se profundizan los prejuicios y todo aquello que impone desde dentro de las personas una relación predominantemente defensiva. Algunas veces disminuye la sensibilidad ante el sufrimiento y sentido solidario. (Martín-Baró, 1992: 44).

En las comunidades, esta situación contribuyó a desarticular las relaciones básicas de las mujeres, familia, pareja y comunidad. La violación sexual tuvo efectos no solamente en las estructuras psicológicas sino también en el sistema de apego, relaciones y sentidos que las hacían parte de la comunidad. Como explica Lewis (1997) "los eventos traumáticos destruyen las creencias

4. Esto no significa que no existía violencia como forma de relación social en las comunidades o violencia sexual ejercida por hombres sobre mujeres, previo al conflicto armado interno.

fundamentales de las personas sobre la seguridad en el mundo, el valor personal y la confianza en los demás".

Las mujeres sufrieron no solamente las consecuencias psicológicas y físicas de la violación. Sino también sufrieron el desprecio de su propia familia y vecinos quienes no sólo no lograron encontrar formas de acompañarlas y afrontar colectivamente el sufrimiento, sino que les transfirieron la humillación colectiva al culparlas por haber roto los mandatos sociales de fidelidad a su pareja. Esta respuesta social desarrolló una espiral de violencia contra las mujeres, que luego de sobrevivir a la violación tienen que enfrentar a lo largo de su vida.

> Me duele mucho que a veces se piense de que uno se entregó solo para que lo violaran, y las mujeres que tienen esposos no nos quieren ver, salimos de un problema entrar a otro problema, y no ni siquiera eso he pensado, por el miedo que he tenido con los hombres. (GA-AV-090805)

A.
"Mujer que le gusta hacer cosas con los hombres"

Las mujeres sufrieron una fuerte transformación ante los ojos de los vecinos y vecinas, después de la violación sexual, pasaron a ser mujeres fáciles, que "les gusta hacer cosas con los hombres", peligrosas para los hogares y mal ejemplo para las jóvenes. No sólo son convertidas en las que consintieron la violación, sino que además pesa sobre ellas la sospecha de que lo "gozaron".

Las viudas q'eqchi'es en particular tuvieron que hacer frente a este estigma que las marcó a lo largo de su vida, por haber sido obligadas a servir en el destacamento militar durante cinco años. La comunidad sabía que los "servicios sexuales" formaban parte del trabajo que tenían que realizar. Las violaciones sexuales eran de orden público. El estigma tomó una dimensión mucho más pública y omnipresente en la vida de estas mujeres, que de las que fueron violadas en su casa. Toda la comunidad lo recordaba siempre.

> Después de todo eso me vine en el destacamento como cocinera de los ejércitos, y las personas empezaron a criticarme diciéndome que soy casera de los ejércitos. Las mujeres que tenían marido me decían que las mujeres viudas para eso son buenas haciendo cosas en el destacamento juntos con los ejércitos. Y decían por eso no quieren juntarse con otro hombre, porque ya está acostumbrada con los ejércitos... (AV07-190406)

Asimismo, mujeres de Huehuetenango relatan, indignadas, humillaciones constantes que han tenido que soportar por haber sido violadas, insinuaciones que dejan pensar que les hubieran podido gustar.

> Como mi sobrina, ahora que fui a Santa Ana, se reía y me dice, 'yo le quiero preguntar algo ¿es cierto tía que usted ya probó de distintos calibres?'

> ¿Cómo cree usted que yo me siento? Ay en ese ratito me sentí la más hecha lata de una vez (...) Porque yo como digo, es muy aparte que uno haga las cosas a gusto, ¿qué gusto fue?, fue a la fuerza. (6/CA/H)

"Ser buenas haciendo cosas con los hombres", "les gusta hacer cosas con los hombres" y "estar acostumbradas" son las marcas de desprestigio que la comunidad imprimió sobre las víctimas de violación sexual. Resultan ser diferentes maneras de decir lo mismo: que les gusta el sexo fuera del marco social aceptado para ello, el matrimonio.

Como ya lo señalamos en la primera parte, a estas mujeres, se les considera como "putas", figura simbólica de las transgresoras que se permiten experimentar placer.

Lo que sucede en este sistema de creencias patriarcales es que las mujeres sobrevivientes de violación, a través de esta imagen de "puta", son convertidas en mujeres aún más violables. Este testimonio de una mujer de Huehuetenango es ilustrativo al respecto:

> Este señor se fue conmigo a Jacaltenango allá donde mi tía, y entonces dijo: ¿por qué no nos quedamos aquí en el hotel? Y contesté: ¡Ay, yo quedarme con usted, Dios me guarde! ¡Acaso es mi marido pues! Entonces me dijo que si ya estaba más pasada por todos, si ahí ya entraba un trailer con todo y furgón, fíjese. Como que ya no le iba a costar pues. (6/CA/H)

Allí radica la perversión más grande de la ideología patriarcal. El estigma es la manifestación de esta perversión. El estigma logra convertir a las mujeres sobrevivientes en "mujeres malas". Pasan de la imagen de la mujer ideal, madresposa, pura, casta, sublime, intocable, a estar ubicadas "en el lado negativo del cosmos" (Lagarde, 1997: 186). Como bien lo expresaba una sujeta mam de la investigación "Yo ya pasé en lo malo" (E17-HU-M-110305).

Este mito interiorizado de "la mujer mala" remite a la construcción social de la concepción de las mujeres como seres tentadores, seductores, incapaces de trascender sus pasiones. Esta concepción está tan arraigada en las mentalidades que, aún en un contexto tan represivo, brutal y coercitivo como la guerra, se apela al mito para explicar la realidad. Para ponerlo en los términos de Marcela Lagarde: "En esta concepción cristiana sobre la maldad erótica de la mujer, siempre es posible pensar que la violación fue provocada por la mujer." (1997: 273)

El estigma funciona como evidencia pública de la maldad erótica y apela al castigo social. "Ser mala" tiene graves consecuencias, pues justifica todo tipo de ataques contra ellas. Son interpretadas como mujeres que han trasgredido las normas sobre las que se erige la organización social de sus comunidades y que han manchado el honor de su esposo, de su familia, y de su comunidad. Ponen en riesgo el orden social comunitario. Por eso, las tienen que castigar. El castigo es además ejemplar. Va desde las críticas

de las vecinas, la exclusión y rechazo de su familia, al uso de la violencia física por parte de su esposo, las burlas y humillaciones más crueles, así como la violencia sexual por parte de otros hombres.

Las mujeres explican este castigo social como manera de garantizar que no se acostumbren al sexo, y no vuelvan a tener relaciones sexuales extramatrimoniales. "Tal vez las otras personas que nos despreciaron y se enojaron cuando nos violaron los militares, tal vez las personas pensaron de que vamos a volver a hacer" (GM-Q-120906).

Esta reflexión pone de manifiesto una vez más que las mujeres interpretan la violación desde los mismos referentes que su comunidad y desde las mismas creencias y concepciones del mundo que precisamente las hacen sufrir.

B.
Los ataques de las vecinas

Por ser consideradas como "mujeres que les gusta hacer cosas con los hombres", las sobrevivientes de violación sexual se convirtieron en peligrosas para las vecinas. Se transformaron en "quita-maridos". "Las mujeres que tienen esposos no nos quieren ver. Están pensando siempre que nosotras somos las que estamos quitando a sus esposos." (GA-AV-090805)

Los conflictos con las vecinas a raíz de "las críticas" de las que son objeto se expresan de manera permanente en sus historias. Desde "que pasó eso", "hablan mal de uno"; las vecinas dicen que "estamos comprometidas con sus maridos". Las maltrataban, y las rechazaban.

> Cuando salíamos a la calle, nos decían que si vas a pasar con mi marido, que estás comprometida con mi marido. Sufrimos mucho. Hasta ahora se nos esta quitando un poco el dolor de corazón. (GM-AV-080806)

> Las otras mujeres que tenían marido, impedían que las sujetas se acercaran a sus esposos por miedo a que se los pudieran quitar. Cuando hablábamos con sus maridos. Las mujeres piensan que nosotras les vamos a quitar sus maridos. Las mujeres no querían que nosotras platicáramos con los hombres, porque decían que hacíamos cosas con ellos. (GM-AV-80806)

Eso volvió todavía más difícil que las viudas pudieran buscar apoyo en sus vecinos para que les chapeen y limpien la milpa. Las esposas de los vecinos "las celaban" y prohibían a sus esposos que las ayudaran. Doña Dorotea cuenta que los vecinos dejaron de ayudarla porque "hay mujeres que se enojan cuando sus maridos nos ayudan a nosotras las mujeres viudas porque piensan otras cosas" (AV7-170506). Otra mujer q'eqchi' del grupo relata: "Cuando hacía mis siembras, pagaba un hombre para que limpiara

la milpa o tapiscara, pero la señora del hombre decía que ella no le pagaba, sino que andaba haciendo cosas con él. La señora le pegó a Doña Rosalía" (GM-AV-80806).

Por haber sido convertidas en sexualmente accesibles, las vecinas las consideran como enemigas. La tensión y desindentificación ya existente entre las mujeres para existir como únicas ante los ojos de los hombres, aumenta y se profundiza. La violación sexual, en vez de representar una experiencia común, donde todas se reconozcan y se solidaricen, constituye un mecanismo patriarcal que profundiza la enemistad. Numerosos testimonios revelan la violencia de la que fueron víctimas por parte de las vecinas. Un día unas mujeres que tienen marido me pegaron porque estaban celosas pues decían que yo me río con ellos. Por eso mejor me volví a juntar, y le decían a él que ¿por qué se juntó conmigo?

Las agresiones de las vecinas representan sin duda unos de los eventos más dolorosos que han tenido que enfrentar a consecuencia de la violación. En vez de encontrar en sus pares apoyo y solidaridad, encontraron rechazo, humillación y violencia. ¿Por qué me dijeron todo eso? Me duele mucho recordar otra vez. Cuando me dijeron eso, pasaba llorando porque es doloroso lo que me dijeron. No era cierto lo que me dijeron las mujeres. (GM-AV-808006)

Los relatos evidencian que generalmente, el estigma de ser "mujeres fáciles" o "quita-maridos" venía de otras mujeres, lo que les provocaba más dolor y un sentimiento de abandono y soledad. Eso se puede deber a varios factores.

Por una parte, las mujeres en general hablan con menos facilidad de los maltratos que tienen que enfrentar por parte de hombres de la comunidad. En una reunión del grupo de mujeres q'eqchi'es donde se trabajó en torno a "¿quiénes nos critican?" y "¿por qué nos critican?", fue interesante observar que solamente se referían a las mujeres. Hablando de los tres espacios donde recibieron críticas: casa, comunidad e iglesia, en ningún momento mencionaron a los esposos, las autoridades, los curas o a los catequistas. Los silencios de las mujeres en la investigación nos llevan a pensar que, a veces, tiene más peso lo que no se dice que lo que se nombra. Se hace evidente la posición de subordinación que mantienen las mujeres q'eqchi'es ante los colectivos masculinos que representan niveles locales de autoridad y su imposibilidad de cuestionar la misma. (GM-AV-310106).

> En ese sentido Simone de Beauvoir expresó, las mujeres no tienen ni pasado, ni historia, ni religión propios, y tampoco tienen, como los proletarios, una solidaridad de trabajo y de intereses; ni siquiera hay entre ellas esa promiscuidad espacial que hace una comunidad de los negros de América... Viven dispersas entre los hombres, sujetas por el medio ambiente, el trabajo, los intereses económicos o la condición social, a ciertos hombres... más estrechamente que a otras mujeres. (1987: 15)

Por otra parte, ellas son las encargadas de reproducir la opresión. Los grupos de contraste que realizamos para comparar el discurso de las sujetas de investigación en torno a la hostilidad de las relaciones sociales en las que están inmersas, con la visión de las mujeres y de los hombres de las comunidades, permitió corroborar lo anterior. El grupo de contraste con mujeres que no sufrieron violación sexual durante la guerra puso de manifiesto que siempre hacían recaer la responsabilidad de la violación en las víctimas, cuando se trataba de mujeres sexualmente activas. Las mujeres no podían aceptar que la violencia la ejerciera el violador: "las mujeres son las que dan la oportunidad a los hombres, porque uno debe cuidarse" (GF-M-130407).

Otra respuesta de las mujeres del grupo fue: "Yo dudo que la violaran." Las respuestas coincidieron con lo que plantearon las víctimas de al expresar el sufrimiento por las críticas constantes de las vecinas. La cultura patriarcal toma allí toda su dimensión perversa garantizando que las propias mujeres, sometidas a este sistema de opresión, se conviertan en instrumentos eficaces de reproducción.

Finalmente, aunado a la explicación anterior, las mujeres en la comunidad no pudieron solidarizarse con sus vecinas que habían sufrido la violación sexual. Sabían que ellas podrían ser las próximas y necesitaban alejarse de la experiencia de horror. Necesitaban justificar la violación sexual ejercida contra las otras tildándolas de "malas", para dar una explicación razonable a este sufrimiento inhumano, y así separarse de ellas, y crearse la ilusión de que a ellas no les podría pasar lo mismo. Las mujeres debían protegerse psicológicamente alejándose de la victima, impregnándola de rasgos personales que hacen posible la agresión.

Lerner explica el comportamiento social paradójico "la creencia en la justicia del mundo" (Lerner en Moscovicci 1999: 460). El mundo debe de ser fundamentalmente previsible y controlable. Resultaría imposible vivir en un entorno caótico, desordenado que no sólo hiciera incierta la acción sino que dejara al sujeto sin recurso ni ayuda. Esto desemboca en estrategias cognitivas y argumentativas que destacan la búsqueda de razones y explicaciones a la frustración de las personas ante el sufrimiento de sus congéneres y la de la sociedad.

Esta idea-creencia se traduce en una especie de certeza no criticada de que, al final de cuentas y tomando todo en consideración, las personas obtienen lo que se merecen y se merecen lo que les sucede.

En las situaciones en las que, sin que lo hayan merecido aparentemente, son víctimas del sufrimiento o la desgracia, es necesario que la creencia en la justicia del mundo sea reestablecida de una manera o de otra. Se buscará entonces en los atributos o los comportamientos del sujeto las causas ocultas de este sufrimiento o de esta desgracia.

Para desprenderse de la idea de ser las próximas o de que a ella también le pudo haber pasado, las mujeres han tenido que separarse de las víctimas

y señalarlas como responsables de su propia desgracia. Con este discurso, se crea una ilusión de estar fuera de peligro retomando las normas más radicales sobre la sexualidad y asumiendo el discurso del opresor.

Los discursos de los hombres del grupo de contraste ubicaban también la responsabilidad de la culpabilización y estigmatización contra las víctimas de violación a otras mujeres. Insinuaban que los hombres no tenían ninguna responsabilidad en ello, pues ellos "saben que no fue por su culpa, que fue a la fuerza". Hablando de las violaciones que se dan en la actualidad, explican: "son las mujeres que dicen que por andar en la calle, les pasó eso" (GF-H-260407).

Sin embargo, sus discursos revelan, indirectamente, que los hombres, como colectivo, juegan un papel en esta culpabilización desde otros ámbitos; cuando reconocen que las mujeres no se atreven a hablar de la violación porque tienen miedo a que sus esposos les peguen o la abandonen.

> Yo pienso que ellas no querían decir porque talvez su esposo se enoja con ella y hasta su esposo lo puede pegar (...) Por ejemplo las mujeres que fueron violadas, las que tienen esposos si una le cuenta a su esposo lo que le había pasado, y con todo esto hasta se pueden separar y dejar la señora sola eso es lo que pienso yo (GF-H-260407).

Las historias de violencia, abandono y acosos sexuales vividas vienen a confirmar el castigo que los hombres también ejercen contra las mujeres violadas. El hecho de no haberlo explicitado en sus discursos evidencia su capacidad de silenciar el poder y la violencia que como colectivo dominante ejercen contra las mujeres. Además, pone de manifiesto, que a diferencia de las mujeres que compiten entre ellas para demostrar quién se acerca más al ideal de mujer patriarcal, los hombres son los que ejercen el poder real sobre las mismas.

C.
Rechazo social

La solidaridad que caracteriza las comunidades no se expresó para las mujeres que fueron violadas. Más bien estuvieron tratadas como parias, y los hombres hacían bromas al respecto. En cuanto a sus familias, cuando no las abandonaron, las obligaron a casarse.

1. Falta de solidaridad

Las sujetas de investigación tuvieron que sobrevivir solas después de la violación. En vez de provocar un movimiento de solidaridad comunitaria

hacia ellas, el estigma las convirtió en una vergüenza pública, tanto para su familia como para su comunidad. Estaban dejadas a su suerte.

Este dolor de haber perdido los apoyos que antes tenían a través de su marido y de haber tenido que sobrevivir solas en medio de humillaciones y agresiones permanentes, destaca de manera reiterada en los relatos de las viudas q'eqchi'es."Cuando nos quedamos viudas todas, nadie nos quería ayudar. Es doloroso lo que sufrimos" (GM-AV-80806).

Poca gente les propuso ayuda. Muchos porque tenían miedo. La estrategia del terror funcionaba e impedía que los vecinos se solidarizaran con las mujeres que habían sido violadas y habían perdido su marido. Si el ejército les había hecho eso, algo habían debido de hacer para merecerlo. Se sospechaba que estaban involucrados con la guerrilla. Las personas no nos querían en sus casas. Las personas no nos daban comida para nuestros niños. Encontré una casita y allí me quedé con mis hijos. Cuando pasamos este sufrimiento nadie nos pasaba comida por el miedo (GM-AV-808006).

Los pocos familiares que apoyaron en un inicio a las viudas q'eqchi'es, padres, tíos o primos, recibieron presiones de vecinos y familiares para que las abandonaran, pues eran "caseras del ejército". Además, siempre quedaba la sospecha de que los hombres lo hacían a cambio de favores sexuales. Eso desanimaba cualquier tipo de apoyo espontáneo por parte de hombres solidarios. Doña Dorotea recuerda: "Mi papá me ayudó un año. Al siguiente año, fueron personas quien me ayudaron, pero siempre hemos encontramos problema como la envidia. Muchas mujeres me maltratan porque pensaban otras cosas." (AV7-190406).

Las mismas mujeres desistían de pedir apoyo a otros hombres de la comunidad, frente a estas sospechas de que mantenían relaciones sexuales con ellos, lo cual les ubicaba en una situación de conflicto con las otras mujeres de la comunidad.

La organización solidaria alrededor de la siembra que existe todavía en las comunidades q'eqchi'es no funcionó cuando se trataba de las viudas que fueron obligadas a servir en el destacamento militar. No sólo no las apoyaban a limpiar su terreno sino que se permitían hacer chistes de que les podían pagar el trabajo con su cuerpo. Para no crear más problemas con las otras mujeres y callar estos rumores, las viudas q'eqchi'es decidieron dejar de acudir a los hombres de la comunidad y empezaron a agarrar el machete para hacer el trabajo ellas solas. Como tenía siembras de maíz, pedía ayuda a la gente de la comunidad. Pero los hombres de la comunidad decían que si se entregaba a ellos entonces van a hacer el favor limpiar su milpa, sino no. Ella se dio cuenta y ya no siguió pidiendo favor a las personas de la comunidad. (GM-AV-80806)

El rechazo social era tal, que algunas prefirieron salir de su comunidad. Eso fue el caso de otra sobreviviente q'eqchi'. "Tuve que salir de mi comunidad por las críticas que me decían". (GM-AV-80806)

Las autoridades de las comunidades no demostraban ninguna compasión por estas mujeres que se habían quedado sin esposo, sin casa, sin animales y en una situación económica miserable. En lugar de proponerles su apoyo, las rechazaban, las juzgaban, y les decían que se buscaran otro marido como solución a sus problemas. El presidente de tierras decía que: ¡esta mujer se la pasa llorando!... ¿y por qué no busca otro marido? (GM-AV-80806).

Incluso, en varios casos, las autoridades se aprovecharon de su situación de extrema vulnerabilidad para quitarles la tierra de su difunto esposo. El grupo de viudas q'eqchi'es que sirvieron en el destacamento militar explica cómo tuvieron que luchar con el comité cuando regresaron a su comunidad, para que les entregaran la tierra que les correspondía después de la muerte y desaparición de su esposo. Algunas lo lograron y otras no, dependiendo del grado de humanidad demostrado por las autoridades comunitarias.

2. Abandono por la familia

> *Incluso nuestros familiares también nos criticaron. (GM-AV-080806).*

El testimonio antes mencionado ilustra la gran tristeza, asociada a la incomprensión de cómo sus propios familiares que las conocían, y que las hubieran debido de defender y proteger, las rechazaban al igual que el resto de la comunidad.

Ante los ojos de sus familiares que supieron que habían sido violadas, también se convirtieron en las culpables, en mujeres indecentes que les provocaba vergüenza. Doña María expresa: Mi suegra lo supo y me dijo - estuviste riendo con ellos, les distes de comer, por eso hicieron eso, a nosotras no nos hicieron nada, ahora te vas de aquí... (E2-CH-130306)

Así, además de haber sido estigmatizadas, sufrieron de abandono y pérdida de los vínculos afectivos. El caso de Carmela, una mujer mam de Huehuetenango es ilustrativo al respecto. El padre participaba en la guerrilla. En su casa se organizaban las reuniones y él las dirigía. Según explica Carmela, el ejército tenía el nombre de su padre y lo buscaba constantemente en su casa. Al no encontrarlo y como castigo por sus actividades insurgentes del padre, violaron a la madre de Carmela, a ella que tenía 19 y a su hermana que tenía 10.

A pesar de las torturas sexuales a las que fueron sometidas, ni Carmela ni su hermana ni su madre hablaron de las actividades de su padre y marido ni del lugar donde se encontraba. Gracias a su silencio, el padre logró sobrevivir. Sin embargo, en lugar de reconocerles esta valentía, compadecerse del sufrimiento que implicó la violación tanto para su esposa, como para sus hijas, y apoyarlas para que puedan superar el daño hecho, las maltrató y las abandonó, como castigo por haberse dejado y por ya no ser "suyas".

> Yo no tuve ayuda de mi esposo, como él era el responsable (de la guerrilla), sólo llegaba a la casa y sólo llegaba a la casa, ni le hablaba sólo llegaba a ver, y daba vuelta... sólo miraba cómo estaba la casa y salía... de plano sospechó eso... y como ya había yo pasado en lo malo, entonces él en vez de que él me ayudaba, él peor, me mataba más (HU17-110305).

Es un dolor que hasta ahora está muy presente en la vida de todas. La madre dice que se va a morir con este dolor adentro, mientras Carmela tiene un rencor muy profundo contra su padre, que le da cólera y la entristece cada vez que habla de ello.

> Cuando llegaron por primera vez... mi papá se enojó mucho con nosotros por esa cosa cuando llegaron los soldados. Mi papá se fue solo, y mi papá salió ahí, entonces nosotros fuimos atrás de mi papá -Uy, por qué se vino atrás de mi, andate con tu mamá, porque no te vas con la que te parió dijo y quedate ahí-, dijo mi papá a nosotros (llora) (HU6-110305)

No es de extrañar que después de haber sido violada y haber sido abandonada por su padre, que representa la figura simbólica de la protección, Carmela ya no tenga confianza en los hombres y haya decidido hacer su vida sola.

En Chimaltenango, varias mujeres mencionan haber sufrido rechazo y abandono por parte de sus familiares también, obligándolas a quedarse solas para enfrentar la vida después de las masacres, sin casa, sin esposo, sin milpa, y atrapadas en sus recuerdos del terror de la violación. Además del gran sufrimiento dejado por la pérdida de su esposo, y por haber sido violada, esta sobreviviente kaqchikel tuvo que aguantar que su suegra la culpabilice por el asesinato de su esposo y la eche de su casa.

> Mi suegra me decía eso: sus caseros vinieron a traer a mi hijo... por sus caseros, me decía ella todavía. Entonces esta bueno pues, le dije, es mi casero, está bueno... yo lloraba amargamente cuando ella me decía así. Mirá, me dijo, mejor lo que hacés aquí te desocupás de mi casa y del terreno, me dijo. No te quiero ver la cara porque usted por eso se fue mi hijo. Está bueno, le dije. Agarré mi canasta y el costalito mi patojo. (GA-CH-100706)

No había límites al castigo por haber sido violada. En el caso de una sobreviviente q'eqchi', al morir su esposo, los cuñados la sacaron y le quitaron a su hija....

> Cuando los soldados me violaron, mis cuñados me dijeron que ya no tengo derecho de tocar las cosas. Después me sacaron de la casa. Lo que más me duele es que los hermanos de mi finado esposo me quitaron a mi hija, y llevaron todo lo que teníamos y me dejaron sin nada. (E20-Q-121006)

En el Valle del Polochic, donde las violaciones sexuales fueron públicas, muchas mujeres recibieron presión por parte de sus padres y otros familiares

para que se casaran de nuevo y restauren de esta manera su imagen de mujer respetable, y a la vez la imagen de la familia. En el caso de Miriam, un tío la recibió en su casa con sus hijos. Pero luego de un tiempo le exigió que se casara porque recibía muchas presiones de los vecinos y porque una mujer no debe vivir sola. Ella optó por irse de la comunidad.

> Entonces como yo estoy con mi tío y esas mujeres, dijeron: ¡es una obligación! - pero yo estoy recordando todavía a mi marido. Entonces, mi tío me dijo - si no querés casarte con el hombre, entonces hay que buscar tu lugar, donde podés pasar el día -, me dijo, por eso busqué yo un lugar... por eso ahora yo vivo en la comunidad nueva (GM-AV-210206)

Esta situación fue común a varias mujeres que tuvieron que cuidar absolutamente solas a sus hijos. Viviendo con mucha desesperanza, sin apoyos emocionales para enfrentar las consecuencias de la violación sexual y en total pobreza, sin recursos, dentro de un contexto afectado por la destrucción.

D.
Violencia como castigo

Las mujeres que fueron violadas de niñas o jóvenes vivieron una violencia social muy específica, resultado de las normas sociales que organizan el parentesco en las comunidades. Carmela y Jesusa fueron violadas cuando tenían 19 y 14 años. Ninguna de las dos se pudo casar después, tanto por haber sido estigmatizadas debido a que ya no eran vírgenes, como por el miedo que tuvieron a los hombres y a las relaciones sexuales. Ambas se sienten feas y sufren los chistes que se hacen por lo que vivieron. El no poder casarse en sus comunidades implica no poder acceder a un estatus social reconocido y respetado. Esta situación las convirtió en hijas solteras eternas y les quitó la posibilidad de ser esposas, la única forma aceptada de ser mujer en sus comunidades, y por lo tanto de existir socialmente ante los ojos de sus pares.

1. Violencia sexual

Las mujeres después de la violación fueron vistas como fáciles. De repente, se transformaron en mujeres disponibles para el acto sexual. Dejaron de ser la propiedad de un hombre, el esposo, para ser la propiedad de todos. Eso tiene consecuencias graves para las mujeres en cuanto abre la puerta para cualquier ataque sexual por parte de hombres de la comunidad. Los relatos de las sobrevivientes de las tres regiones ponen de relieve que la

violación sexual aumenta las condiciones de abusos sexuales. Los vecinos les ofrecían llevarlas a la cama.

Carmela, en Colotenango, se enfrenta todavía a este estigma porque no se ha podido casar. Sigue escuchando burlas e insinuaciones, que ya no soporta. "La gente así como ahora se pone a reír qué es lo que ha pasado en ese tiempo. Siempre están recordando pero a mí ya no me gusta que me recuerden" (HU6-110305)".

Los hombres se acercan para "engañarla". Explica que ellos tienen en la mente que es una mujer "cualquiera" con la que se pueden acostar fácilmente y no buena para casarse, como ella lo había soñado. Ella sabe por qué. "Ya no sirve" dice la gente. Ya no sirve para el casamiento, por haber sido violada virgen. Yo me ofrezco a un hombre porque me habla primero. Después me habla que soy vieja (HU6-280706)

Sin embargo, parece servir socialmente para el disfrute sexual de los hombres. Sus relatos están llenos de incidentes de acosos sexuales.

> Un señor sólo para molestar así allá en Colo habla así que yo te quiero, yo te amo, que yo voy a querer mucho. Vamos allá en Huehuetenango y nos quedamos en un hotel y... sólo para estar una noche allí y no lo van a querer. Y este señor luego va a poner hablar sobre las mujeres y cómo es la mujer y cómo es el cuerpo de las mujeres. Es lo que no me gusta. (HU6-280706)

Una mujer del grupo q'eqchi' relata que después de haber sido violada por el ejército en su propia casa, decidió huir para salvarse y fue a pedirle posada a su cuñado. Vivió un año con él. Los vecinos entonces empezaron a criticarla a ella y a sus hijos, diciéndole que ya esta acostumbrada de comprometerse con cualquier hombre. Estando en casa del cuñado, éste la intenta violar; por lo que abandona la casa y va a vivir con su tía. (E1-Q-170306). Otra mujer del grupo asiente: También eso es lo que dijeron los demás compañeras, lo que sufrí yo. También yo sufrí lo mismo dice. También los profesores quisieron violarme a mi vida. (GA-AV-250706). Mientras una tercera señora recuerda que una de las mujeres con las que tenía problemas en la comunidad la fue a denunciar al juez "por dejarse con cualquier hombre". Esta señora "preparó otra violación con las autoridades. El plan era recibir otra violación, porque la señora me acusaba de dejarme con cualquier hombre, y para comprobarlo lo iban a hacer en el camino...el alcalde ya estaba preparado" (GA-AV-130905). Además de ser vistas como sexualmente accesibles, algunas mujeres continuaron siendo acosadas por los victimarios, hasta la actualidad. La cercanía con estas personas que viven en las comunidades hace que las mujeres vivan con temor constante a ser nuevamente víctimas. Es el caso de Doña María en Chimaltenango: "yo estoy sembrando mi fríjol cuando (llega él) entonces me dijo si me acordaba todavía dijo -¿recordás todavía me dijo?- pasó en la milpa. Entonces quiere decir que como que esta pensando para que me va a violar otra vez. Porque así me dijo -ah vaya te acostumbraste verdad?" (CH12-030806).

2. La violencia física

La violencia física figura también como una expresión extrema del castigo social. Impresiona al escuchar hablar de sus dolores, el sufrimiento profundo provocado por la terrible cadena de violencia que el esposo desató contra ellas a raíz de la violación.

Las sobrevivientes vivieron diversas formas de violencia, tanto psicológica como física y sexual con su esposo, como castigo por haber sido "mujer de otro". En el caso de las casadas y las que volvieron a unirse -y que lo contaron a sus esposos o cuyos cónyuges se enteraban que habían sufrido violación sexual- sufrieron fuertes maltratos físicos, violencia emocional y psicológica, "por haber sido mujer de soldado" o "mujer de guerrillero".

Los relatos de las mujeres evidencian que el esposo les reprocha una y otra vez haberle sido infiel. Como es el caso de esta sobreviviente de Huehuetenango a quién el ejército capturó con un grupo de pobladores, incluido a su padre. Su padre huyó y el ejército llevó al resto cerca de un río. En ese lugar, vio como torturaban y mataban a los hombres, incluido un niño de 12 años. Luego la llevaron a ella al destacamento en donde la violaron e interrogaron durante dos días. Después de un tiempo, ella decide casarse con un hombre y contarle lo que le había sucedido. Lo cual se convierte en causa de violencia brutal.

> A veces yo me arrepiento de haberle contado, porque ha servido sólo para estar martirizando, por eso yo decía "mejor me hubiera muerto, mejor me hubiera, matado". Yo le decía "mejor máteme, Siempre él tomaba y decía "Sí, fuiste de Juan, de Pedro, de...saber. ...Sí, de plano eres de todos estos indios, que no se qué...
>
> Me pegó con un tubo, me hizo un montón de heridas en la cabeza, y me partió el labio, pero no se ve así por fuera sino por dentro, me quebró los dientes, me hizo unos hoyos que tengo las cicatrices, y...me trataba muy mal. Que vos eras la jefa de ahí, de todos los indios, por eso es que no te pasa nada, porque si yo llego y te hago algo allá me metés a todo tu grupo ...de todo ese ejército fuiste, y todavía querés que yo no diga nada". (CA-H6-171204)

De igual manera, en el Valle del Polochic, las mujeres q'eqchi'es enfrentaron mucha violencia con sus segundas parejas. Doña Dorotea cuenta: "Las personas han contado a mi segundo marido que yo fui casera de los ejércitos, y le decían ¿por qué te juntaste con esa mujer?- Por esa razón hemos encontrado problema con mi marido y ahí empieza a maltratarme y pegarme" (AV7-190406).

Frente a esta situación insostenible, muchas prefirieron separarse.

> Yo logré juntar con otro hombre, pero no es igual. Porque el hombre con el que me junté supo lo que me pasó, entonces cuando se enoja le dice cosas a uno. Pero ahora cuando estoy sola, no hay nadie que me diga otra vez lo que me pasó. (GM-AV-080806)

Es difícilmente tolerable darse cuenta de los niveles de humillación, agresión, exclusión y violencia que las mujeres mayas han tenido que enfrentar diariamente por haber sido violadas. La respuesta social a los crímenes sexuales, marcada por creencias patriarcales, impide crear espacios de apoyo, reparación y búsqueda de justicia. Más bien, la sociedad responde con más violencia contra estas mujeres cuyas vidas e intimidades ya habían sido destruidas. En estas condiciones sociales extremas ¿cómo reconstruirse como sujetas de su propia vida? Es analizando las consecuencias sociales de la violación sexual que se puede entender la intencionalidad de la misma: someterlas y aniquilarlas. En este sentido coincidimos con Yolanda Aguilar cuando afirma que:

> La violación sexual cumple los objetivos de dominación extrema en cuerpos de mujeres, para que no puedan pensar, actuar y decidir por sí mismas, para que no sean sujetas de cambio en sus comunidades, pues esto es un peligro para el sistema de dominación patriarcal y el dominio masculino. (Aguilar, Ponencia, 2004)

E.
La destrucción de tejido social

A raíz de la respuesta social de estigmatización, exclusión, rechazo y abandono contra las mujeres que fueron víctimas de violación sexual durante el conflicto, se han ido destruyendo los vínculos tanto comunitarios como familiares.

1. Las rupturas de los lazos comunitarios

Como lo vimos anteriormente, muchas se fueron de sus comunidades para escapar a la estigmatización e intentar reconstruir su vida o fueron expulsadas por sus propios familiares. Otras se quedaron, aisladas, encerradas en su casa, sin ninguna red de apoyo social que les permita recuperarse y reconstruir sus proyectos de vida. En ambos casos, se rompen los vínculos sociales y de parentesco en el grupo. La violación sexual a niñas y jóvenes nos afectó de manera especial por el profundo significado que tiene la virginidad en nuestra cultura indígena. (CONAVIGUA).Para las jóvenes que fueron violadas, como Carmela y Jesusa, la violación rompió la única posibilidad de reconstruir su vida según las normas tradicionalmente aceptadas en las comunidades: el casamiento. La violación les quitó el único valor que tienen las mujeres a los ojos del sistema tradicional de parentesco para poder casarse: la virginidad, y la única posibilidad de existir socialmente en comunidades donde este reconocimiento social pasa por estar casada. La expresión utilizada por Jesusa ilustra bien cómo la violación vino a

interrumpir sus posibilidades de futuro: "Me fregaron". Los hombres ya no quieren casarse con ellas, pues son "usadas". "Hay comentarios sobre nosotras como mujeres que ya no sirven ella". "Ya no valen dicen". Por eso, no nos podemos casar. "Somos feas, así dicen". En consecuencia, están condenadas a la soltería forzada, a no poder cumplir nunca con el rol que les está asignado culturalmente, y por ende a ser tratadas como parias en la comunidad. "También la violación sexual a mujeres embarazadas supuso un terrible golpe que puso de manifiesto el total desprecio por nuestras vidas y por las de nuestros descendientes" (CONAVIGUA).

El rechazo y exclusión que las comunidades ejercieron sobre los hijos producto de violación obligaron a muchos a irse de la comunidad, por representar la prueba viva de la vergüenza colectiva, rompiendo con sus lazos familiares y su pertenencia al grupo étnico. Hablando de su hijo, Doña Carolina expresa con tristeza:

> El siente que no es de nuestra sangre. Es raza ladina. ¿Por qué yo soy así decía? ¿Por qué no soy igual que los demás? Me da vergüenza estar aquí. - Es hijo de ladino, pues es hijo de soldado, eso decía la gente. Por eso, no lo ven bien, la gente habla mucho-. Me dolía pues, por eso es que mi hijo se fue. Sólo ganó el quinto magisterio y se fue a Guatemala y después a Estados Unidos (CH4-230506).

2. Destrucción de los vínculos afectivos entre madre e hijos

Dentro de la familia, al contrario de lo que podría esperarse, no se produce un sentimiento de sufrimiento compartido, sino más bien, severas reacciones de incomunicación y separación, atribuibles al carácter de doble vínculo[5] que posee esta práctica. A diferencia de lo que sucede con la tortura individual, cuando la familia está presente la tortura daña simultáneamente dos sistemas distintos de referencia. Uno corresponde al sujeto y sus vínculos internalizados; el otro, al sistema de relaciones, de sus vínculos familiares reales. (Becker, 1994: 153)

La mayoría de mujeres fueron violadas frente a sus hijos e hijas, generalmente en sus casas pero también en el destacamento militar. Las mujeres narraron cómo cargaron a sus hijos más pequeños y abrazaron a los otros buscando de esta manera protegerse y protegerlos. Por lo que los niños y niñas presenciaron la tortura de sus madres. Según estudios, los niños inexorablemente experimentan la destrucción de la imagen materna en un período en el que la necesita vitalmente para desarrollarse. Por su parte, la madre vive bajo el temor constante de que los torturadores le hagan daño al

5. La tortura siempre busca el punto más débil de la víctima para que la humillación sea mas profunda, involucrándola en un *doble vínculo* de modo que la afectada o afectado tome opciones cuyas alternativas sean todas destructivas.

niño. Al mismo tiempo experimenta un sentimiento muy profundo no sólo de humillación, sino de destrucción de su propia imagen como madre.

Doña María expresa lo que fue común a la mayoría de mujeres: "Y yo cuando oigo los cuetes del arma, cargaba yo a mi hijo para que no me agarrara, y la otra me vas a abrazar cuando vienen... Si nos morimos, nos morimos los tres cuando entran los soldados...bueno dicen ellos. De eso, nunca le he hablado a mi patoja, si se dio cuenta cuando se metieron ellos conmigo...no me atrevo de decirle eso a mi hija. El otro día hace ocho días ya cuando me vine aquí con usted, el sábado me fui, yo le conté un poquito pero no me atrevo a decir. Me da vergüenza, será que así ha pasado a mi madre va a decir, no me atrevo... (CH12-070307).

> Frente a la humillación y a la impotencia en relación con el hecho, el silencio es la defensa mas común en estos casos, posiblemente, también sea una de las actividades más destructivas, casi nunca se alude a lo ocurrido. El silencio protege de la reminiscencia de la humillación sufrida, pero al mismo tiempo la cronifica, ya que involucre a transformar la incomunicación en la regla básica de la convivencia, en casi todos los casos el silencio se transforma en el elemento central de la relación. (Becker, 1994: 163).

Doña María, después de participar por dos años en el proceso del Consorcio, quiere platicar con su hija que tenía ocho años y que doña María sabe que presenció la tortura sexual. Los hijos nunca quisieron regresar a vivir a la casa donde fue violada su madre y a la comunidad, diciendo que le vienen muchos recuerdos. Por más que les propuso un pedazo de tierra para que se instalaran en la comunidad, prefirieron quedarse en Guatemala, con gran pesar de su madre. Por lo que se separó de ellos y ahora vive con sus hijos que adoptó en Guatemala, los que no presenciaron la violación durante la guerra.

Otra mujer kaqchikel del grupo explica: Yo hago mi siembra de milpa, yo lo voy limpiar, mi leña, todo yo lo hago...Están los patojos que ya crecieron pero que dijeran te vamos hacer un día de trabajo o alguna otra cosa. Nada, les digo su trabajo y les digo que les voy a pagar, aparten un día para que hagan mi siembra de maíz. Nada, así tiene que ser. Así como estoy, me voy a morir digo yo. Por eso es muy triste así como estamos. Fue tanto sufrimiento que pasé con mis hijos, me costó criarlos y hasta ahora no me ayudan (GA-CH-120606)

Ninguna de las viudas q'eqchi'es ha hablado de la violación sexual con sus hijos tampoco, a pesar de que algunos tenían entre seis o siete años cuando lo presenciaron, una edad que les permitía recordar el hecho. Un silencio ha caído sobre lo que vieron. El discurso de Doña Dorotea ilustra que prefiere pensar que no se acuerdan para no tener que abordarlo con ellos:

> Mis niños van conmigo cuando yo voy al destacamento porque no hay con quien dejarlos porque necesitan comer. Mis niños estaban conmigo cuando me

> violaron y cuando los ejércitos me empiezan a agarrar, mis niños empiezan a llorar. Mis hijos no me preguntan, ni yo les cuento, porque no es bueno. Cuando me pasó eso, mis niños todavía estaban pequeños. Por eso, yo digo que no se recuerdan. Si se recuerdan me hubieran preguntado. (AV7-170506).

Sin embargo, este silencio se ha transformado en ruptura entre sus hijos y ella. Se han casado y se han ido a otra comunidad. Como todas las viudas q'eqchi'es que sirvieron en el destacamento, Doña Dorotea se queja que sus hijos no la apoyan y la han dejado sola. Manifiesta un profundo dolor al sentir que la abandonaron después de todo el trabajo que hizo para mantenerlos y que no murieran de hambre después de la muerte de su esposo. Surge un inmenso sentimiento de ingratitud y tristeza.

> A veces encontramos problemas con mis hijos. A veces me enfermo y mis hijos no llegan a visitarme. Y yo me siento triste cuando mis hijos no se preocupan por mí. Pero a mí no me gusta regañar a mis hijos porque ya son grandes. Yo recuerdo cuando crecieron ellos querían dinero, ropa, alimentación y todo eso recuerdo cuando mis hijos no llegan a visitarme. Porque yo sufrí por ellos cuando se quedaron solos (AV7-170506).

3. Niños producto de la violación sexual

Sabemos que las violaciones sexuales dentro de las tres regiones investigadas, trajeron consigo embarazos no deseados. Sin embargo, solamente cuatro mujeres del área kaqchikel hablaron abiertamente sobre este tema. De estas mujeres, tres lo vieron como un regalo de dios, como un consuelo para sus tristezas. Si va a nacer, dios le va a dar vida, gracias a dios, eso fue lo que dije. Me animaron, si sólo uno busca a donde ir y esa enfermedad.... Los niños que dios nos regaló. Cuando está embarazada no sabe si va a ser mujer o varón, uno no lo sabe y por eso a veces está uno, a veces un poco triste y un poco alegre. (E6-CH-270306)

Aunque muchas personas en la comunidad les aconsejaban que los abortaran o que se deshicieran de ellos, las mujeres se aferraron a sus hijos y los vieron crecer. Estos niños también dieron un nuevo sentido a su vida. Aunque para eso, ellas fueron reconocidas en la comunidad como violadas, y sus hijos como hijos de soldados. Lo pasé, y tal vez él (mi hijo) me ayude con mi error. Pues no fue con mi voluntad que haya recibido al hombre. Nació, fue creciendo y ahora ya es grande, tiene 19 años. Él es mi consuelo. Cuando él llega me deja mis centavos y me dice que no se preocupe. Si no fuera por él, yo me ahorcaría. (E2-CH-130306).

Doña Carolina ha narrado como el ejército mató a su hijo de dos años frente a sus ojos. Luego fue violada y producto de ello nació un hijo varón. Ella expresa que este niño es una bendición de dios. Aunque los soldados se

lo quisieron quitar a cambio de dinero, ella no lo entregó: Era mío. Aunque me muero con él, me muero con él. Es mío. Totalmente lo quería.

> Si lo quiero porque mataron al otro nene, el nene era varón también. Si él queda en el lugar del otro, casi son iguales. Por eso no di (en adopción) a mi hijo. Me dijo el alcalde -¿acaso sos animal de dios para entregar al niño? No vas a entregarlo. Que se quede con vos, aunque hay veces comés y otras veces no. ¿Pero qué vas hacer? Por eso se levantó el acta sobre los soldados para que no lleven el niño. Eso es lo que he pasado yo. Si dios me da otro poco de vida, aquí voy a estar". (CH4-R-131106)

En el grupo q'eqchi' las mujeres no han hablado abiertamente sobre los embarazos producto de la violación. Lo mencionaron en un grupo de manera tangencial.

> Cuando ellas se quedaron en las casas, es allí que ellas fueron violadas. Los militares no pensaron que esos niños querían gastos, sino que sólo hicieron por molestar a las mujeres o por violarlas. Entonces las mujeres se quedaron embarazadas. Y ahora los niños crecieron y se casaron también. Pero (los hijos) no saben porque las mamás no les dice a él quien es su papá. (GM-Q-120906).

Se percibe complicidad entre ellas para no hablar del tema. No expresan críticas sino mas bien aceptación del niño en el seno familiar. "Talvez tu hijo más pequeño es de los militares porque es blanquito. No sé, pero yo sentí que era de mi esposo. Y si así es, no me importa. (GM-Q-220507)

La utilización de la violación sexual durante la guerra tenía un objetivo político definido: la destrucción de los lazos familiares, sociales y culturales, manchar la memoria colectiva de las comunidades e imposibilitar la reconstrucción de sus proyectos culturales y de vida. En los términos de la CEH:

> La ruptura de uniones conyugales y lazos sociales, el aislamiento social, el éxodo de mujeres y de comunidades enteras, el impedimento de matrimonios y nacimientos dentro del propio grupo étnico, los abortos, los filicidios, entre otras consecuencias del modus operandi de las violaciones afectaron seriamente la continuidad biológica y cultural de los colectivos indígenas (...) facilitando la destrucción de los grupos indígenas. (CEH, 1999: 56)

Utilizar la violación sexual en culturas donde el cumplimiento de la moral sexual[6] es definitorio del valor de las mujeres y del honor del grupo, resulta ser muy efectivo. Al violar a las mujeres, se logra trastocar la identidad del

6. Conjunto de normas, creencias y valores que rigen la sexualidad de las mujeres y de los hombres, que delimita lo aceptado y lo prohibido, y define el ideal de conducta para unos y para otros. En las comunidades rurales mayas en las que se desarrolló esta investigación, la moral sexual para las mujeres está definida por los valores de virginidad, inocencia sexual, entrega vitalicia a un solo hombre, y basada sobre la norma de la heterosexualidad, la conyugalidad y de la reproducción. El prestigio social de las mujeres depende del grado

grupo y destruir el tejido social. De allí subyace la intencionalidad política del uso de la violación sexual como arma de guerra, especialmente en los conflictos que tienen dimensiones étnicas.

F.
Algunos apoyos para la sobrevivencia

Aún con todos los factores adversos, las mujeres contaron con diferentes apoyos para la sobrevivencia. Este apoyo en algunas ocasiones lo recibieron de personas solidarias de la comunidad; en otros casos, de sus papás y mamás. Generalmente se trató de apoyos puntuales de mujeres de su familia o externas a la comunidad, en donde encontraron intersticios para mantener a sus hijos y salir adelante.

> Siempre salimos las dos juntas a pasear en la comunidad... a visitar a don Alberto y él nos regalaba un poco de comida y con eso pasamos los días. Me querían mucho, igual a mis hijos. Y cuando me faltaba jabón y azúcar, ellos me regalaban y me apoyaron mucho. Ahora ya se murieron, ya lleva cinco años en que se murieron y ella se llama Margarita (AV7-060906)

Algunos padres representaron un fuerte apoyo para las mujeres que habían tejido fuertes vínculos afectivos con ellos desde la niñez. Es el caso de Doña Dorotea. Cuando me quedé sola de todo el sufrimiento, mi papá me ayudó mucho y mi papá chapeó el terreno para sembrar mi milpa, y así pude pasar la vida con mis hijos. Cuando ya está sembrada mi milpa, mi papá se encargó de limpiar y de tapiscar la mazorca, y se lo llevó en mi casa. (AV7-060906)

Pero, el vínculo con la madre es el que más pesó. Muchas veces se mantuvo por años. Generalmente, el apoyo de la madre fue incondicional y constante, aún dentro de contextos tan adversos. Se desarrolló una complicidad de madre e hija alrededor del secreto. Ambas sufrían juntas. Éramos las únicas dos que sabíamos, ella y yo y no le dije a mi hermano, ni mi hermana, menos a mi esposo. Solamente mi mamá y yo sabíamos. Como mi esposo era muy enojado, ¿cómo puedo hacer para decirle? Siempre teníamos miedo. Ni mi mamá ni yo lo contamos a alguien. (HU11-051006)

La necesidad de protegerse mutuamente provenía, para muchas, del hecho de haber compartido la misma experiencia traumática y cargar con el mismo secreto. Qué vamos hacer media vez que ya pasó esa cosa. Solo nosotros lo sabemos eso, porque si decimos nuestra pena por ahí, muchos van hablar de ella y van decir un montón de cosas. Mejor no, dijo mi mamá, que quede así. Yo sé que Dios me ayuda (GA-CH-120606).

---

de acercamiento a estos valores y normas. Aún cuando en la experiencia concreta, existen mujeres mayas que cuestionan en su práctica diaria esta normativa.

Varias mujeres fueron violadas al mismo tiempo que su madre o ante los ojos de su madre, lo cual provocó en las madres el deseo de apoyar a sus hijas hasta su muerte por no haberlas podido proteger, y en las hijas el deseo de mantener a sus madres. De esta manera, se puede entender la relación de protección tan fuerte que ha desarrollado la madre de Jesusa hacia ella, que ha resultado hasta paralizante para Jesusa.

En este contexto también, se explica que Doña Carolina haya asumido totalmente la manutención de su madre después de la guerra y acompañarla en su alcoholismo, a pesar de la cólera y desprecio que manifiesta contra ella por no haber asumido su papel de mamá cuando eran niñas.

Ha habido pequeños intersticios por los que han recibido ayuda de alguna persona que han aprovechado para mejorar su situación. Es interesante observar que muchas veces estas personas eran mujeres. Es el caso de doña Carlota, que estando en una situación de control militar halla una señora que le ofrece trabajo. Ella busca la autorización de los militares y de esta manera encuentra una forma de aliviar la pobreza extrema en la que se encontraba con sus hijos.

> Cuando estuvimos allá en Cobán (en el destacamento), era el tiempo de la siembra y las señoras nos dijeron: ¿Hay ustedes no quieren trabajar con nosotras? y nosotras les dijimos que si...después pedimos permiso a los soldados y nos autorizaron el permiso. Y somos cinco mujeres que nos venimos a trabajar con las..., y cuando estuvimos ahí buscamos trabajo (AV4-100806).

En Chimaltenango tuvieron más herramientas para afrontar las situaciones violentas durante la guerra. Las mujeres kaqchikeles, en su mayoría ya habían salido de sus comunidades a trabajar a la costa cuando eran pequeñas, tenían libertad para ir al mercado y comercializar diversos productos. Habían aprendido un oficio que les aportaba cierta independencia, como tejedoras o comadronas o negociantes.

El caso de doña María, quien decidió venir a Guatemala a trabajar en una tortillería con sus hijos, es un ejemplo de la vida de muchas viudas, que llegaron a la capital a trabajar como empleadas domésticas, en fábricas o en comercio informal. En la ciudad crearon nuevos vínculos, lo que permitió evitar el acoso y discriminación que vivirían ellas y sus hijos en la comunidad y también evitar pensar en lo que sufrieron, tratar de olvidar. Es una mujer también quien le permite pasar de la tortillería donde sólo ganaba para cubrir los tres tiempos de comida de sus hijos, a trabajar en una fábrica y mejorar sus ingresos. "Yo te voy a recomendar, me dijo la señora. No sé si está vivo ahora la pobre señora o no. Ya es señora grande. Pero sí me hizo el favor me recomendó. Y yo fui a trabajar en la finca Cucurucho. Tardé cinco años ahí." (CH12-190606). Cuando regresan a la comunidad vienen con nuevas fuentes de sentido, con otras interpretaciones de sus vidas, desde la seguridad que da el haber logrado criar a sus hijos y regresar un poco de dinero para su comunidad.

Las viudas de las tres regiones encontraron apoyo en organizaciones religiosas para realizar proyectos productivos de tejidos. La venta tanto en el Valle del Polochic como en Chimaltenango les permitió no morirse de hambre. Mujeres son, otra vez, las que hicieron el vínculo entre estas organizaciones y ellas. Una monja apoyó a doña Carolina a organizar grupos de viudas para tejer a cambio de maíz al inicio, y luego para vender sus productos, lo cual le permitió mejorar sus condiciones de vida.

> Los tejidos que hice fue lo que me ayudó. Doce años estuve tejiendo con las monjas. Allí trabajé, y con el dinero que estuve ganando, pude tener luz y agua. Hay personas que le decían que por qué no aprovecha su dinero para ella, lo que ella está haciendo a saber si sus hijos lo van a aprovechar y reconocer ellos después... (CH4- 220206)

Las condiciones de pobreza eran mucho más agudas en el Valle del Polochic donde los tejidos no se comercializaban tan fácilmente. Los ingresos generados por la venta de los mismos sólo bastaban para comprar sal y azúcar, pero les permitió salir adelante.

> Yo logré salir adelante participando en reuniones. Primero llegaron las personas de El Estor que trabajan en Centro Claret. Nos reunieron a todas las mujeres viudas y nos dijeron que si nosotras queremos aprender bordar huipiles, hacer moral y crochet... y entramos en ese grupo a aprender. Es lo primero que nos reunió a nosotras las mujeres viudas, y así logramos salir adelante. (AV07-170506).

El apoyo de CONAVIGUA se concretó en particular en entrega de láminas para las casas de las viudas. "Después llegó CONAVIGUA, y nos reunió otra vez a las mujeres viudas, y nos salió un proyecto de laminas." (AV7-170506)

Lo que más destaca en la vida de la mayoría de las sujetas de investigación es la creación de nuevos espacios afectivos y de seguridad con otras mujeres que habían vivido lo mismo para poder sobrevivir, frente a una comunidad hostil, una estigmatización feroz y los acosos sexuales de los hombres. Reconociéndose entre mujeres por estar compartiendo la misma situación de abandono, de rechazo y de pobreza extrema, tejieron relaciones de apoyo mutuo entre ellas.

Así, las viudas q'eqchi'es que vivieron la misma situación de esclavitud sexual en el destacamento militar desarrollaron fuertes lazos solidarios entre ellas que las fortalecieron por mucho tiempo. Compartieron la misma experiencia, comprendieron lo que sentía la otra y crearon una relación de cuidado mutuo. Este es el caso también de las viudas en Chimaltenango, que se asociaron en una cooperativa de tejedoras y mientras tejen amplían sus vínculos afectivos.

Doña Carolina se reunió con las viudas de su comunidad y buscaron apoyo para sobrevivir. Primero se organizaron a través del apoyo de la iglesia

que les daba hilo para tejer. Esta organización permitió que permanecieran juntas, actualmente trabajan sembrando arbolitos y continúan juntas. Todas sufrieron, hay quienes se quedaron con cinco, seis o siete hijos. Por eso decimos nosotras, yo estuve al frente de ellas, lloraban las mujeres. Busqué ayuda para ellas. Hicimos tejidos y otros trabajos, y así conseguimos la comida para nuestros hijos; así sobrevivimos. (CH4-190606)

> Ustedes han visto que tengo una tiendecita, así como dije, trabajé tejiendo y ahora tenemos otro trabajo....Las mujeres me dijeron que como yo siempre salgo, que les busque una institución, les dije -está bien-. Como he ido a muchos cursos, en eso un señor ladino me dijo que si quiero un préstamo de dinero. Damos préstamos, les conté a las demás, nos juntamos como sesenta y me dijeron que lo recibamos, así fue como sacamos ochenta mil. Con ese dinero hicimos nuestra siembra, haciendo pilones y cuando lo vendimos, los dimos a dos quetzales con cincuenta centavos cada uno. Con eso hicimos dinero, luego lo repartimos y nos tocó a cada una tres mil. Devolvimos ese dinero sin intereses, y ahora todos los años vendemos arbolitos (E4-CH-220206).

Las mujeres de Huehuetenango que se fueron al refugio, encontraron este apoyo en la organización Mamá Maquín. La participación allí ha facilitado que se valoricen, reconozcan su capacidad de trabajo y ejerzan sus derechos.

> Hasta después me integré a la organización de Mamá Maquín. Trabajé seis años para la organización de Mamá Maquín. Hasta allí aprendí que tenemos derechos, hasta allí desperté. Era como que sólo nos dejábamos, sólo nos dábamos cuenta que nos maltratan. Como teníamos miedo, como somos mujeres, pensábamos que no teníamos derecho. Pero ahora, hasta que Mamá Maquín me enseñó, me dio a conocer que nosotras las mujeres debemos de saber, de conocer nuestros derechos, hasta allí, me enteré de esto. Gracias a la organización de Mamá Maquín me instruyó para saber muchas cosas, porque era como una persona dormida, inconsciente. (GM-HU-240406)

Capítulo X
Las marcas en la vida, el cuerpo y corazón de las mujeres mayas

> *Ya no se siente la vida de uno si va a vivir o... no va a vivir, sabe..., sólo temblando. Desde eso que se quedó el miedo, porque sólo se oye que se vinieron y se siente uno como que se parte esta parte de aquí, como que se abre el corazón de uno... y uno ya no tiene el corazón. (GM-CH- 270906)*

Cada mujer, responde de manera diferente a los acontecimientos dolorosos que experimenta durante su vida. Generalmente depende de las experiencias y afectos recibidos durante su niñez, los apoyos con los que ha contado, la forma de interpretar el mundo y los recursos que utiliza. Sin embargo, en los efectos de la violación se puede ver rasgos comunes en las mujeres que participaron en la investigación. A continuación se presentan algunas de las consecuencias individuales.

En los estudios sobre consecuencias de la violencia, las violaciones sexuales son consideradas como las que tienen un mayor impacto psicológico (60 % de las mujeres con síntomas o secuelas importantes). Probablemente ello tenga que ver con que la violación es un ataque a la dignidad y tiene consecuencias muy negativas, como la pérdida del sentido de seguridad, las dificultades de relación con los otros y su propio cuerpo. Existe abundante referencia para sostener que, en algunos casos, la violación sexual puede tener efectos devastadores en la vida de las víctimas, así como graves consecuencias familiares y sociales[7] (Noguerol, 2005). A esto se le agregan los síntomas físicos como dolores crónicos generales, problemas gastrointestinales, dolor

7. A esto se agrega que la violación sexual en las guerras está considerada como la más alta expresión simbólica de humillación para las tropas adversarias.

durante la relación sexual, nauseas, sensación de ahogo, así como la aparición de tics (Zepeda, 2007)

A.
La ruptura en la subjetividad

> *Sí, a veces pienso y digo -mejor me hubiera muerto, ¿por qué estoy viva? Estoy sufriendo. Cuando me duermo por la noche sueño y tengo buenos sueños. Salgo de la cama y me siento debajo de un árbol y digo –parezco loca-, Dios sabe cuándo me va a llamar. (CH4-220206)*

"Todo ataque al cuerpo es un ataque a la identidad, y el daño deja sus marcas en la subjetividad" (Susana Velásquez, 2004: 90). La violación sexual supone una ruptura en la propia existencia, en la continuidad de la vida. Marcó un antes y un después. Fueron despojadas del lugar social que ocupaban, tanto porque la comunidad ya no las reconoció como sujetas y porque ellas mismas no pudieron reconocerse como merecedoras de un espacio social. Todos sus proyectos de vida anhelados fueron arrebatados por la violación. Nunca más podrán corresponder al ideal de madresposa alrededor del que se habían construido. La culpa se instaló en la subjetividad de las mujeres, se reforzó, resonó y se incrementó en la respuesta del grupo.

Todos los relatos evidencian esta ruptura. Desde este momento brutal, se sienten "enfermas" se quedaron "asustadas" y entró la tristeza en su vida. Una sobreviviente lo pone en estos términos: "¿Acaso por eso yo nunca voy a poder ser feliz con un hombre? (...) Por todo lo que pasó, a veces culpo a que yo esté así. (...) ¡Qué vida más desgraciada la que me ha tocado!"(6/CA/H). Jesusa lamenta que la haya pasado eso, porque le fregaron su vida: "Yo quería que no me hubiesen pasado estas cosas. Cuando me pasó eso, todos los días estoy llorando por la tristeza". (E19-HU-2004)

El evento traumático puede ser definido a partir de las características siguientes:

1. Es inesperado, interrumpe un proceso normal y habitual, mina el sentimiento de confianza.
2. Contiene rasgos novedosos no interpretables según los parámetros que ofrece la cultura.
3. Amenaza la integridad física propia o de otros significativos y distorsiona o destruye el hábitat cotidiano (Benyakar 2003:36)

Para las mujeres la confianza en el otro fue trastocada en un proceso de destrucción de la raíz de los lazos que dan sentido a la relación entre humanos y permite proyectarse a futuro en un nosotros (ver en el otro una

parte de mí misma). Hasta la fecha las preguntas regresan constantemente a su mente. ¿Por qué a mí? ¿Ellos no eran humanos? Nos trataron como animales ¿No había quien por mí? A partir de la violación algo cambió en ellas, marcando un antes y un después.

Este quiebre fue explicado por Faudez al analizar la tortura: la relación torturador-torturado, el hecho de que este último acepte que aquellos individuos, iguales a él por su apariencia, sean sus semejantes, implica aceptar la deshumanización (en Riquelme, 1990: 88).

La deshumanización se desarrolla a lo largo del proceso siguiente:

a) al principio, el torturado se percibe a sí mismo y al torturador como "seres humanos";
b) El torturador lleva al torturado a la indeterminación de su humanidad, al tratarlo como animal o cosa, lo cual subyace del discurso de las mujeres cuando relatan los hechos de la violación sexual. Todas relatan que parecían "animales entre las manos de los militares". Las mujeres q'eqch'ies sintieron que las trataban como "gallinas" en el destacamento militar; Doña Dorotea se indigna: "¡yo les dije que no es justo que me violen varias veces porque yo no soy animal!" (AV7-170506)
c) el torturado defiende su integridad como humano adscribiendo al torturador una calidad no humana sino de "bestia o máquina", o lo exculpa catalogándolo de psicópata o loco. Muchas de las explicaciones de las mujeres en torno a por qué las violaron giran alrededor de que los soldados eran "drogadictos" o "marigüaneros" para poder entender su conducta. Una sobreviviente kaqchikel cuenta: "no entienden si hacen lo bueno o lo malo. Peor sí estaban drogados, porque se encontraron en varios lugares frascos de droga así. Por eso, ellos no entiendo qué es lo que hacen" (GA-CH-120606).
d) Sin embargo, los gestos humanos del torturador en la técnica del bueno, o en las pausas de la tortura, devuelven a la víctima al conflicto de igualdad: ambos son, a fin de cuentas, semejantes. Al final, muchas de las sobrevivientes siguen teniendo la duda si los soldados que las violaron eran humanos o no, si realmente quisieron cometer estas atrocidades contra ellas o no, o si fue "la ley que los mandó".
e) Este conflicto les lleva a pensar que o ambos no son humanos o el torturador es no humano o la humanidad es algo valórico y esencialmente indeterminado e impredecible. Algunas mujeres torturadas sexualmente no superan la contradicción y se debaten por años en un suplicio que les corroe el espíritu. ...son los diablos que vinieron a terminar, no hemos entendido muy bien por qué vino la guerra, será maldad de dios o será maldad del diablo que vino a..., o la ley mandó de que nosotros fuéramos masacrados y que fuéramos violadas nosotras (GM-AV-090805)

En una investigación realizada por CODEPU[8] explican que muchas personas no resuelven la contradicción que la tortura genera respecto de quién es ser humano y quién no: "si no consigue optar por alguna explicación que sienta convincente, está destinado a vivir el profundo conflicto de perder la espontánea certeza de ser él mismo persona humana, tormento psíquico que ha corroído la vida de muchos compatriotas por largos años". (CODEPU, www.nuncamas.org/investig/investig.htm).

Las vivencias evidencian que este quiebre funciona de la misma manera en caso de tortura sexual, con la diferencia de que las mujeres saben que fueron violadas por el único hecho de ser mujeres y no por su ideología política o su deseo de luchar contra el orden establecido, es decir por su condición y no por una postura política. Eso tiene efectos específicos en cuanto a la sensación de vulnerabilidad absoluta después de la violación sexual, al miedo profundo a que pueda volver a pasar en cualquier momento y a sus relaciones de desconfianza con los hombres, por ser identificados como agresores.

Las comunidades durante la guerra vivieron la muerte violenta de personas amadas. La destrucción de todos los elementos materiales de la cultura así como el entorno inmediato (cultivos, bosques, huertos) y las pertenencias familiares y comunitarias (ropa, vivienda, herramientas, animales, etc.) En el ámbito familiar las mujeres evalúan la muerte y desaparición de su esposo como la fragmentación de su proyecto de vida. Se refieren a la vida familiar con recuerdos en la cual complementaban la vida con el esposo, tenían un reconocimiento social, deseaban que sus hijos fueran buenos trabajadores.

> Ocho, me quedé con ocho hijos y los pude crecer. Ya están grandes pero me costó mucho de crecerlos. No tuvimos comida, no tuvimos alimento para.... Nos quemaron las casas, nos quedamos sin ropa, todos mis animales se quedaron... entonces ya no los encontramos y no volvimos en ese lugar. Me cuesta mucho, es doloroso decir. (GM-AV-130905)

En un ambiente generalizado de violencia, la pérdida de su esposo constituyó una de las agresiones mas significativas que destruyó la conformación familiar, cambió la forma de subsistencia y desorganizó los vínculos sociales que se tenían.

Para las psiquiatras Kordon y Edelman "los sujetos requieren de la pertenencia a sus grupos sociales y de las instituciones para mantener la vivencia de la continuidad de sí mismos. Con la destrucción de los elementos culturales -materiales y espirituales-, también se destruyen los códigos de referencia que vinculan al individuo con su grupo social, en este caso con fuertes componentes de identidad étnica" (1995: 43). Agregan que cuando se producen situaciones de ruptura con los referentes socioculturales, "la

8. Corporación de Promoción de los Derechos del Pueblo.

herencia cultural ya no está en condiciones de asegurar el sentimiento de continuidad de la existencia" (1995: 43)

Desde otra perspectiva, las matanzas colectivas e indiscrimimadas, además del exterminio físico de la población, perseguían la desestructuración de aspectos más profundos y vitales, como la estructura comunitaria, los elementos de unidad étnica, los valores culturales la identidad, así como el proyecto vital individual y social. (CIIDH, GAM, 1996: 39)

Afectó todos los planos en los que las personas se desenvuelven. Se desestructuraron las formas de relación social, no se encontró una respuesta efectiva para parar la agresión y se implantó el miedo. En este contexto, los sobrevivientes "no encontraron parámetros culturales para interpretar la realidad". Sin embargo, sí encontraron mecanismos para protegerse mutuamente, apoyarse y de este modo sobrevivir.

En general el problema de las agresiones sexuales es mucho más profundo de lo que se piensa. Según estudios en los países occidentales, a lo largo de su vida, una de cada cuatro mujeres sufre algún tipo de ataque sexual que puede terminar en violación (Hercovich, 1997). A diferencia de las torturas o de las masacres, la violación sexual en las comunidades estudiadas ya contenía rasgos interpretables según los parámetros que ofrece la cultura. Las comunidades y familias conocían esta forma de violencia antes del conflicto armado y la respuesta general a esta agresión era la estigmatización, la culpabilización y el silencio; silencio que reproduce la degradación en la víctima.

La construcción de la sexualidad se hace en soledad, es íntima.[9] Sin embargo, a la vez, la sociedad exige la aplicación de valores, roles y normas alrededor de la misma.

> ...ni una vez no nos contó nada. A los trece años que menstrué, no sabía qué hacer. Todo mi corte se manchaba y ¿qué hago?, y como mi corte solo era una telita y no podía decir, no podía contar...Y mi mamá no me decía y cuando le pregunté sólo me dijo es una filtración. Y de repente, quedás embarazada y por eso hay que pensar primero. (CH12-70306)

Por lo tanto, la sociedad exige disociar el ámbito público del privado. Durante la agresión a las mujeres, ya no fue posible efectuar este mandato, debido a que la tortura sexual fue pública, no solamente porque se realizó frente a personas de la comunidad, sino porque los vecinos se enteraron de lo que ocurría en el destacamento militar o lo que ocurría con las viudas en sus casas.

La humillación pública expuso a las comunidades a la vergüenza y culpa de no poder hacer nada frente a esta agresión. Pero se utilizaron los mismos mecanismos de inversión de la responsabilidad hacia la víctima que

9. Por ejemplo a las niñas no se les permite preguntar por su sexualidad, la niña interioriza el silencio es la prohibición erótica en lugar del placer.

se han utilizado históricamente. Esta inversión de culpa ha sido bastante perversa. ¿En qué momento y bajo qué mecanismos la tortura, el terror, y la agresión extrema se transforman en un acto de placer y seducción? ¿En qué momento el poder absoluto del Estado a través del ejército se transforma un una acción obscena de placer individual?

Las comunidades utilizaron los mismos mecanismos para condenar a las mujeres. "Ellas se lo buscaron, ellas lo quisieron o ellas se dejaron"; sin embargo, estas interpretaciones no corresponden a lo que sintieron. Ellas estaban allí, presenciaron la brutalidad contra su propio cuerpo y contra todos sus valores y resistencias, lo vivieron en carne propia y saben que no lo consintieron, que fue una tortura de la cual no pudieron escapar. Sin embargo, no encuentran cómo nombrarlo, no existen canales de comunicación desde el sufrimiento de una hacia la sordera social. Éste posiblemente es el núcleo del trauma vivido. ¿Cómo elaborar el dolor desde lo no nombrable, lo no escuchable?

El secreto mas fuerte se centra en no nombrarlo; lo no nombrable se transforma en no pensable y en no sentible. Seifert afirma que lo no nombrado, silenciado o susurrado extingue la subjetividad y mina la historia personal de las mujeres, deja la posibilidad a que sean los hombres quienes nombren y de esta manera estructuren la historia. Al negarlo, desaparece de la memoria cultural (Seifert: 1995). Agrega Hercovich que se hable o no, el silencio existe de la boca para afuera, la cabeza de quien calla es una fábrica de bullicios. Aquietarlos exige trabajo y palabras. Hacer como que si nada hubiera pasado, obliga a domar la expresión y a anestesiar el cuerpo "no se debe olvidar que se necesita olvidar" (1997: 163).

Para recuperar su subjetividad arrasada por la violación sexual, las mujeres tienen que resignificar el hecho traumático. Resignificar implica, nombrar desde sus propias experiencias y desde las emociones y significados asociados a lo que vivieron.

Como lo subraya Guntin, "re-significar implica encontrar lenguaje para conceptuar lo propio, que hasta ahora, estaba nominado, o mejor, innominado por el Otro" (citado en Susana Velásquez, 2004: 92).

Para hablar necesita quién la escuche, necesita hablar del horror pero sin horrorizar al interlocutor, hablar sobre la incomprensión de los hechos buscando constatar que efectivamente pasaron y organizarlos de alguna manera en su ser (Paz, Ponencia, 2007).

B.
Cuerpos marcados

Y así me hicieron, estuve quince días de hemorragia, escurriendo, escurriendo, cuesta que se me quitó. Cuando me violaron, son tres, me taparon la boca para no gritar y embrocada me tuvieron en el suelo. Y mis hijos, no me acuerdo...se me quedó todo retronado. Me golpearon con la culata del arma, mi pie, lo que te dije mi pie derecho quedó lastimado, ese es el que está herido. (CH-12-070307)

1. La invasión del cuerpo

En una violación el cuerpo es invadido de dolor, está lastimado. Generalmente, se pierden las funciones básicas, ya no se reconocen dentro de su propio cuerpo, se pierde el control. En este contexto, las opciones, decisiones o deseos no cuentan para el victimario, ya que el propósito de la violación es precisamente demostrar desprecio hacia la autonomía y la dignidad de la víctima. De este modo, se destruye la creencia que uno puede llegar a ser persona en relación con otros (Hercovich, 2007).

La mayoría de mujeres que participan en el proceso del Consorcio expresan que cuando fueron violadas no ofrecieron resistencia, fueron incapaces de defenderse, se quedaron paralizadas por el miedo,

> Porque ya estaban en sus manos. Esta parálisis se explica en función de que la conmoción que sufren al enfrentar el acto real de una violación es tal que anula todas las posibilidades y vías de escape... la posibilidad de sobrevivencia estaría en disociar la mente del cuerpo; la única forma de afrontar el hecho es estar totalmente sometida a la voluntad del otro. (Aresti, 2003: 39)

> Después me encontró (la mamá). Ellos, ya no están ahí, ya no están ahí... ¿Qué pasó aquí? decía mi mamá. Saber mamá, sólo vinieron, saber... yo no sentí, le dije yo. Porque yo estaba torteando, yo aquí aparecí, le dije. Temblaba de miedo y mi mamá me preguntaba -¿qué te hicieron?- pues absolutamente yo no sentí nada, le dije. Pero ya después de la media hora que yo estaba ahí, yo sólo temblaba, sólo (GA-CH-120606)

2. "Me sentía sucia"

Después de la tortura sexual las mujeres quedaron con sentimientos de suciedad. Doña María dice que se sentía sucia, asquerosa y que envejeció. La relación de las mujeres con su cuerpo se altera. Por medio del cuerpo es que fueron lastimadas. Es en el cuerpo en donde se centra el conflicto. Allí

se despliegan todos los mandatos sociales y normas que fueron incumplidas. El pecado está centrado en el cuerpo y es el que guarda la memoria.

> Yo me sentía sucia, mal, asquerosa con dolencias....es una pena y me enfermé y me puse vieja rápido, hasta tomé por sentimientos... (CH12-070306)

> Como cuando eso me sucedió, me bañé, me eché crema. Hice un montón de cosas y tuve miedo a que mi cuerpo se quedé infectado. Tuve miedo a que estuviera infectado, me bañé y me curé con plantas. Hice un montón de cosas, y gracias a dios no hubo nada...pues sólo en mi matriz, porque hice mucha fuerza y fui golpeada cuando me botaron, porque yo no quise, me defendí. (HU11-070307)

> Yo siento cuando me baño me echo cloro. Pero siento que ahí está que no es mi ovario el que esta dañado, si no que hay algo que está quemado. Por eso yo siento húmedo, por eso le digo que es una especie de flujo. Lo que ella siente es que cuando se le viene ese flujo ella piensa que es consecuencia de la violación. (CH1-140306)

3. "Desde que pasó eso nos quedamos enfermas"

> *Cuando me viene el dolor, creo que es el tendón que tengo dañado, me da calambre en la cintura y me llega al corazón... me duele, cuando camino me da un golpe duro en mi pie (CH12-190606)*

Todas las mujeres hablaron sobre malestares físicos relacionados con la violación sexual. Expresaron que tienen enfermedades desde entonces por el sufrimiento y eso les da mucho pesar. Relacionan el malestar físico con el dolor de corazón. La mayoría habla de ardor en la boca del estómago, que podría ser una gastritis crónica por el estrés vivido desde la guerra. La aparición de los malestares ha sido relacionada con el sufrimiento por la pérdida del esposo, por haber tenido que mantener solas a sus hijos y por la violación sexual. Estos malestares se expresan como dolor de cabeza, en la espalda y vientre, flujo constante, falta de apetito, sensación de desmayo, temblor en piernas y fuerte dolor en el estómago. Pero también hablan de la enfermedad de nervios, "le atacan los nervios" "quedó con los nervios" o "padecen de nervios"

> Lo que nos da fuerza, si, si uno... tiene salud, así sin enfermedad, porque, la situación que tenemos nosotras, todo el cuerpo está dañado... tiene... diferentes dolores, pensamientos. Quisiera uno que fuera una cosa que se toma, que se quede tranquila, ¡no! Porque el cuerpo... se ha quedado dañado y el pensamiento se ha quedado dañado. (GM-CH-090306)

Doña Carolina tuvo que enfrentar el embarazo no deseado después de la violación. Decidió nunca juntarse con otro hombre y no relacionarse con hombres en general. Empezó a engordar tanto que actualmente tiene problemas cardiovasculares por el peso.

> Como dije, me violaron y por eso no estoy muy sana. Hace dos años por poco y me muero. Me siento hinchada, yo no era así antes, no era gorda. Cuando hago algún trabajo siento pesadas mis manos, mis pies. Como que no tuviera fuerzas y por eso me pongo inyecciones. .... Los médicos me dicen que es enfermedad, lo que no me dicen qué enfermedad es, ni me dan medicinas. Ahora peso 230 libras, ¿qué pudiera hacer para bajar de peso? (CH4-220206)

Así mismo, Jesusa se queja de fuertes dolores de cabeza y en el estómago. Dice que se le pone duro el cuello y le cuesta mucho levantarse de la cama. Lo que más le molesta es que siente que sus piernas se levantan y luego caen con fuerza como si alguien las dejara caer. Jesusa fue violada a los catorce años por soldados frente a la comunidad. Ella recuerda que la arrastraron fuera de la casa halándole el pelo. Perdió el conocimiento en ese momento y no recuerda nada más.

> Más así, cuando me sacaron de la casa donde estaba, con mi pelo lo tienen agarrado. Yo no me acuerdo cómo me sacaron de ahí porque ya por el miedo que ya no me acuerdo. Cuando estaban adentro, estaban viendo los soldados, estaban buscando así quién sacar y me sacaron aquí halando del pelo. Pero yo no sentí si me arrastraban o qué, ya no sentí nada, como muerta estaba por el miedo. Pero sí me empujaron, me caí. (HU19-010104)

> Desde que empezó se levanta mi pie, me levanta, cae así. No lo veo. Más lo siento que se levanta y se cae. Así siento que me resbalan. (E19-HU-010104)

Muchas personas al atravesar situaciones tan extremas como la tortura sexual, han utilizado el mecanismo de disociación para lograr sobrevivirla. La tortura que sufrió Jesusa está cargada de todos los elementos traumáticos. La disociación en este sentido le permitió sobrevivir. La disociación es un mecanismo psicológico defensivo contra la angustia, implementado por la persona, que consiste en dejar fuera de la conciencia un área significativa de su experiencia. Bettelheim (1980) afirma que:

> La disociación permite soportar experiencias espantosas y degradantes si el sujeto logra internalizar que ellas me suceden a mí como objeto y no como sujeto. Aparece como un esfuerzo de sobrevivir y, al mismo tiempo, por conservarse, inmodificado en cuanto a los elementos esenciales de la propia identidad, forman parte los sentimientos de irrealidad, estas experiencias desencadenan cambios profundos en la personalidad. (Citado en Lira; Weinstein, 2000: 360)

Fue sometida a un estrés agudo que desbordó las capacidades para registrar información lo que la llevó a protegerse impidiendo el acceso a nuevas sanciones. Sin embargo, el cuerpo sí lo registró. La memoria del dolor quedó grabada en el cuerpo y la revive constantemente.

C.
El silencio o cargar con un secreto demasiado pesado

1. La priorización del dolor

A lo largo del proceso desarrollado por el Consorcio, las mujeres han narrado múltiples agresiones sufridas durante el conflicto armado, el haber presenciado la tortura y asesinato de sus compañeros, las masacres realizadas en sus comunidades, la muerte de sus hijos por falta de alimentos y medicinas durante el desplazamiento, la imposibilidad de enterrar a sus seres queridos. Estas narraciones han estado acompañadas de un profundo sentimiento de tristeza y sufrimiento. De denuncia de la injusticia vivida por los otros.

De manera contraria, la narración de la violación sexual ha sido acompañada de silencio. Generalmente lo expresan diciendo: "entraron conmigo", "me registraron" "pasaron sobre mí", me agarraron a la fuerza", "nos violaron a nuestra vida", "me empezaron a asustar", "cuando me hicieron eso", "cuando me hicieron lo malo". Este silencio se ha reforzado dentro de las familias y en las comunidades, en donde el secreto más fuerte se centra en no nombrarlo. Para eso encontraron nuevas palabras.

Cuando iniciamos el proceso, hasta que nosotras no hablamos directamente de la violación, ellas no lo mencionaron. Cuando se sintieron seguras y confiaron, por fin pudieron expresar y hablaron de sus experiencias. Las mujeres narraron primero lo sucedido con sus familiares, la tortura, desaparición y asesinatos, las masacres las pérdidas materiales y por último hablaron de lo que les paso a ellas. ¿Será que dentro del rol de ser madres y esposas priorizaron el dolor de los otros invisibilizado el propio? ¿Será porque la tortura y las mascares no son atrocidades que pasan comúnmente en tiempo de paz, y por lo tanto la incomprensión era mayor frente a lo sucedido, a diferencia de la violación sexual que ya conocían?

En cambio, el grupo de contraste que se realizó con hombres líderes comunitarios, pertenecientes a la Asociación de Víctimas de Guerra (AVIDESMI), puso de manifiesto que para ellos era difícil centrarse únicamente sobre la violación sexual sufrida por las mujeres. Volvían a lo genérico, a lo que "todos sufrieron durante la guerra", y relataban también las torturas y persecuciones vividos por ellos.

> Eso es el sufrimiento que vimos en la comunidad. No solo las mujeres lo sufrieron sino que lo sufrimos todos los que vivimos en la comunidad... por eso yo pienso que ya no vuelve a pasar lo mismo que pasó antes, ya no queremos ver otra vez la guerra. Es cierto lo que están diciendo los compañeros, porque yo soy huérfano porque primero mataron a mi papá. (GF-H-260407).

Cuando se les preguntó ¿por qué no se había denunciado las violaciones sexuales como se denunció la tortura, masacres y desaparición forzada? expresaron que fue porque las mujeres no hablaron de eso, como si fuera un crimen privado o afectara la intimidad, no un problema comunitario o una violación a los derechos humanos como las otras: "Es que las mujeres tienen miedo de hablar...no sé por qué...quizás porque se sienten culpables... no sé. Además antes no había organizaciones de mujeres".

Beristain (2006) afirma que:

> En el caso de las culturas indígenas, el "trauma" no es visto como una forma de herida psicológica individual, sino que daña el sentido de relaciones de la persona. Lo que es dañado es la relación consigo mismo, con la comunidad y con el universo (Mental Health Handbook, 1993). Y esto genera desafíos desde el punto de vista de la recuperación o reparación, puesto que son estas relaciones las que hay que restablecer mediante acciones específicas, ritos, ceremonias en el medio comunitario o familiar.

Sin embargo, pareciera ser que para la violación sexual no hay rituales de sanación ni conmemoraciones ni monumentos; no hay memoria ni historia. Solamente silencio. Así, las mujeres no pudieron expresar su dolor. Hablaron del sufrimiento de otros, lloraron por el sufrimiento de otros. El dolor propio fue invisible para todos. Pero no lo fue para ellas mismas. El propio sufrimiento estuvo presente dentro de ellas por 25 años como un profundo dolor en su corazón. "Me duele mucho el corazón". Cargaron con este secreto dentro de ellas, un secreto que, todas dicen, "nunca se les va a olvidar". Ellas expresan que ese sufrimiento quedó instalado en su corazón. Cuando recuerdo lo más triste que viví, ahí me duele mucho. No puedo decir que se va salir. Lo tengo aquí guardado en mi corazón y en mi mente, y cuando lo recuerdo otra vez, ahí me duele de nuevo (AV7-060906)

Todas lo dicen que aún persiste en su cabeza, en sus sueños. En soledad en sus casas lo sacan solas, y físicamente el corazón es donde ellas ubican su dolor.

> Y eso nunca se borra de la mente aunque intentas dormir, estás en caminos, estás comprando, estamos viendo a veces todo allí hasta que uno se puede dormir. Pero desde que se despierta uno, ya está adentro de la cabeza, porque miraron la cara de uno o lo dijeron una cosa a uno....qué, esa cosa nunca se olvida. (GM-CH-270906).

2. Doña Julia: un caso de silencio

Doña Julia cuenta que en su comunidad apoyaban a la guerrilla: les daban de comer, "sólo apoyamos, damos comida, como el responsable dice que juntamos dinero y tortillas, huevos, va ir ellos a dejar a ellos donde se comen". Ese día los guerrilleros llegaron a su comunidad a dar una plática a la que su esposo asistió. Ella se quedó en su casa trabajando con su hijito recién nacido, cuando entraron dos hombres de la guerrilla. Ambos la violaron. La situación de Doña Julia se tornó muy complicada y el silencio es profundo debido a que los victimarios, en este caso, eran "compañeros". Ella quedó atrapada entre la rabia, la complicidad y el miedo a que se repitiera. Nunca le contó a su esposo porque sabía que la mataría. Doña Julia rezó mucho a dios, poco tiempo después el violador fue asesinado y ella cree que fue justo que muriera, por lo que ella había vivido.

3. Callar para sobrevivir

Todas las mujeres han hablado de profundos silencios y secretos que han llevado por años. El silencio primero, porque no había quién quisiera escucharlas, alguien que no participara, aunque fuera con una mirada, de los reproches que han tenido que enfrentar. "Con nadie lo podía decir. Sólo yo lo sentía. Lo sentía yo solita porque a nadie lo voy a decir" (GM-HU-CH-240406).

Muchas decidieron callar como estrategia para mantenerse vivas y posiblemente para mantener el control sobre su vida y evitar la indefensión. Por el terror a que las golpeen, a que las abandonen y a que las maten, todas las mujeres casadas que participaron en la investigación, optaron por guardar silencio.

> Ahora que tengo mi delito, él me va a mandar a la mierda... ¿y dónde voy a ir si no tengo sitio? Cuando se embola me dice que él se va a buscar otra porque soy una machorra... dice que ahora voy a ver porque no estoy con vos. Si hay que decir, digamos, pero sólo poquito. (GF-HU-121007)

El silencio también fue parte de un pacto implícito y explícito de vecinos lleno de complicidad, que las obligó a callar, debido a que muchos victimarios aún viven en la comunidad:

> La comunidad no quiere que esté descubierto eso porque ese fue un problema serio. Si pues... entonces por eso fue que se fue silencio.- Si las violaron, que se queden calladas porque son vecinos los que te violaron y van a oír y de noche te van a sacar-. Y por eso es que se quedó en silencio. (GM-K-280806)

Las mujeres también callaron para evitar más maltratos de sus vecinas expresados muchas veces en chismes, pero otras veces llegaban hasta la

violencia física. "... no pueden contar allí, dice, porque si van a contar aquí, tal vez lo van hacer chismes aquí - dice, chismosa la gente, lo dicen:" (GM-Q-210206)

> Mi papá preguntó ¿qué hacemos? ¿Lo vamos a decir a los demás compañeros? y mi mamá dijo que no, mejor sólo nosotros lo llegamos a saber. (...) Porque si decimos nuestra pena por ahí, muchos van a hablar y van a decir un montón de cosas. Mejor no, dijo. (GA-CH-120606)

Este silencio ha sido parte de una estrategia para sobrevivir. Las mujeres han relatado miedo a que los esposos las agredan, las desprecien y hasta las maten si se enteran. Han decidido guardar el secreto de "su delito" y permanecer en silencio.

> Yo siento, no sé, por qué con mi difunto esposo que se murió hace años. Hace dos años, como que lo huelía (olía) que yo estoy sucia. Yo decía de repente, vaya mire pues, no le conté y me pega y peor si le voy a decir, me mata; y por eso mejor no le dije. ¿Tanta gente que lo violaron aquí y a usted no te violaron los soldados?, me dijo. No..., le dije, por la gracia de dios que no, le digo yo. Yo así le dije porque si no, ¡ay dios!, me va pegar o me va matar. ¡Cuánto somatón me dio! morete mi cintura, mi cadera, mis rodillas, me patió. Entonces yo por una parte gracias a dios que se murió, ya no está haciendo eso digo yo. (CH12-190606)

Durante mucho tiempo el único consuelo que tuvieron las mujeres fue hablar con dios, la única manera de sacar el dolor. "No pude decir a nadie. Sólo yo sé y Dios sabe" (CH12-030806). Bueno, lo que hice yo, empezar a rezar con Dios, pidiendo bendición con Dios, no le conté nada, solo orando estoy en Dios y solo orando, orando, orando, orando a Dios. (HU11-010606)

Muchas fueron a confesarse con un sacerdote, otras ponían candelas, otras hablaban con dios. Ellas explican que sintieron mucho apoyo y alivio de estos ritos, tanto para que las perdonara como para perdonarse a si mismas. "Lo que hago es orar con dios, para que dios me ayude, para que dios me perdone que así me pasó" (GA-CH-190606).

> Me pongo a pensar, ¡No! Por qué sé que tengo cosas adentro que no puede sacar. Cuando pienso mucho saco mi candela, voy a la iglesia o me voy al panteón porque no puedo decir nada. (GA-HU-180705).

El trauma por una violación sexual deja como efecto en las mujeres desconfianza en los hombres y en la humanidad. Sin embargo, dios es un ser supra humano, exterior. Las mujeres entonces encontraron con quién hablar y exteriorizar su dolor. Con dios expresaron su sufrimiento, los hechos y el sentimiento que les provocó. Si hablo me escucho, si me escucho de alguna manera incorporo la vivencia nuevamente a mi ser, con una conciencia de que el hecho pasó y que me pasó a mí como mujer. Las mujeres hablaron

con dios por veintidós años. ¿Será que entonces por veintidós años las mujeres fueron hablando, rezando, orando y también escuchándose como una manera de desahogarse, buscando a alguien que las escuchara y validara para poder perdonarse a si mismas?

4. ¿Silencio como estrategia de afrontamiento?

El silencio es una estrategia para sobrevivir, mantener lazos afectivos con sus compañeros y evitar el estigma y ser rechazadas por familia y comunidad. Esta estrategia pudo ser útil durante un tiempo, pero ¿qué sucede cuando una estrategia de afrontamiento se continúa utilizando cuando la amenaza ya no está presente? Hay que tener en cuenta que las estrategias de afrontamiento se utilizan para hacer frente a una situación de vida extrema, pueden posteriormente ya no ser útiles o producir daños en situaciones menos amenazantes.

> Estudios demuestran que el uso excesivo de híper vigilancia, uso de fantasías y descompromiso mental; que fueron imperativos durante la tortura, interfieren durante la vida normal cuando la persona vuelve a su medio familiar y social... pacientes que vivieron experiencias de prisión prolongada y tortura solicitaron apoyo psicológico debido a que entraron en crisis por los mismos mecanismos utilizados.[10] (Lindbom-Jakobson y Lindares, 2001, en Paz, 2004: 38)

Las mujeres continuaron callando. Debido a que la situación sigue siendo extrema; aún no han encontrado lugar o situación segura para cambiar el mecanismo de afrontamiento utilizado después de la tortura. Allí es donde se hizo un vacío, donde no hubo un espacio para nombrar.

D.
Un entrecruce de culpas: la historia de Doña Beatriz

La culpa tiene origen social. Surge mediante el aprendizaje de las normas, de lo que se debe o no hacer. Es necesario comprender que una es culpable porque en la ejecución del acto malo tiene conciencia de su posibilidad de decisión. Sin libertad de decisión, la culpa no debiera existir. Sin embargo, las mujeres la experimentan desde la violación, no han podido encontrar cómo enmendarla. La historia de Doña Beatriz es la ilustración de cómo en

10. Por ejemplo, la hipervigilancia fue necesaria para mantenerse alerta, huir o protegerse durante la guerra. Ahora puede evidenciarse a través de dificultades para mantener o conciliar el sueño, irritabilidad o ataques de ira, dificultades para concentrarse, respuestas exageradas de sobresalto.

la violación sexual, el hecho de no haber podido decir que no, deja un sentimiento de culpa profunda en la subjetividad de las mujeres, potenciada por todos los tabúes y cargas sociales que existen alrededor de la sexualidad femenina y que ellas han ido interiorizando desde su niñez. Según estas normas sociales, recae sobre las mujeres la responsabilidad de "cuidarse". En palabras de Lore Aresti, "al analizar el fenómeno de la violación, confrontamos también el problema de la culpa con la que se ha enseñado a las mujeres a vivir su sexualidad" (2003: 44).

Beatriz es una mujer de 62 años, católica. Ella cuenta que su madre le dio muchos consejos para cuidarse de los hombres y así escoger un buen marido para el matrimonio.

> No te rías con cualquier hombre. Si talvez vas a tener un tu marido, pero es hasta después, no cualquier hombre te anima o te habla. Para eso está el palo, está la boca para maltratar. Allí te cuidas por allá porque hay hombres mañosos. No quiero que te vas al oscuro, no quiero que hace picardías por allí... Toda manera el miedo, desde eso nos han metido el miedo digo yo, porque el riata que nos ofrecen, con el riata que le da a uno, uno le tiene miedo. (CH1-270706).

Se casó por la iglesia católica a los 24 años. Durante la guerra, el esposo huyó para protegerse del ejército y ella se quedó en su casa cuidando a sus hijos. Expresa que fue muy duro porque no podía huir debido a que tenía cuatro hijas y estaba embarazada. Fue a refugiarse a casa de su madre y allí llegó el ejército con pasamontañas, la violaron frente a su madre y sus hijas. Debido a la violación perdió su bebé con siete meses de embarazo y no pudo tener más hijos, lo enterró debajo del jocotal.[11] A partir de la guerra, recibe fuertes golpizas de su esposo, aunque ella nunca le contó que fue violada.

Doña Beatriz ha sido una mujer muy respetada en su comunidad fue líder desde los ochenta y ha sido electa para ocupar diversos cargos a nivel local. Participó en una organización que llevó luz eléctrica y agua a su comunidad y como directiva del COCODES (Consejo comunitario de desarrollo).

1. Cómo se manifiesta la culpa

Después de la violación se acercó a la iglesia y por mucho tiempo fue capitana, hasta la actualidad. "Mi servicio en ese año. Temprano a las cinco de la mañana ya me fui a traer mis flores, y el otro día a las cinco de la mañana me voy a cambiar flores y hago la limpieza en la iglesia, y por eso no me enfermé." (CH1-060307)

11. Árbol de jocotes

Aunque no le contó a nadie si fue a confesarse con el padre buscando "el perdón del pecado"...con el sacerdote, confesé. Pero me dijo que no es grave el pecado por que no es con tu voluntad, no, que es forzosamente. Yo ahí lo saque un poquito, pero eso, sólo yo lo sé" (CH1-060307). Como que arrancó un poquito el dolor, eso sentí yo. Y ya estuvo, lo baje un poquito, pero yo pienso. Porque como así es la religión de nosotros tengo que confesar yo pienso una cosas mala que lo pasé en ese día... es un pecado grave yo pienso por eso lo confesé (CH1-060307).

Cuando las personas no logran autoprotegerse de la agresión se desarrollan conflictos internos de competencia y capacidad que crean sentimientos de culpa e inferioridad. No importa cuánto la persona peleó ni lo valiente de sus reacciones: fueron insuficientes para protegerse; los sobrevivientes juzgan por su actuación. Estos pensamientos negativos se profundizan con los sentimientos de no haber podido respetar la regla de cuidado del cuerpo y fidelidad a su pareja, como fue educada desde niña, por lo que crea una sensación de complicidad con el agresor.

Varios autores han estudiado los efectos de la tortura sexual (Weinstein, Lira, Rojas en Agger, 1996: 151) La sensación de complicidad en el uso de la sexualidad parece ser parte:

> Intrínseca de la guerra psicológica, es la esencia misma del impacto traumático de la tortura sexual, ya que juega con una ambigüedad que lleva tanto elementos agresivos como libidinosos en una mezcla perturbadora de manera que internaliza sentimientos de culpa y vergüenza. Agrega que los efectos traumatizantes de este tipo de tortura sólo pueden ser sobrepasados por el quiebre moral y psicológico del detenido, que es forzado a colaborar con el aparato represivo.

Cuando se le preguntó, ¿por qué piensa que fue pecado? respondió:

> Ahí sólo Dios lo sabe eso, porque dice que uno si tiene esposo y se junta con otro hombre es un gran pecado. Desde patoja mi mamá me regaña, me dice que usted no tiene que arrimar con un hombre sin casamiento. Me dijo si queres casarte, cásate con un hombre. Eso, Dios lo ha dejado que tiene que ser así. Pero no así de fácil, ahora yo ya estoy casada para meter en esa cosa. Yo eso es la que no...una cosa pesada lo que he llevado, una carga pesada he llevado. Me enfermé pues, porque mucha enfermedad se quedó....por eso me ha quedado así todo el tiempo, porque cuando pasó yo no sentía nada, pero cuando se fueron me puse a pensar ¿qué me pasó? ¿Qué hice yo? y ¿Por qué me llegó esto? (CH1-060307)

Sería debido a que la madre la aconsejó de joven para que se casara y fuera fiel a su esposo y fuera buena esposa. La violación se produjo frente a su madre y es el discurso precisamente de la madre, que le dio cuando era una adolescente, que la acompaña reprochándose que no cumpliera con

esos mandatos. Ella cuenta que el dolor que le da su esposo, "ese dolor se soporta". Él que no se soporta es el peso en el pecho.

En ese sentido Castilla del Pino expresa que:

> Si bien la culpabilidad de un acto pide ser expiada, la culposidad de la persona no lo es. Puesto que he hecho algo malo, aunque me hayan perdonado, soy malo, y eso es insubsanable. Por otra parte, si estoy convencido ya de que soy malo... es obvio que en mí, existe siempre la posibilidad de volver a hacer cosas malas, De esta culposidad, que es un sentimiento brutal de desestima de sí mismo, apenas si cabe la redención. Ya no se trata de expiar la culpa, sino que debo hacer todo en función de la recuperación del ser bueno o más precisamente, de dejar de ser malo. (Castilla del Pino, 1969:172)

Ella cuenta que sufre hasta ahora por la violación sexual: Tolera el sufrimiento que le causa su esposo y lo prefiere al dolor por el recuerdo de lo que vivió, como una manera de castigarse y hacer que la culpa por lo sucedido no le pese tanto:

> Yo siento que más fácil el sufrimiento de regaños o desprecio que tiene uno. Más fácil ese que el sufrimiento que pasamos. Y él me maltrató o me despreció sólo un rato. Me golpea, yo me salgo adelante (huye de su casa) y otro día me entro. Pero ese dolor... el que yo tengo es el que yo más pesado que tengo. Pero eso ya ninguno me puede sacar -se le salen sus lágrimas- yo lo tengo sembrado hasta el día de hoy. A los hombres digo yo, los hombres no tienen medida, yo así pienso, que una mujer tiene medida sabe que si tiene marido, tiene marido. Y si uno aunque soy soltera, yo lo sé que me puedo cuidar. Y como yo llevo las cosas que no un hombre me hace para la fuerza ahí y puedo enfrentar también yo... y con mi esposo, yo sabia que él era mi esposo y nos enamoramos, pero no con otra gente.
>
> Solita yo me consuelo, solita, yo lloré y se acabó el sentir. Y si no lloro aquí se queda una chibola. Ni pasa para arriba ni pasa para abajo. Y cuando lloro, se salió. Al rato puedo hablar normal otra vez". (CH1-060307)

La culpa puede aparecer por diversos factores. En algunos casos, se refiere a la clarividencia retrospectiva, tal como se explica en el REMHI (ODHAG, 1998, Tomo 1: 37). El paso del tiempo, la distancia de la situación y sobre todo el haber visto las consecuencias negativas que provocó la misma pueden generar culpa *a posteriori*. La culpa crea muchas veces una ilusión de control sobre el pasado. El hecho de pensar en que si se hubiera actuado diferente la violación no hubiera ocurrido, brinda a la persona la posibilidad de pensar que podrá controlar el futuro, siempre que no actúe de la misma manera.

Las mujeres expresan que "se dejaron violar" para no perder la vida, como si lo hubieran negociado. Como si hubieran podido elegir en un contexto de masacres. Esta explicación, en la que ellas mismas se culpabilizan

de lo sucedido, pone de manifiesto la profunda sensación de complicidad que deja la tortura sexual en la subjetividad de las mujeres. Es el caso de una sobreviviente chuj de Huehuetenango, violada por el responsable de la guerrilla quien la amenazó con entregarla al ejército.

> El responsable, hasta el responsable fue él a pedir conmigo. También conmigo te tenés que dejar, porque si no vas a dejar yo le entrego a manos de los que tienen armas, dijeron ellos, dijeron ellos conmigo, en propio idioma me dice él. Bueno, digo yo, como no voy a aceptar, por que mi vida estoy salvando. (E22-HU- 010104)

De la misma manera doña Carlota del Valle del Polochic afirma: "yo no puedo decir que no porque los hombres tenían armas; no puedo decir que no porque tenía miedo que me maten" (AV4-140606). Se encuentra la misma respuesta en los grupos de mujeres kaqchikeles: "nosotras queríamos vivir, por eso es que nos dejamos" (GM-CH-270906).

Pero al final, posiblemente esta respuesta les da la seguridad de que pudieron tener algún control sobre sí mismas y sobre la situación. En este sentido, la culpabilización, "a pesar de lo que implica para la autoestima, produce cierta tranquilidad interna en la vida cotidiana" (Aresti, 2003: 41). Permite dar una explicación a su sufrimiento, en un contexto social que sólo nombra la violación desde la culpa de las mujeres, darle un sentido y así bajar el nivel de angustia provocada por el no poder dar una respuesta al ¿por qué me pasó?, aunque implique culpabilizarse de lo sucedido.

2. ¿Cómo funciona la culpa después de la violación?

La culpa refiere a una acción determinada mediante la cual se viola el principio rector, el hacer debido. Es, por tanto, una forma de praxis, pero de cualidad especial, en la cual se decide hacer lo que de antemano se estima como indebido o se hizo lo que retrospectivamente hay que considerar que fue indebido (Castilla del Pino, 1973: 47).

La norma es un imperativo de conducta que la persona asume como propio. Tiene connotaciones éticas o morales. El aprendizaje de muchas normas significativas se produce en edades muy tempranas, ocurre por mecanismos diversos, en ocasiones de manera directa de los padres o adultos significativos, pero otra son por los seres significativos (Pérez-Sales, 2004).

¿Cuales son las normas que las mujeres han asumido como propias y a las cuales faltaron durante la violación? Según Lagarde (2005: 273)

1. Desde pequeña se reconoce la procreación femenina como un deber ser y por su carácter natural es irrenunciable, debe de ser realizada.
2. La prohibición de tocar el propio cuerpo sólo por placer. Durante muchos años la niña sólo puede tocar su cuerpo para limpiarlo de

excrecencias, de mugre: la niña toca su cuerpo sólo para bañarlo y cambiarlo de vestido. La niña descubre por diferentes vías el erotismo de su cuerpo y debe olvidarlo. La mujer interioriza el silencio y la prohibición erótica en lugar del placer.

3. La joven debe mantenerse virgen en tanto no se case.
4. El hombre inicia a la esposa-madre en un acto pedagógico que es a la vez el inicio de su apropiación erótica. La apropiación erótica que él hace de ella corresponde con la entrega que ella hace de sí a él. A quien deberá serle fiel. "hasta que la muerte los separe".

Cabe señalar que los valores son, ante todo, valores de la comunidad, y en sentido más concreto, valores operativos de la relación interpersonal, determinantes de la relación con el otro o la otra, en cuanto que este otro/otra contribuye a la constitución de nuestra conciencia de si. Estamos en condiciones de ampliar el campo de la culpa en una conciencia que los demás (el otro/la otra) nos hacen tener, en la medida en que nuestra acción culpable recae de alguna manera sobre ellos. La presencia del otro/otra es constante; ni siquiera en la acción mala, aparentemente personal íntima (por ejemplo, un pensamiento pecaminoso para la persona creyente) deja de existir el otro. Ese otro ante el que uno(a) aparece como malo(a) es "el que todo lo ve" hasta en lo hondo del pensamiento, es para el creyente "Dios". El que lee nuestros pensamientos, es Dios (Castilla del Pino C. 1969:175).

Los valores son normas de las relaciones hechas objetivas.

> La inducción de los valores no se hace solo preceptualmente. Las más de las veces se llevan a cabo a expensas de la identificación. O sea, se aspira al ejercicio de acciones que sean en lo posible idénticas, por cuanto: a) la persona se hace así igual a aquel a quién admira y/o teme y/o ama; y b) porque la identificación me hace ser de aquel a quién admiro y/o temo y/o amo. La trasgresión de un valor lleva consigo la pérdida de la identificación con aquel o con aquellos con los que previamente estaba, la posibilidad de su castigo y la pérdida del afecto, es decir, de toda relación con ellos como tales objetos de mi realidad. (Castilla del Pino, 1973: 115)

En este sentido, Emma Chirix nos aporta que en la cultura maya:

> Se le otorga mayor importancia a imitar las actitudes de los mayores sin mayor explicación. Es común escuchar la siguiente frase: "tenés que ser como ellos", "ellos nos dan el ejemplo", "ellos nos transmiten los conocimientos", pero la explicación de las cosas ha sido dosificada, se ha venido transmitiendo sobre la base del castigo: "si no lo hacen, algo les puede pasar... (Chirix, 2003: 114)

> En la mayoría de familias mayas se mantienen ideas conservadoras acerca de la sexualidad; es un tema silenciado que tan sólo se puede hablar con las amigas a escondidas. Las creencias y valores conservadores están sustentados en parámetros biológico-religiosos. Se cree que los hombres y las mujeres

> deben casarse a temprana edad y dar los hijos que dios manda, se percibe el matrimonio como un fin, como una ley natural y no como una opción, a la sexualidad se le suman valores morales duales, lo bueno y lo malo. Las mujeres mayas internalizan y socializan sentimientos de temor y vergüenza, de culpa y pecado. Aferrados a los mitos occidentales se aprende que "la moralidad, sexualidad y espiritualidad son legítimamente definidas por los hombres; que la mujer y sus sexualidad, es peligrosa; y que la verdadera espiritualidad requiere la indiferencia de todo lo asociado a la carne, a los sentimientos, a los seres humanos reales y a la vida real en la tierra. (Chirix, 2003: 114).

El rasgo fundamental de la vivencia de culpa es el sentimiento que la acompaña. Se trata de un sentimiento de pesar, "la pesadumbre". Lo que la culpable experimenta ante todo es el peso de la culpa. Debido a que todo problema irresuelto tiende a permanecer más en el psiquismo; el problema irresuelto e irresoluble de la culpa ocupa la totalidad de la conciencia de la persona. (Castilla del Pino C. 1973:57)

E.
La tristeza como expresión del "gran sufrimiento"

> *Voy a decir que ese dolor que tengo que no puede pasar, porque se quedó grabado en mi corazón, en mis sentimientos. Porque fíjate, porque en la guerra tuve un mi hijo en el camino o sea en el camino tuve un parto, porque lo mataron a mi esposo. Y entonces para irme a ver a mi esposo, y ya esa fecha que iba a tener parto pues...tengo que caminar cuatro horas a mi casa, pero ya con el bebe en mi mano, entonces ese es el rencor, el tristeza que no me pasa a mi, cuando me pongo recordar. (GM-HU-240406)*

La tristeza corresponde a la confluencia de diversos eventos y del trauma acumulativo experimentado. A continuación presentamos diferentes causas de la profunda tristeza que expresan las mujeres al relatar este periodo de su vida. La tristeza producto de la escisión vital y las rupturas identitarias que provoca la violación sexual en la subjetividad de las mujeres se aborda en la parte IV de la investigación, en el análisis de las reinterpretaciones de identidades de género.

1. La tristeza como expresión de la sobrecarga

Un estudio de CLADEM (Comité de América Latina y el Caribe para la defensa de los derechos de la mujer) realizado en diferentes contextos sobre la situación de las mujeres en la guerra explica que los daños y desventajas

basados en el género, afectan particular o desproporcionadamente a las mujeres, depositando en ellas la tarea de atender las necesidades de supervivencia y desarrollo de la población (2000). Esto hace que tengan un incremento en las cargas y responsabilidades. Enfrentan condiciones adversas para el mantenimiento y recuperación de la salud de los otros miembros de la familia. Además, no son reconocidas en la interlocución con diversos agentes. Tienden a ser excluidas para ejercer cargos de representación y para participar en la toma de decisiones.

> Yo sí después de la guerra, ya no vi otra situación. Lo que recuerdo es que tuve que trabajar duro para darles de comer a mis hijos. Ya nos quedamos, y ya tuvimos que ver en qué forma para que nuestros hijos comieran. Y ya no salí de mi casa – sólo pensé ya de los hijos y sólo pensamos ya de la familia, como eran pequeños cuando quedaron. (AV-GM-130905)

Las mujeres entrevistadas explicaron lo difícil que fue sobrevivir para ellas y sus hijos. Su vida se enfocó en la sobrevivencia familiar. Ellas expresan este sufrimiento como dolor de corazón. Las mujeres salieron de sus comunidades a refugiarse en las montañas, no contaban con alimentos ni medicinas. Veían enfermar a sus hijos y morir de hambre. Esto les produjo angustia, miedo y culpa.

> Mis hijos se enfermaron y se murieron por el hambre y el miedo, algunos se hinchaban, nos quedábamos sin ropa. Mi hijo murió cuando pedía su tortilla, pero ¿dónde la encuentro yo? (REMHI, Alta Verapaz: 4)

La destrucción de los bienes representó para las mujeres el despojo de todas sus pertenencias y recuerdos, los animales que habían criado, la ropa heredada, lo adquirido con su pareja y sus hogares:

> Lo quemaron, lo quemaron mi casa, un mi chucho, tengo un mi chucho ónde voy a llevar, quedó, y me jui yo, lo dejé yo mis cosas, así pasó de pura tristeza, mi milpa con dos elotes. Tengo veinte cuerdas mi milpa, dejé yo, mi fríjol, puro floriando está mi fríjol, cuando me jui no lo coseché, tengo mis chilacayotes, así quedó mi milpa, mi milpa, como tengo mis milpa, como el agosto, esta jiloteando (la milpa ya esta cargada de elote), ya está jiloteando ya quedó mi milpa, mi fríjol de una vez floriando, esta ya mi fríjol, ¡Ay Dios!.... dejé todo mis cosa, ya sólo tres gallina vendí, por nueve gallina, quedó todo mi pollo, así perdí yo, cuando me vine, ya no tengo casa. (HU11-010606)

En población no indígena, la depresión es la forma más frecuente de duelo prolongado, sin embargo en un estudio realizado con población mapuche, la tristeza fue la causa más frecuente de malestar psicológico durante el duelo. La pena remite con el paso de los años y lo que queda es un fondo de tristeza que se manifiesta en momentos de crisis, de dificultades personales, en fechas especiales o en ciertas épocas del año en que la persona es más

proclive a presentar problemas afectivos (Pérez Sales, P.; Bacic Herzfeld, R.; Durán Pérez, T., 1998: 199-200).

Según Beristain[12] en el caso de Guatemala, las mujeres aparecían más afectadas por pérdidas familiares que los hombres, referían haber sufrido más pérdidas del cónyuge, manifestaban mayores dificultades económicas, conflictos familiares, sobrecarga y multiplicación de roles e imposibilidad de rehacer la vida. Muchas familias fueron afectadas de forma múltiple por las pérdidas familiares: pérdida del esposo (21%), de los padres (22%), de los hijos (12%) y de otras personas (21%). Además, las familias sufrieron un acoso familiar, hostigamiento y persecución posterior, que conllevó muchas veces su ruptura. A más largo plazo, han tenido que enfrentar una grave crisis familiar de carácter económico (pobreza), social (sobrecarga de roles) y afectivo (división) que, en gran medida, se prolonga hasta la actualidad (Ponencia, 2006).

Además de un patrón de pérdidas familiares que afecta más a las mujeres sobrevivientes, esto sugiere que las consecuencias familiares de la guerra recaen en mayor medida en ellas. Especialmente los datos del REMHI confirman la necesidad de apoyar psicológica y socialmente a las viudas, ya que sufrían un mayor impacto social y afectivo, una mayor privación (hambre y sufrimiento en condiciones extremas) y falta de control sobre su propia vida, así como mayores consecuencias en su salud. Ese impacto no sólo era grave en el momento de los hechos sino que su impacto negativo todavía era importante diez o doce años después (Beristain, Ponencia, 2006).

2. Enfrentando diversos duelos

Doña Carolina: el ejército asesinó a su padre con quien tenía una relación muy fuerte desde pequeña. Luego saquearon su casa y los obligaron a ella, a Marcos su esposo y sus dos hijos a huir en búsqueda de refugio. Durante el desplazamiento, el ejército le arrebató a su hijo de dos años y lo mataron frente a ella; Carolina no pudo enterrarlo. A Marcos lo torturaron y después lo desaparecieron. Carolina regresó a su casa luego de desplazarse de un pueblo a otro, y allí varios soldados entraron y la violaron frente a su hijo de un año. De este hecho se produce un embarazo no deseado. Según relata, ella escuchó decir de una organización de derechos humanos que buscaba a desaparecidos que había que buscar y encontrar a las personas desaparecidas. Ella interpretó que su esposo estaba vivo y creó la fantasía que "está preso en la capital, y tiene que cumplir una condena en la cárcel de 26 años...." (CH4-100806) Actualmente Carolina vive con su madre y todavía espera que regrese su esposo.

12. Seminario internacional: "Justicia y Reparación para mujeres víctimas de violencia sexual". Lima, Perú. 9 de Agosto del 2006 (inédito).

Como se puede ver en este fragmento de historia de vida, el profundo dolor ha sido provocado por múltiples eventos dolorosos e incomprensibles. Como ella misma lo pone: "Fueron ocho los que murieron con nosotros. Sólo las dos con mi mamá nos quedamos. Por eso estuve triste, por eso me dicen que estoy enferma. ¡Cómo no iba a estar triste!..." (CH4-190606). El caso de doña Carlota también ilustra cómo no ha podido, después de 25 años, elaborar la pérdida de su hija ni de su esposo. Doña Carlota tuvo que salir de su comunidad huyendo hacia la montaña después que torturaron y desparecieron a su esposo. En una incursión del ejército en la montaña, se echa al río para escapar y deja atrás a su hija embarazada, que se estaba enfrentando con el mismo. El ejército la tortura, la viola, le saca el feto y le empala la cabeza de un hombre encima. De ese episodio habla poco y no quiere recordarlo.

> Y más me duele en mi corazón cuando mataron a mi querida hija... y ella tenia su esposo. Ya se había juntado y mi hija estaba embarazada cuando lo mataron. Todo eso me duele. Por eso yo no quiero contar, porque lloro mucho cuando lo empiezo a contar... y todo eso nunca se me va olvidar hasta que me muero. Cuando los ejércitos mataron a mi hija, también mataron a otro hombre, y ese hombre lo pusieron encima de mi hija. Cuando mataron a mi hija fue a la orilla de un río así como estamos. (AV4-060906)

Para intentar explicar la intensidad del daño existen diferentes conceptos que han sido aplicados en contextos similares al guatemalteco. Khan en 1963, desarrolla el concepto de "trauma acumulativo". Se refiere a que un trauma se puede constituir por una serie de experiencias, donde cada una por sí misma no es necesariamente traumática, pero se desarrolla y refuerza en un marco interaccional, y finalmente conduce al quiebre de la estructura psíquica. (ILAS, 1994: 85) Luego Keilson interpreta a Khan y asume una posición más radical: él demuestra que, en el marco del trauma acumulativo existe la posibilidad de un trauma crónico, siempre y cuando los contenidos de la situación traumática sean procesos sociopolíticos de persecución y represión política. Keilson demuestra que el proceso de traumatización continúa a pesar de que la persecución y el horror ya hayan terminado. (ILAS, 1994: 85). Según Freud "el duelo, es por regla general la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc. (Freud, 1976: 241).

Es necesario que la realidad sea aceptada para que pueda iniciarse el proceso de duelo[13]. En la realidad material están incluidos dos aspectos fundamentales en todas las sociedades. El primero se refiere al conocimiento

13. Según el modelo de Worden, la persona tiene que enfrentar las siguientes tareas: aceptar la pérdida del objeto; experimentar las emociones vinculadas a la pérdida; capacitarse para desenvolverse en el mundo sin el objeto perdido. Recolocación de lo perdido de modo que no impida el investimiento afectivo de otros objetos.

directo o la información adecuada de la muerte de la persona y sus causas; y el segundo es la existencia de ciertos aspectos simbólicos entre los que podríamos incluir los rituales funerarios y una adecuada respuesta social (Freud, 1976: 241).

Los rituales funerarios tienen una función de acompañamiento, según Eisenbruch:

> Además de acompañar a la persona fallecida en su tránsito hacia otros estadios, los rituales cumplen, por supuesto, otras funciones de carácter intrapsíquico, social y comunitario: ayudar a los familiares a asumir la realidad de la pérdida, permitir las manifestaciones públicas de dolor y el refuerzo de lazos de amistad y parentesco, iniciar el período oficialmente declarado de duelo, presentar a la comunidad el nuevo rol social (y estatus asociado) de los familiares, y favorecer las manifestaciones de solidaridad. (Páez, 2004: 47)

En el contexto indígena maya guatemalteco, "los ritos permiten al muerto convertirse en ancestro e iniciar e iniciar una nueva relación con el familiar." (Suazo, 2002: pp?).

En el caso de Carolina ella no pudo enterrar a su hijo, no sabe donde está y no realizó los ritos funerales. La desaparición de su esposo y las afirmaciones diciéndole que se encuentra vivo, han hecho que ella viva en un impasse, debido a que no tuvo conocimiento directo o la información adecuada de la muerte. La realidad sobre el paradero de su esposo le fue negada y la verdad fue reemplazada por la mentira, el engaño, el ocultamiento, la negación y la burla.

En el caso de doña Carlota, no hubo ritos funerarios y la comunidad no tuvo la oportunidad de acompañarla en el duelo, ni para su esposo ni para su hija. La historia de su hija se la contaron otros que lo vieron. Ella nunca pudo comprobar su muerte ni enterrarla con una sepultura digna. Mientras el duelo por su marido hubiera podido cerrarse con las exhumaciones que realizaron en una finca del Valle del Polochic, donde se encontró el cuerpo, las organizaciones de derechos humanos encargadas de realizar las mismas nunca informaron del paradero de los restos después de haberlos llevado. La situación anterior evidencia la poca ética con la que a veces se realiza el trabajo de acompañamiento a víctimas del conflicto, y en vez de aliviar el sufrimiento, se profundizan los sentimientos de angustia, incertidumbre, e impotencia, de las mismas víctimas.

> Yo llegué en la finca Tinaja cuando hicieron la exhumación sólo eso cuando estuvimos contando nuestra historia. Y uno de mi comunidad lo encontraron cuando hicieron esa exhumación. Fue el cuerpo de mi marido y eso lo llevaron en la ciudad capital pero ya no me dijeron cuándo regresó (AV4-140606).

Para Paz Rojas, la certeza que se tiene de la realidad, de lo percibido y el análisis y elaboración de los acontecimientos de la vida, confluyen en

construir y separar lo verdadero de lo falso, constituyéndose en la base para la formación del juicio, del proceso de pensar y más tarde, de la capacidad de elegir. La verdad es también un pilar fundamental de la afectividad, en la relación con el mundo y muy especialmente con el otro. La certeza es la base de todo comportamiento humano normal; con la falta de verdad, el material que el conocimiento incorpora es ambiguo, contradictorio, fluctuante, erróneo y ambivalente. La prueba de la realidad está trastornada o no existe. Los mecanismos psicopatológicos de la incertidumbre y la angustia encuentran su origen en esta ausencia. (Ponencia, julio 2002)

3. El escape a la mirada social: la historia de vergüenza de Jesusa

La vergüenza se instaló de manera más profunda en las mujeres que fueron violadas frente a la comunidad; esto les ha afectado hasta la fecha. A continuación se presenta el caso de Jesusa quien fue violada a los catorce años. Este caso ha sido el más violento de las sesenta mujeres. Fue violada en público, antes de una masacre, en Jacaltenango y sobrevivió a la violación. Pero se ha enfrentado hasta ahora a los ojos de los vecinos que le recuerdan el dolor, la vergüenza y la humillación.

El hecho de que ella haya sido vista por otros cuando era violada le produjo fuertes manifestaciones de aislamiento que le han impedido reconstruir su vida. Esto ilustra la intencionalidad de la violación, que se mide por el daño que causa en la subjetividad de las mujeres, reforzando la sumisión y el encierro e impidiendo reconstruirse como sujeta:

> Quiero dejar la vergüenza, pero cuando siento ya lo tengo. Tengo vergüenza pasar ante la gente. Yo pienso que así nací, desde mi nacimiento traigo esto; ni pasear, no salgo porque tengo vergüenza. Cuando estaba viviendo donde mi hermana, me sentí empeorarme, quiero salir pero nunca he sido capaz por la vergüenza, me he quedado tirado por donde quiera. Saber porqué. Lo que pienso es que la gente nomás se burla de mí, cpmo hay gente lo vio, por eso pienso así. (E19-HU-2004).

Ella y su familia fueron acusadas de guerrilleras. Jesusa estaba en la iglesia escuchando el evangelio cuando llegó el ejército y mató a los hombres de su familia, a los que acusaban de pertenecer a la guerrilla. Sacaron a tres mujeres de la iglesia y las violaron.

Desde entonces Jesusa no sale más de su casa, ella dice que por vergüenza a que las personas que vieron cómo la violaban le recuerden el hecho.

> No estoy soñando nada cada noche. Nomás me pongo triste, me da cólera por lo que me pasó. Porque me fregaron. Yo quería que no me hubiesen pasado estas cosas. Cuando me pasó eso todos los días estoy llorando por la tristeza.

> Hay quien lo vieron, son bastantes, me vieron cuando me sacaron. ¿Pero qué iban a hacer si todos estábamos tristes? Hay gente que acababa de venir del Estado, los sabe por eso decía que por lo que me pasó por eso así estoy así, dicen ellos. Estás enferma porqué te violaron, la gente que lo recuerda la miran a ella con lágrimas... (E19-HU-2004).

Jesusa está considerada como excesivamente tímida en su comunidad y no se relaciona con la gente. A partir de la violación, se quedó encerrada en su casa por no tener que enfrentar a "los otros". Aún siendo refugiada en México, se quedó encerrada en la casa de una mujer que la acogió, y para quien trabajaba. "Cuando miraba a los hombres, me encerraba en mi casa, tenía miedo a los hombres".

Así se siente más tranquila, pero a la vez muy encerrada. Jesusa ha expresado su deseo de participar en los grupos acompañados por el Consorcio, y de "hacer amigas", aunque el miedo a salir de su casa y de viajar sola en camioneta le haya impedido seguir todo el proceso. Sin embargo, se sintió muy contenta de tener este espacio social donde podía ir porque era la primera vez que salía de su casa desde que fue violada.

El miedo a la mirada de los otros, a lo que los otros piensen de ella, se ha convertido en un elemento paralizante en su vida. Así, el miedo a la mirada social le ha impedido tomar decisiones para reconstruir su vida y dar pasos hacia delante. De su relato subyace este sentimiento de aniquilación: "siempre he querido salir, pero no he sido capaz por la vergüenza".

La vergüenza de Jesusa expresa inhibición:

> La inhibición es la incapacidad de la persona para la acción. Esta incapacidad no procede como podría pensarse de una fuerza externa, sino que es reconocimiento de que no puede querer actuar... así la falla se encuentra en la intencionalidad (Castilla del Pino, 1976). La inhibición es el resultado de la angustia y el temor a la aniquilación, Con la conducta de la inhibición se evita todo aquello que genera angustia, al mismo tiempo de este "no hacer" implica tomar distancia, separarse en cierta forma de la amenaza. A su vez los diferentes hechos de la realidad tienden a reactivar esta angustia. (Lira, 2000: 193)

G.
El miedo a los hombres

Por un lado, la violación sexual dejó a las mujeres en un estado de duda, vergüenza y humillación. Estos sentimientos se profundizaron con el tiempo, vergüenza como respuesta a la incapacidad de defenderse en la violación (que se repite en su memoria constantemente), y la indignidad puesta en los ojos de los otros que lleva a dudar hondamente de ellos y de sí misma.

A este sentimiento se le agrega el profundo pesar de no haber cumplido con los mandatos sociales sobre su sexualidad inculcada desde pequeñas. Las mujeres viven y son educadas en el temor a los hombres, y en la creencia de que todos son físicamente más fuertes que cualquiera de ellas. Esta creencia es independiente de la permanente evidencia contraria. (Lagarde 2005).

La violación sexual mina el sentimiento de confianza en los hombres. Éstos siguen siendo identificados claramente como los agresores, en particular por las mujeres de Chimaltenango y Huehuetenango. "Es que los hombres son abusivos". "Tienen mañas". En el discurso de las mujeres q'eqchi'es subyace más el terror a los hombres borrachos. Este hecho pone de manifiesto que siguen relacionando la violencia con factores externos, como las adicciones y no como una forma de control social y dominación.

Este miedo y desconfianza determinaron sus relaciones con los hombres, y se dibujó una nueva geografía de afectos. Poco a poco, por diversas circunstancias de la vida, las sobrevivientes estrecharon relaciones con otras mujeres. "Y ese señor solo de molestar quiere y por eso ahora no le creo nada a los hombres. Cuando uno me dice a mí que yo te quiero, a veces yo les digo algunas malas palabras a ellos porque yo no les creo a los hombres" (HU6-280706).

Las mujeres fortalecieron relaciones afectivas con otras, generalmente viudas, y crearon lazos solidarios, desde proyectos productivos a nivel comunitario, como es el caso de las tejedoras de Poaquil o de comadronas, a nivel político para demandar sus derechos como víctimas, como es el caso de CONAVIGUA o a nivel político para demandar sus derechos como mujeres como es el caso de Mamá Maquín.

Estos nuevos lazos las hicieron sentir seguras y facilitaron crear nuevos proyectos de vida, muchos de ellos hasta la actualidad. Como es el caso de una organización de mujeres tejedoras que ahora trabaja la tierra.

H.
El susto

> *Desde ese momento cuando me violaron, me quedé asustada. Y yo no quería que llegaran a visitarme porque pienso que me van a violar otra vez. Porque ya me di cuenta cómo me hicieron los patrulleros que estaban en la finca. Y todo lo que viví fue doloroso. Sufrí más que un animal, porque yo estaba embarazada con mi hijo cuando me hicieron todo eso. (AV18-300506)*

El susto ha sido constante en el relato de las mujeres de las tres áreas. Tanto en los grupos como en las historias individuales, las mujeres explican su sufrimiento a través del susto. Desde la investigación y el actuar del Consorcio, pensamos imprescindible entender el dolor de las mujeres desde los significados que para ellas tiene y consideramos fundamental acompañarlas desde sus propios códigos. Las mujeres han hablado que el susto es "una profunda pena, las pone amarillas, les quita las ganas de trabajar, hay desgana, falta de fuerzas, dolor de cabeza, no tienen hambre, no quieren trabajar y se sobresaltan con cualquier ruido". El susto afecta todas las áreas de las personas afectadas. Conlleva un cambio en cómo se sitúan en el mundo y cómo perciben el futuro. Es entrar en un mundo de desolación y soledad.

> Una etapa de desolación producto de la impotencia que genera una situación difícil...un sentimiento de soledad e inferioridad. Se entra al mundo del misterio en donde hay cosas que dan miedo porque no se sabe qué son, ni qué representan; se empieza a tener miedo a la noche y al día. Paralización. Se busca el fin de la existencia; se entra en un desorden orgánico; se piensa en muchas cosas al mismo tiempo, se siente en desorden... Lo único que ya no está presente es la construcción de un futuro.[14]

El susto puede incapacitar a una persona hasta llevarla a la muerte. Hay algunas mujeres se quedaron con susto. También violaron una mi tía y ella se murió del susto. Y eso fue por la violación (GF-H-260407). Se trata de un estado crítico que surge como consecuencia de una fuerte impresión, debida a innumerables factores de distintos órdenes: real, soñado, pensado; algunos dirían divino o sobrenatural.

> El susto se encuentra lejos de constituir un concepto homogéneo, al contrario, su heterogeneidad se matiza a través de varios grados de agresividad-gravedad, dependiendo de la fuerza con la que se manifiesta, del agente que lo provoca y de quién lo padece, de la razón por la que se verifica y del tiempo que transcurre desde que se contrae hasta su curación. (Miriam Castaldo)

14. Entrevista con Domingo Hernández de Uk'uxb'e, 2007.

Así expresa doña María:

> Triste, triste, triste la vida de uno. (....) Yo siento que soy sucia, siento saber qué... y la pena que si no me dejaron embarazada, es la pena. No comía, aunque ya está lista la comida, ya para comer cuando empieza la balacera, saber en dónde va, ya es el susto. Ya uno se desmayaba, un dolor de cabeza, unos nervios. A lo que me da a mí, es el susto. No se me quita. Eso es el susto, se pone bien amarillo uno, delgada. Pues ya no es igual cuando uno come bien, le dan ganas de comer cualquier cosa. Yo he visto varios que son bien delgadas hasta que llega a morir. (CH12-140706)

Las mujeres llaman susto a los padecimientos que enfrentan luego de la violación sexual. "Ella se quedó pálida, asustada e hinchada, se asustó mucho ella. Ella decía -¿por qué me asustó? no es mi culpa, no es mi problema-. (HU11-070307) El síndrome cultural del "susto" es provocado por un evento asustante que puede involucrar otra persona, un animal o una situación o evento. Según la literatura existente, la explicación popular es que la experiencia asustante o sobresaltante conduce a una pérdida de sustancia o fuerza vital (Rubel et al., 1995). "Ay dios...Si por eso me puse bien delgada, de la pena como te dije. El susto que me quedó". (CH12-070306)

Asimismo, el estudio elaborado por Médicos Descalzos plantea que "el *Xib'rikil* es un padecimiento que se origina en la vivencia de una situación altamente amenazante, de miedo, catastrófica, violenta o muy sorpresiva". Puede darse a raíz de acciones culturalmente inadecuadas (2007: 11, 12). También mencionan que el susto se interpreta comúnmente como la salida del espíritu del cuerpo de las personas. Este espíritu o *jaleb* habita en el plexo solar, en el "centro" del ser humano en la medicina tradicional maya, donde se ubican las emociones, los sentires y los afectos. Interesante notar que es el lugar que las mujeres enseñan cuando dicen tener dolor de corazón y estar muy tristes. Es el lugar que queda afectado por el susto, resultado de experiencias traumáticas y es el lugar de donde se sale *jaleb* del cuerpo (2007: 14-17)

La buena salud se equipara con la armonía del sistema u homeóstasis. En un cuerpo sano, el equilibrio se caracteriza por la pareja distribución "calientes y fríos. Cuando se pierde la homeóstasis, el cuerpo se enferma". Según Cristina Chávez de Médicos Descalzos[15] al salir el alma se llevó el registro de las emociones. Las manifestaciones físicas del susto incluyen la sensación de que le echan un balde de agua fría en la espalda, escalofríos, palpitaciones, desmayos, nauseas, dolor en la boca del estómago, dolores de cabeza, pesadillas, insomnio, huye de problemas o ruidos violentos, vergüenza y miedo.

> El susto se siente como que está desesperado, como que uno piensa que algo le va a pasar a uno... me pasa en la noche que aúllan los perros y no hay

15. Taller Médicos Descalzos en ECAP, 2007

> luz, se siente que ya, ya la violencia empezó otra vez. Es el susto que ya se pone nervioso uno, son los nervios los que lo fastidian a uno, entonces eso es lo que me da a mí... no sé qué es lo que le da a las demás porque como cada quien con lo que le daña su salud. Entonces eso es lo que me da a mí. Yo no puedo ver los soldados, porque yo siento que ya me va a agarrar. (GFS-110607)

Al haber sido torturadas sexualmente, las mujeres fueron acusadas (por otros y por sí mismas) de romper las normas sociales, por lo que sufrieron sanciones de la comunidad. La homeóstasis se perdió y el susto se instaló. Las mujeres sabían que "habían roto" normas sociales, a pesar de ellas y sus deseos. El susto pudo haberse convertido entonces en el medio para comunicar su malestar, ya que no pudieron hablarlo, ni compartirlo. En un grupo social que impone el silencio para la violación sexual, las mujeres transmitieron su dolor a través de síntomas que sí eran reconocidos culturalmente. Se expresaron enfermas, comunicaron su sufrimiento. Sin embargo, no lo pudieron "curar" debido a que, para curar el susto es necesario dar a conocer cómo y dónde fue perdida el alma, la sombra o el corazón. En un grupo focal sobre susto realizado el 11 de junio 2007 se reunieron comadronas, curanderas y *ajq'ijab'* para hablar sobre la sintomatología del susto y los efectos de la violación sexual. Algunas de ellas mismas fueron víctimas de violación sexual en la infancia y durante la guerra.

> Pienso yo que no se puede curar porque eso está en el cuerpo, está en la mente y entonces en la mente lo podemos borrar con terapia... pero la señorita no le saca de adentro, y por eso es que vive esclavizada... si uno tuviera la libertad o si uno supiera de que tiene apoyo, quién se lo va a contar, claro eso le va a salir poco a poco... aunque la persona no se lo esté diciendo, pero ella lo percibe y es real que tal vez la persona empiece con tal de ocultar el hecho... no tanto porque sea mentirosa, sino es la vergüenza que uno carga al final, porque de alguna manera una se siente culpable de ciertas cosas y que incluso dice, a esa edad... ahorita ya está grande ella pero con todo el proceso que ocultó entonces el susto se complicó. (GFS-110607)

Doña María explica cómo curó a su hijo de susto:

> La lagartija lo asustó, entonces es susto que tiene, digo yo. Como es un costumbre busqué una su varejón de manzana...bueno en nombre de Dios digo, recé, recé el Padre Nuestro y lo dejé sentado mi bebé solito, bebé. Y de allí me fui. Ya está lejos porque ha llovido, se fue lejos ya el alma pues, ya solo el cuerpo está allí, me fui hasta el barranco pues y a chicotearlo allí... es un secreto lo que hago yo, enseñaron mi mamá, mis tatarabuelos... Fui a chicotear al río, cuando lo encontré, el espíritu, se puso en mi cabeza así como me echaba una palanganada de agua en mi espalda helada, helada. Aquí está mi hijo digo yo. Allí lo fui encontrar y lo chicotié la tierra hasta que llegué en mi casa. Allí está comiendo mi bebé, está comiendo cuando llegué, es el santo remedio que hice, mi hijo allí está vivo. (CH12-140706).

Pero expresa una gran tristeza al confirmar que ella misma no puede curarse de susto, debido que para hacerlo tiene que narrar al curandero lo que le ocurrió, y el silenciamiento es más fuerte que la necesidad de curarse. "El susto mío, ese si no lo pude hablar ni curar, traté yo de curarlo solita, pero eso no sale usted..." (CH12-070307).

En el grupo focal también hablaron de cómo se cura a una mujer víctima de violación sexual:

> Es un secreto que lleva cargado por años se puede decir. Ya en ese mismo momento ya solo uno va a escuchar... ella misma se cura, ella misma va a contar, y por eso es que es importante oírla, que comenta y que llora. Es decir, de que uno diga lo que quiera, se revuelca, lo que quiera, eso es parte de la terapia, que expresa, eso es muy importante para ellas. Lo único que hay que tener es paciencia para estar acompañando a ellas allí, yo siento que es una de las maneras para mí pues... para mi técnica, eso es efectivo. (GFS-110607).

En el grupo plantearon tanto la enfermedad como la curación tomando en cuenta la integralidad de la mujer y no sólo los síntomas físicos. Ellas se enfocan en un tratamiento que incluye los sentimientos y las reacciones frente al hecho. También plantearon lo complicado de los efectos de la violación sexual.

> Al hacer este ritual, sacando una emoción queda otra, o sea hay una profunda tristeza porque no se tuvo el chance de gritar en ese momento, entonces que pueda provocar más bien la ira, el coraje... es diferente una violación que causa un susto (a otro acontecimiento como por ejemplo) ¡por poco nos fuimos en el río! es más fácil curarlo porque es diferente nivel de trauma que va causando cada cosa.
>
> Hay cosas que yo pienso que no es tan fácil. Sólo... bueno curamos una cuestión muy superficial, es como que yo tuviera un grano que me salió, para entender más la cuestión, como que yo tuviera un grano en mi pie, como que ese grano se me fue carcomiendo, vengo y le pego un parchito de sábila... tal vez ya se está cayendo el parchito va. Es importante cómo la persona se puede integrar y cómo puede hacer su vida normalmente, y entonces el asunto es cómo cada una va experimentando o cómo va conociendo,...siempre, se han robado algo que es de nosotros, que es parte de nosotros... o sea que ya no somos nosotras, viviendo todo esto. Por ejemplo, yo soy violada, yo ya no soy Ligia, ya no soy Ligia estoy transformada, verdad ¿pero cómo voy a volver yo nuevamente a ser Ligia? Han sido violadas han perdido su yo, es como nuestra sombra." (GFS-110607)

¿Será que la pérdida de sombra implica perder el registro de las emociones? Desde lo aportado por las mujeres cuando hablan de susto, debe retomarse lo planteado por Rubel: "el susto aparece como consecuencia de un episodio en que una persona es incapaz de cumplir con las expectativas

de su propia sociedad para el papel social en que se ha socializado". El susto se convirtió en un síntoma social. Queda, veinticinco años después de la violación, como una marca corporal que "las esclaviza". Las mujeres manifestaron su dolor, el cuerpo se enfermó, ellas tuvieron miedo, temblaron por mucho tiempo después. Un fuerte dolor en el pecho las oprimió. Algunas se murieron. Perdieron su espíritu. Sienten que han perdido su yo. "Se desintegraron", en palabras de la mujer antes citada.

Pero no lo resolvieron, este síntoma cultural tampoco se pudo resolver, debido a que como ellas cuentan, para resolverlo tenían que tener a alguien que las escuchara y estuviera dispuesto a validar su terrible experiencia y darle un lugar en la historia. Para curarse del susto, los discursos revelan que tienen que reintegrar todas las esferas de su vida: su cuerpo, su energía, su lugar social y sus vínculos afectivos. Eso implica un trabajo tanto con ellas, como con este lugar social que las ha rechazado y no las ha escuchado, para que puedan nombrar lo sucedido. Implica que se reapropien de su cuerpo, que reintegren su espíritu, que se perdonen a sí mismas y se reconstruyan un lugar en este mundo. Eso sólo se puede hacer desde nuevos referentes que partan desde sus sentires, experiencias y quereres y no desde la visión culpabilizante de una sociedad patriarcal. Esto no ocurrió y por más rituales que ellas solas hagan será, como expresó Ligia, como pegarle un parche de sábila a una situación que carcome por dentro.

Cuarta Parte

De víctimas a actoras: Un proceso de transición complejo hacia la constitución de sujetas

¿Cómo fue que las sujetas de la investigación lograron pasar de víctimas a actoras? ¿De qué manera las sobrevivientes de violación sexual, en un contexto, de masacres y desaparición de sus seres queridos, pudieron integrar este sufrimiento en su historia y reconstruir su vida? ¿Qué fue lo que les permitió incorporarse en el proceso del Consorcio para, junto con otras mujeres, romper el secreto mantenido por veinticinco años, nombrar la violación y denunciarla como una violación a derechos humanos?

De las 54 sobrevivientes que participaron en esta investigación-acción, sólo una no pudo reconstruir su vida como sujeta social. No pudo encontrar recursos para superar la ruptura que implicó la violación sexual, lo que quebró sus posibilidades de futuro y los fundamentos de su identidad. Se encerró en casa, convirtiéndose en hija perpetua tutelada por su madre. Todas se sobrepusieron al deseo de morir, aunque en momentos de crisis este sentimiento vuelve a aflorar. Cada una reconstruyó su vida a partir de los recursos y poderes que su realidad social le permitía o le proporcionaba y que había desarrollado a lo largo de su historia personal. Algunas se aferraron a la relación con sus hijos y se refugiaron en la fe para reconstruir su sentido de seguridad en la vida. Todas las viudas se involucraron en procesos colectivos de búsqueda de los desaparecidos, tejiendo nuevos vínculos afectivos con otras mujeres en una lucha común. Otras desarrollaron nuevas capacidades y referentes para su vida a través del estudio o del trabajo, que les permitieron fortalecer su autonomía y valorarse como mujeres.

Todas, lograron reorganizar su vida cotidiana y seguir viviendo. Sin embargo, ninguna tuvo la posibilidad de superar el trauma dejado por la violación y sus consecuencias sociales. No tuvieron espacios de reparación para reelaborar la experiencia traumática, de la misma manera que sí la

tuvieron para expresar su sufrimiento por la pérdida de sus seres queridos. El dolor por la violación sexual no había sido reconocido ni acompañado previamente. Por esta razón, siguen expresando su malestar a través del susto. Desde la violación, "se quedaron asustadas", evidenciando que no pudieron suturar la herida corporal, social y cultural dejada por la violación sexual desde hace veinticinco años; un proceso que están iniciando con el Consorcio Actoras de cambio.

Unas se aferraron a valores tradicionales, otras integraron los cambios en su vida creando nuevas posibilidades para el desarrollo de sí mismas. Las primeras son las que más se quedaron atrapadas en las consecuencias de la violación sexual, en cuanto sus decisiones en la vida han dependido de su imagen de "mala" creada por "los otros". Las segundas han logrado, poco a poco, dejar de lado la herida de la violación, conforme desarrollaban procesos de autovaloración y autoafirmación. Al integrar en su visión del mundo nuevos elementos que les permiten valorarse en función de capacidades propias y no en función de las representaciones colectivas en torno a las mujeres "violadas", éstas últimas han desarrollado recursos que les han permitido compensar los efectos devastadores de la violación sexual en su subjetividad.

Los hallazgos de esta investigación, que presentamos a continuación, evidencian que las sujetas que mejor pudieron enfrentar los efectos de la violación sexual fueron las que iniciaron un proceso de empoderamiento personal, vinculado a un proceso de empoderamiento colectivo, lo cual les ha permitido desprenderse poco a poco del lugar de la víctima y constituirse en sujetas de sus propias vidas.

Por su condición de subordinación genérica y el sentimiento de inferioridad que resulta de esta situación -lo cual se profundiza por el trauma de la violación- las mujeres viven en dependencia vital con los otros, con un déficit de autoestima muy grande y una concepción del mundo que depende de una visión impuesta. Por lo tanto, los factores resilientes[1] que permiten a las mujeres superar el trauma de la violación sexual, implican un proceso de empoderamiento que conlleve el fortalecimiento de su autovaloración, su independencia, su capacidad a tomar decisiones sobre su propia vida y desarrollar un pensamiento crítico[2] con respecto a lo vivido y a su posición de subordinación.

1. Aldo Melillo define la resiliencia como "la capacidad a superar los efectos de una adversidad a la que están sometidas e incluso, de salir fortalecidas de la situación" (2004: 63). Según el autor, los pilares de la resiliencia que permiten construir una salida vital para superar el trauma, se encuentran en "la autoestima consistente, independencia, capacidad de relacionarse, sentido del humor, creatividad, iniciativa y capacidad de pensamiento crítico" (2004: 71).

2. Mabel Burin habla también de la necesidad de desarrollar "el juicio crítico" sobre la violación sexual, lo cual posibilitará cuestionar la injusticia de la que fue objeto, entender sus causas y construir un sentimiento de autonomía frente al acto violento, para pasar de ser víctima pasiva y sufriente, a sujeta activa y crítica (Burin y col. 1987, capítulo 2 y 3).

El desarrollo de factores resilientes articulado a procesos de empoderamiento no remite solamente a características inherentes de cada persona de poder superar o no la adversidad. Los recursos que cada una construye, busca, para hallar una salida a un evento traumático y transformar su situación de subordinación, dependen de las condiciones socio-económicas y culturales en las que vive y el lugar que ocupa en este contexto. A éste se articulan las posibilidades construidas a lo largo de la historia personal, a partir del apoyo de una madre no tradicional,[3] el encuentro con organizaciones de mujeres, o con un proceso de formación.

Al analizar el proceso de transición de víctimas a actoras, partimos de un abordaje que articula el concepto psicosocial de la resiliencia con la propuesta feminista en torno a la subjetividad. En todos los casos de mujeres que hayan vivido la violación sexual, es fundamental vincular la reflexión profunda acerca de lo que implica la sanación en los cuerpos de mujeres, con los procesos de empoderamiento personal desde los espacios íntimos hasta los sociales, sin los cuales no se puede explicar las condiciones que les permiten constituirse en sujetas.

El ser "actora" de cambio no se reduce a ser ciudadana y reivindicar derechos en el ámbito público, sino a ser sujeta de poderes que permitan hacer reales estos derechos y tener conciencia y decisión sobre su propia vida. Ser sujeta de su propia vida implica librar una batalla cotidiana por deshacerse de las identidades sujetadas a otros desde el imaginario patriarcal, para constituir y construir una nueva concepción de sí, que desde la autonomía personal les permita relacionarse con el mundo. Implica desarrollar nuevos referentes para fortalecer capacidades propias, poderes propios y autovaloración y así desarrollar una "autoestima consistente, la independencia y la capacidad de pensamiento crítico", como pilares de la resiliencia.

Nombrar la violación sexual y denunciarla como crimen en una cultura que la silencia y la justifica como "sexo consentido por las mujeres", requiere pasar por un proceso de resignificación del mundo, nombrar nuestras vivencias como mujeres y decidir sobre nuestras vidas, no desde los mandatos, los deber ser, sino desde nuestras expectativas e intereses y reconocernos como humanas. En palabras de Marcela Lagarde,

> En este tránsito que lleva a la construcción del propio protagonismo como base de nuestra condición de sujetas, las mujeres necesitamos resignificar la auto identidad, como una experiencia cada vez más auto referida, definidas más por las necesidades de la propia existencia que por lo simbólico patriarcal. (2000: 202).

3. Por "madre no tradicional" entendemos una madre que no responde a la rígida división sexual del trabajo y asume roles que son vistos como del único dominio masculino en los sistemas patriarcales comunitarios, como, por ejemplo, el rol de proveedor; o que abren brechas en las normas sexuales impuestas, como por ejemplo, la entrega vitalicia a un solo hombre, cuando deciden separarse.

Eso significa constituirse como sujetas. En esta cuarta parte nos proponemos analizar cómo se ha dado este proceso de transición "de víctimas a actoras" y de constitución de sujetas en las mujeres sobrevivientes de violación sexual.

Para ello, indagaremos primero en las re-interpretaciones y cambios que se dieron en su identidad después de la ruptura que implicó la violación sexual y cómo eso les permitió enfrentar las consecuencias de la misma. Segundo, desarrollaremos los factores que en el entretejido de su realidad social y su historia personal, permitieron crear condiciones habilitantes para que se fueran constituyendo en sujetas y quieran denunciar la violación sexual. A lo largo de esta reflexión surgirán los factores resilientes que han permitido a mujeres sobrevivientes compensar la herida dejada por la violación sexual sin haber podido elaborar el trauma. Finalmente, evidenciaremos los aportes que hizo el Consorcio a la construcción de estas condiciones habilitantes, sistematizando tanto sus métodos de abordaje como los cambios que observamos a partir de nuestro acompañamiento.

Capítulo XI
Reinterpretación y modificación de las identidades de género

Como ya se ha dicho, la violación sexual rompió brutalmente el ciclo de vida de las mujeres, quebrando los fundamentos sobre los que habían construido sus identidades y los anhelos asociados a cada etapa vital. Estas rupturas provocaron cambios profundos en su manera de aprehender el mundo y de verse a sí mismas. A raíz de la violación pasaron de pertenecer al "buen lado", a formar parte del "lado negativo" del cosmos, sin haberlo decidido ni querido. La propia imagen se vio afectada. "Ya no sirvo". La violación rompió el ideal de mujer que todas anhelaban ser y que se esforzaban por alcanzar, tanto las viudas como las madresposas, como las solteras. Sintieron que fracasaron. Se culpabilizaron a sí mismas de lo que les pasó por no tener acceso a nuevos referentes culturales que permitieran nombrar el sufrimiento que vivieron. En su visión del mundo y de la de su entorno social, la única explicación que existía es que lo "quisieron" o lo "consintieron". Sin embargo, su memoria corporal sabe que fue una experiencia brutal e inhumana que no quisieron, "fue a la fuerza" y que "no les gustó".

La realidad de su sufrimiento no corresponde a la visión del mundo y a las creencias que tienen. Ya no encajan en los valores de su familia y de su comunidad ni en las propias. Resultado de ello, se daña la autoimagen, emergen contradicciones internas y crisis de identidades muy fuertes. En estos momentos de crisis se buscan interpretaciones a lo sucedido y se intenta encontrar nuevas explicaciones a la pregunta de quién soy yo y cómo me vinculo con el mundo. Esta búsqueda de sentido para poder sobrevivir se caracteriza por un proceso donde se re-interpretan las identidades de género. A lo largo de este proceso, las mujeres pueden ir reafirmando su visión del mundo tradicional y dominante o crear nuevos referentes a partir de las experiencias vividas. Como lo plantea Teresa del Valle, estos momentos de

crisis existenciales pueden ser el punto de partida para una reafirmación de la desigualdad o para un cambio manifiesto (1999: 213).

Presentaremos las historias de vida de las viudas q'eqchi'es doña Carlota, doña Dorotea y doña Salomé, de la madresposa doña Beatriz de Chimaltenango y de la soltera Jesusa de Nentón, para quienes sobrevivir a la violación sexual supuso reafirmar su identidad tradicional sujetada a los otros, a la vez que su participación en el ámbito público integraba nuevos contenidos a su identidad. La imposibilidad de integrar la experiencia traumática vivida con su visión del mundo y de suturar los contenidos contradictorios de su identidad, ha generado en ellas una escisión vital, provocando así una gran desvalorización y una tristeza profunda, que se reflejan en la lectura que hacen de sus vidas

Evidenciaremos cómo doña Carolina y doña María de Chimaltenango, Carmela de Colotenango y doña Julia de Nentón, por su historia personal articulada con un contexto social y económico menos opresor, reelaboraron su concepción de la vida y crearon nuevas posibilidades para pensarse a sí mismas, y valorizarse a partir de capacidades propias. Para sobrellevar la herida dejada por la violación, construyeron nuevos referentes y modificaron su identidad de "ser-para-los-otros", transitando de manera compleja y no lineal hacia la constitución de ser sujeta para sí en el mundo. Son las que mejor lograron compensar la escisión vital provocada por la violación, y por lo tanto pudieron seguir viviendo, y construir momentos de felicidad, a pesar del secreto sufriente que seguían cargando adentro.

A.
Un vaivén entre el refuerzo de valores tradicionales y el cambio

1. La historia de las viudas q'eqchi'es

a. Nombrarse viuda: la fidelidad más allá de la muerte

> *Considerarse o no viuda depende de las características de cada mujer, de cómo vivió su relación de pareja, de su grado de autonomía, de su participación política y, además de su concepción sobre la vida y la muerte. (María Eugenia Vásquez, 2003: 259).*

No todas las mujeres que perdieron su esposo durante la guerra se siguen definiendo a partir de su ausencia. La identidad de viuda gira alrededor de la desaparición del esposo y evidencia socialmente el vínculo que las une más allá de la muerte. Reafirma la identidad primaria sobre la que las mujeres se han erigido: el ser madresposa.

La identidad de viuda ha sido reivindicada en particular por las viudas q'eqchi'es. Ha sido adoptada como una nueva identidad resultado de las

rupturas identitarias provocadas por la violación sexual y la pérdida de su esposo en la guerra. Aunque se hayan vuelto a casar, como doña Dorotea, siguen definiéndose como viudas a partir de la pérdida del primer esposo y no como mujeres casadas. Hacen valer la relación anterior frente a la actual nombrándose viudas y practicando rituales sociales que evidencian públicamente que siguen unidas con su primer esposo. Así, en las fiestas de Todos los Santos, doña Dorotea, casada con otro hombre, nos relataba cómo preparaba la comida a su difunto para celebrar su memoria. Nos contaba también que su segundo esposo se ponía celoso a veces cuando realizaba este ritual. Las viudas reafirman este vínculo simbólico permanentemente a través de la idealización que hacen de la relación, aunque no corresponda a la realidad. El relato de doña Dorotea es bastante ilustrativo al respecto. Cuando habla de la relación con su esposo actual, se queja del maltrato que sufre. Afirma que "con el segundo esposo, siempre es más difícil". Por eso aconseja a las mujeres de su comunidad que no se separen.

> Cuando estuve con mi primer marido siempre nos llevamos bien. Pero cuando me junté con mi segundo marido siempre nos peleamos. No nos llevamos bien en la casa. Por eso yo aconsejo a las mujeres cuando empiezan a pelear con su marido para que no se separen de sus maridos. Porque no es igual estar con el primero que con el segundo. (AV7-190406)

Sin embargo, cuando una relación de confianza se había establecido entre ella y nosotras, describía la relación con su esposo difunto como una relación atravesada por humillaciones constantes. En su relato subyace mucha tristeza:

> Talvez no me quiere. Antes yo no puedo salir porque él es bien celoso, porque me dice que estoy buscando otro hombre. Él me dice claro que me voy a casar, pero con una ladina. Y cuando tuve mis dos hijos él dice que no es de él. Por eso tuvimos muchos problemas. Yo le perdoné por todo lo que me decía. Y antes yo estaba muy enferma no como estoy ahora. Yo lloraba mucho en mi cama. (AV7-221006)

El contexto brutal en el que desapareció su primer esposo es parte de la explicación de la idealización que hacen de su difunto a manera de honrar su memoria. Pero más allá de eso, la idealización remite a una época donde ellas se sentían bien, por encajar en los valores de su comunidad, su familia y estar en concordancia con sus propias creencias. En esa época, no sentían el malestar permanente en el que viven desde la guerra. Se sienten insatisfechas con la segunda unión en cuanto se saben en falta. Sienten que fallaron al compromiso que hicieron ante dios de entregarse hasta la muerte a un solo hombre. Este sentimiento de culpa produce en ellas la imposibilidad de encontrar una relación satisfactoria con la segunda pareja.

Aunado a ello, en una cultura donde la exclusividad sexual es definitoria del valor de una mujer y la referencia a partir de la que se mide la virilidad

de un hombre, no se puede desestimar el aumento de violencia que produce el hecho de "haber sido de otro" anteriormente. Aún a sabiendas que eran viudas y que por lo tanto, habían estado casadas previamente, sus segundos cónyuges las responsabilizan por no haber sido únicamente suyas y romper así la norma de exclusividad sexual sobre la que se construye la virilidad de los hombres.

En un contexto socio-cultural donde las mujeres sobrevivientes de violación fueron convertidas en "mujeres malas", transgresoras y peligrosas para su grupo, el hecho de definirse como viuda se corresponde con una estrategia de sobrevivencia que les permitió reafirmar su condición de buena mujer en la comunidad. Así reafirmaron los valores en los que creen y reconstruyen una imaginen positiva de sí mismas. Identificarse como viudas les permite demostrar el compromiso de fidelidad que siguen teniendo con su esposo más allá de la muerte y que lo siguen "respetando". "No acepto otro hombre porque estoy dando respeto a mi matrimonio" (E13-AV-20306), nos explica una viuda del grupo. Es el recurso cultural que encontraron para intentar recuperar el estatus perdido y una cierta respetabilidad social que la violación sexual les vino a quitar, tanto frente a otros como ante sus propios ojos. Finalmente, reconocerse viuda es también reconocerse víctima de la guerra. En un contexto patriarcal que no les ha permitido expresar su dolor ni su sufrimiento y que no les reconoce la condición de víctima por violación sexual, sino de responsable de la misma, nombrarse viuda es una de las pocas maneras de afirmar que no fueron responsables de lo que les pasó. Es nombrarse víctima de violaciones a derechos humanos, aunque sea a través de lo sucedido a su esposo, única posibilidad dejada por el entorno socio-cultural en el que viven.

b. Mantener a sus hijos sola: una circunstancia en contradicción con el orden establecido.

La maternidad ha sido una estrategia de sobrevivencia utilizada por las mujeres para salir adelante después de experiencias traumáticas. Después de haber perdido todos sus referentes, la confianza en la humanidad y los fundamentos de su propia identidad, las mujeres encuentran en la maternidad un pilar al que aferrarse, un lugar seguro y conocido donde refugiarse. Volcar todos sus esfuerzos hacia la crianza de los hijos les da un sentido de vida, a la vez que el afecto tejido con ellos les da fuerza para seguir viviendo.

A partir de su trágica experiencia en los campos de concentración durante la segunda guerra mundial, el psiquiatra Victor Frankl puso de manifiesto la importancia de otorgar sentido a su vida para sobrevivir a experiencias de sufrimiento extremo, y que muchas veces, "lo importante no es lo que nosotros esperamos de la vida, sino lo que la vida espera de nosotros", (citado en Vanistendael y Lecomte: 2004, 92-93). Ser madres y

cuidar a sus hijos es socialmente considerado como la razón de ser de las mujeres, el sentido de su existencia. Aún más profundo, es la base sobre la que construyeron su identidad. Las mismas tienen por lo tanto en la maternidad un recurso para la resiliencia inherente a su identidad asignada y a su condición social de madre.

Si bien todas las sujetas de la investigación utilizaron este recurso para sobrevivir y reconstruir su vida, este hecho adquirió un significado particular para las viudas q'eqchi'es. Al haber perdido al hombre con el que habían proyectado la totalidad de su vida, a través del que podían tener acceso a un cierto prestigio social y a recursos económicos; y luego de haber sido rechazadas por su comunidad y su familia por haber sido violadas, la relación con sus hijos se convirtió en el único espacio social donde podían ser reconocidas y aceptadas. Se constituye además en un refugio donde pueden sentirse queridas y tejer relaciones de afecto indispensables para poder seguir viviendo, a cambio de entregar su vida por ellos. Dedicarse a mantener a sus hijos permite demostrarle a las comunidades que son mujeres "que no buscan problemas", la insistencia con la que el grupo q'eqchi' reitera que "no mandaron para ningún lado a sus hijos", y que no los regalaron a nadie, a pesar de las grandes dificultades económicas en las que se encontraban, ilustra la necesidad de verse a sí mismas y demostrar que fueron "buenas madres". Es en este sentido que doña Dorotea cuenta:

> Yo no quise dejar a mis hijos. Hay personas que me pidieron mis hijos como adoptados. Peor yo no quise. No es porque mi marido se murió que voy a regalar a mis hijos. Sino que yo busqué la manera de mantener a mis hijos (AV7-221006).

De la misma manera se tienen que entender las referencias permanentes a que se "quedaron en casa con sus hijos". "Después de la guerra, ya no vi otra situación, no vi otra situación. Tuve que ver de qué forma mis hijos comieran. Ya no salí de mi casa. Sólo pensé ya en los hijos. Estuve en la casa con mis patojos. Únicamente con ellos" (GA-AV-130905).

Sus relatos ponen de manifiesto la importancia que para ellas tiene el haber centrado su vida alrededor de sus deberes de madre y haberse dedicado a educar bien a sus hijos para que no salgan "ladrones", para que fueran "personas de bien". Es una fuente de autovaloración para ellas. A través de evidenciar la buena conducta de sus hijos, esperan poder recuperar un poco del honor perdido. Es en este sentido que doña Carlota subraya:

> También les enseñé el trabajo a mis hijos. Por eso ahora mis hijos no roban nada, porque aguanté de llevarlos al campo. También les di consejos para que salgan bien. Yo no les enseñé a robar cosas (...) Y ahora todos mis hijos saben sus trabajos y todos están en sus casas. Yo no les enseñé a robar si no que enseñé sus trabajos como me enseñaron a mi cuando yo crecí, como me enseñó mi querido padre. (AV4-140606).

Todo lo anterior refleja los recursos culturales que las mujeres q'eqchi'es utilizaron para intentar quitarse la mancha que les ha dejado la violación sexual, y dejar de ser vistas como peligrosas para el orden social de la comunidad, y por sus vecinas. Toman sus decisiones en función de buscar estrategias para dejar de ser el blanco de críticas y humillaciones y volver a encontrar un lugar en su comunidad. La maternidad se convierte así en una estrategia de sobrevivencia para poder vivir en paz, en comunidades donde "el ser-para-otros" es la única manera socialmente aceptable de ser.

Sin embargo, no fue suficiente para que se sientan bien. Los relatos de las mujeres q'eqchi'es revelan que uno de los dolores más grandes de cuando "se quedaron viudas", es haber tenido que trabajar muy duro para dar de comer a sus hijos. Todas sus energías fueron dirigidas a que sus hijos sobrevivan. "Yo sufrí de mantenerlos" (AV7-60906). Doña Dorotea cuenta: "Lo que más me duele cuando me quedé viuda, es mantener a mis hijos. Uno tenía cinco años y la otra cuatro. No hallaba qué hacer para mantener a mis hijos. Allí encontré mi enfermedad de tanto pensar cómo puedo encontrar dinero para cubrir todo el gasto de mis hijos. Y eso me duele mucho" (AV7-170506).

La sobrecarga económica y emocional que representó sacar adelante a sus hijos solas se refleja en el sufrimiento que expresan cuando relatan su experiencia. Repiten una y otra vez que lo que más les duele es haber tenido que mantener a sus hijos solas. Su voz se quiebra cada vez que lo cuentan. Se sintieron rebasadas. "No hallaba qué hacer". Se sentían incapaces de hacer frente a esta carga. Dolores de cabeza y otras enfermedades psicosomáticas hicieron su aparición "de tanto pensar" y de inventarse maneras para que sus hijos puedan comer el día siguiente. Otra mujer del grupo q'eqchi' expresa: "De tanto pensar en mis hijos, ahí comencé con un dolor de cabeza, y un dolor de espalda. Cuando me regreso de mi trabajo, por la preocupación con los hijos, ya no podía dormir ni descansar por mi preocupación" (E13-Q-20306).

De esta manera, el cuerpo expresaba la angustia que representaba tener a su cargo el mantenimiento de sus hijos. El cuerpo les cobró el haber trabajado tanto: "yo estoy muy enferma de tanto trabajo que hice". (GA-AV-90805)

Al perder a su esposo, las viudas q'eqchi'es se encontraron en una situación económica de lo más precaria. La destrucción de sus casas, de sus piedras de moler, de sus cosechas, así como la matanza de sus animales les dejaron en una absoluta miseria, en la que ya no contaban con el apoyo económico de su marido. Doña Salome recuerda que:

> Cuando me quedé sola, me quedé sin nada y no había alguien que me mantenía (...) A veces probamos comida en el día y a veces no. A veces en el día comíamos sal o chile. Yo busqué trabajo para poder mantener a mis hijos. Porque cuando me quedé sola ni un pedazo de dinero me quedó. (AV18-90807).

En el Valle del Polochic, donde la producción de los alimentos básicos para la sobrevivencia depende de la fuerza de trabajo masculina, la desaparición del esposo supuso la pérdida de los medios de subsistencia. Las mujeres tuvieron que asumir papel de proveedor, que según una división sexual del trabajo muy rígida, está asignado a los hombres. Como lo expresan las tres viudas q'eqchi'es, tuvieron que agarrar machete e ir a enseñar a sus hijos cómo sembrar, chapear y limpiar el maíz. "Cuando me quedé sola, después yo empecé a trabajar y yo tuve que enseñar los trabajos de mis hijos y después sembré milpa y salió una buena cosecha y con eso pasamos la vida con mis hijos" (AV18-300506).

> Cuando mataron a mi marido, yo tuve que ir a enseñar el trabajo a mis hijos y agarré el machete. Me fui con mis hijos y les dije vamos hijos, no sólo a jugar van a aprender, sino que van a aprender sus trabajos de campo. (...) Si yo no hubiera aprendido a trabajar en el campo, tal vez mis hijos se hubieran muerto de hambre. (AV4-170506)

El dolor profundo que expresan al relatar que tuvieron que "hacer trabajo de hombres", ilustra que el sufrimiento va más allá de la situación de extrema pobreza en la que se encontraron y de la sobrecarga de trabajo que supuso mantener a sus hijos solas en una agricultura de subsistencia. Al comparar las diferentes historias, es notable que este sufrimiento tome una dimensión mucho más importante en su vida, que en la de doña Carolina o doña María de Chimaltenango. Como lo desarrollaremos más adelante, estas dos mujeres también tuvieron que trabajar duro para sobrevivir. Sin embargo, ninguna de las dos expresa tanto dolor al relatar esta experiencia. Más bien lo vinculan a un proceso de potenciación personal. Se enorgullecen de haber podido salir adelante solas, trabajando. Al contrario, para las viudas q'eqchi'es, esta situación no encaja en su representación del mundo. Como lo plantea una del grupo: "Sufrí bastante cuando me quedé sola de mantener a mis hijos. En ese momento, empezó la gran tristeza en mi vida por que yo esta acostumbrada de que mi marido me mantiene" (E13-Q-20306).

En la visión del mundo de las viudas q'eqchi'es, existe una línea simbólica muy rígida entre lo que debe hacer una mujer y lo que debe hacer un hombre, vinculada a una organización de la economía familiar exclusivamente dirigida a la agricultura de subsistencia, como ya lo pusimos de relieve en la primera parte. Las mujeres ven a los hombres como los únicos proveedores de la familia y el trabajo de campo como el dominio exclusivo masculino; aunque en realidad las mujeres q'eqchi'es se involucran en la producción de alimentos y la generación de ingresos complementarios para la familia. Que una mujer tenga que trabajar en el campo para mantener a sus hijos, no es normal y no hubiera debido de tocarlas; aún cuando sus historias evidencian que todas, de niñas, tuvieron que hacerlo para ayudar a sus padres a sembrar, limpiar y chapear la milpa cuando vivían en fincas. El

hacer trabajo de hombres representa para ellas la humillación pública de no tener un esposo que lo haga por ellas.

Doña Salomé cuenta llorando cuánto sufrió por haber tenido que trabajar como hombre. No entraba en el orden de las cosas tener que asumir este papel. "Me duele mucho cuando recuerdo cómo sufrí para mantener a mis hijos. Tuve que trabajar como un hombre aguantando sol y caminando en el lodo". (AV18-200406)

De allí se evidencia cómo la división sexual de trabajo no es sólo un concepto que describe la organización social de producción, sino que se asienta en las estructuras psíquicas y emocionales y crea una dependencia vital. El profundo dolor que sienten por la pérdida de su esposo se incrementa por la sensación de angustia provocada por la convicción íntima de que no pueden vivir ni mantenerse sin ellos. Al no estar el esposo, se desestructuraron los fundamentos de su visión del mundo. No saben cómo integrar esta nueva situación en su vida. No tienen referentes para responder a ello. Se sintieron huérfanas. Además de la relación de afecto, de apoyo y de compañía, lo que les quitaron, fue su complemento: el hombre del que dependían simbólica y materialmente para vivir. Sus discursos ilustran este sentimiento de incapacidad y orfandad que les produce estar sin marido: "como viuda no puedo hacer nada".

Se sintieron incapaces de asumir el papel de proveedor, aún cuando en los hechos sí lo hayan hecho: sus historias demuestran que lograron mantener a siete u ocho hijos solas. Pero a diferencia de las viudas kaqchikeles o mames, no lo ven con orgullo ni con satisfacción. El haber logrado superar estas condiciones de vida no se ha convertido en fuente de potenciación personal. Más bien sienten que han fracasado, que no han podido estar a la altura. Están convencidas que el esposo hubiera podido dar mejores oportunidades a sus hijos. Doña Dorotea afirma: Mis hijos no estudiaron. Eso pasó porque su padre está muerto. Pero si estaría vivo, talvez mis hijos hubieran estudiado. Yo sola no puedo hacer nada, porque nadie me daba consejo (E7-Q-10306).

Incluso en su ámbito de predilección que es la crianza, se desvalorizan. Aseguran que su esposo hubiera orientado mejor a sus hijos. Doña Salomé cuenta que lo que le duele también es que "a veces sus hijos encuentran problemas porque no hay quien les aconseja, porque ya no vive su papá". (AV18-200406)

Las viudas q'eqchi'es no tuvieron la posibilidad de incorporar la experiencia traumática vivida para ampliar los elementos constitutivos de su identidad e integrar en ella roles más flexibles de género. Para sobrevivir, más bien reafirmaron valores y roles tradicionales con vistas a demostrar que siguen siendo "buenas" mujeres, para que sus comunidades las volvieran a aceptar como tales. No pudieron resolver la contradicción que les provocó "hacer trabajo de hombres" en una visión tradicional y rígida de la división

sexual del trabajo. Eso explica por qué lo viven y relatan con mucha tristeza, a diferencia de otras viudas de Chimaltenango y Huehuetenango.

c. La fisura: la participación organizada en el ámbito público

Por tener que mantener a sus hijos, las viudas tuvieron que incursionar fuera de la casa a buscar empleo: trabajando en casas particulares, vendiendo coches, chompipes y gallinas, o sembrando y chapeando su milpa. Las circunstancias de la vida las obligaron a romper con una de las normas impuestas a las mujeres: quedarse en casa. Aprovecharon estas circunstancias excepcionales para extender su ámbito de acción y especialización fuera de la casa, desarrollarse a sí mismas y defenderse. Así fueron integrando este nuevo elemento en la definición de su identidad, ampliando su significado y abriendo brechas en su mandato de género.

La necesidad de sobrevivir y el hecho de compartir la misma "suerte" o la misma "desgracia", las empujaron a apoyarse mutuamente y organizarse. La organización se realizó primero alrededor de proyectos productivos que asociaciones vinculadas a la iglesia les proponían. Se trataba en su gran mayoría de proyectos de tejidos que les permitían vender su producto y generar algunos ingresos, aunque fuera sólo para comprar azúcar. En sus comunidades empezaron a exigir que las autoridades las apoyaran a construir sus casas, que les entregaran el terreno de su difunto e instalaran el agua potable. La participación organizada en el ámbito público respondió así a las necesidades de sobrevivir y mantener a su familia. Al volverse interlocutoras de las autoridades locales como jefas de hogar, se asumían portadoras de los mismos derechos que su esposo, en ausencia del mismo. Transgredían las fronteras del ámbito privado para reclamar su existencia social como miembra de la comunidad. De esta manera, iniciaban el proceso de sentirse sujetas de derechos, que podían exigir, aunque interpretaban que los adquirían en ausencia del sujeto y no por ser mujeres.

La articulación de todas las viudas a través del país por la organización de CONAVIGUA, a partir de 1988, reforzó la identidad de viudas, asignándole un contenido mucho más político. A través de CONAVIGUA, empezaron una lucha por la verdad, la justicia y el resarcimiento. Fueron ellas quienes abrieron espacios de defensa de los derechos humanos en las comunidades y en todo el país, enfrentándose con el ejército. Son las primeras que se atrevieron a denunciar la desaparición de sus esposos, en pedir cuentas sobre su paradero y exigir que localizaran los cementerios clandestinos donde los cuerpos de los desaparecidos yacían ante una sociedad paralizada por el terror.

A través de esta lucha, las viudas se ubicaron como ciudadanas ante un Estado que nunca les había considerado como tales por ser mujeres y mayas. Defensoras de los derechos de los otros, exigían que el Estado garantizara la protección y efectividad de éstos. Los derechos que defendían eran de

su marido o parientes desaparecidos, así como de sus hijos, para que no fueran reclutados forzosamente para incorporarse al servicio militar. No se posicionaban como sujetas de derecho por ser mujeres, sino como madre, esposa o hermana, en correspondencia con su construcción de género. Allí prevalecía la lógica del afecto sobre una lógica política. Al igual que la gran mayoría de las mujeres que se vincularon a los derechos humanos en contextos de dictadura en América Latina, "se mueven en función de sus roles tradicionales, y (...) no necesariamente se identifican como sujetos específicos de derechos humanos" (Lorena Fríes, 2000: 46).

Si estas luchas por la búsqueda de sus familiares inicialmente surgieron del dolor de la pérdida, poco a poco se transformaron en reivindicaciones políticas de búsqueda de justicia. Paralelamente, iba emergiendo una conciencia de tener derecho a tener derechos como viudas.. A través de la lucha por "los otros" canalizaban también la necesidad de reparación y justicia por los sufrimientos que habían experimentado en carne propia, pero que socialmente no podían nombrar. La incursión en el ámbito público, asociada a sus luchas organizadas por la sobrevivencia diaria y por la justicia frente al Estado, las propulsó en un mundo exclusivamente masculino. Se encontraron con un mundo hostil que las depreciaba y no las tomaba en cuenta. Sus solicitudes de apoyo, que consideraban legítimas por ser víctimas del conflicto, se volvieron luchas con los comités de las comunidades para tener acceso a los mismos beneficios que los jefes de hogar. Los relatos de las viudas q'eqchi'es ponen de manifiesto las batallas que tuvieron que dar para que no les quitaran la tierra de su esposo y que las inscribieran a su nombre. No todas tuvieron la misma suerte. Dependió en gran medida de la voluntad de cada comité local de tierra y por lo tanto, de su sensibilidad a la situación de las viudas y no de sus derechos a tener tierra.

Al enfrentarse a prácticas discriminatorias por parte de las autoridades tomaron conciencia de que sus voces no contaban y sus solicitudes no estaban tomadas en serio por ser "mujeres solas".

En los grupos siguen evidenciando que en la actualidad los comités no las escuchan bajo el pretexto que "las mujeres no saben nada". Una viuda que participa en el COCODES de su comunidad expresa que ha recibido amenazas de violación por algunos hombres que forman también parte de los mismos y con los que había expresado su desacuerdo. Confrontadas diariamente al desprecio, la humillación y la violencia masculina, las viudas empezaron a desarrollar la conciencia de ser discriminadas en el ámbito público, creando así las condiciones para constituirse como sujetas de derecho.

Frente a estos nuevos desafíos, todas reconocen que la participación en reuniones de CONAVIGUA y de Alianza para el Desarrollo Juvenil Comunitario (ADEJUC), les permitió desarrollar "nuevas ideas" y "nuevos conocimientos" y así buscar soluciones a los problemas que se iban presentando. Doña Dorotea lo expresaba de esta manera en un grupo:

> Antes no participábamos en reuniones, no había organizaciones que trabajaba con las mujeres cuando pasó la guerra. Y doy gracias a Dios porque estamos participando en reuniones y aprendiendo nuevas experiencias para defender de los problemas que nos vienen. Ya podemos resolver los problemas, para que no siga igual. Para eso estamos en reuniones para aprender nuevas ideas y para compartir experiencias. (GM-AV-80806).

Esta participación les permitió conocer "sus derechos como viudas" y tener acceso a nuevas herramientas para desarrollarse a sí mismas y defenderse. En este proceso iban reinterpretando los límites de lo que es ser mujer, rompiendo los límites de las cuatro paredes de la casa, donde su identidad había quedado confinada. Incorporaron nuevos elementos de definición a su ser y a sus expectativas de vida. El hecho de participar se volvió el símbolo de su desarrollo personal y de momentos de felicidad. Ya no les gusta quedarse en casa, espacio que asocian con su situación anterior, de ignorancia y opresión. "Es importante (participar) para mí para conocer y aprender nuevas cosas. Antes cuando estoy en mi casa no aprendo nada. En cambio ahora sí estoy aprendiendo. Y por eso estoy contenta" (AV18-200406).

Por la misma razón que doña Salome, doña Carlota expresa que "seguirá participando hasta morir", subrayando la importancia que tiene poder interactuar en un ámbito público. Afirma, además, que ella puede salir sin pedir permiso a nadie porque ya no tiene esposo. "Yo tengo que ir para aprender nuevas ideas. Y nadie me dice que no voy a ir porque no tengo marido" (AV4-140606). Doña Carlota evidencia cómo el tener esposo en las comunidades rurales q'eqchi'es del Polochic se convierte en un obstáculo para quienes quieren salir de casa y desarrollarse. Otra mujer del grupo expresaba lo mismo:

> Por eso ahora estoy participando en las reuniones. Si estuviera con este hombre ahorita, me imagino que ya no estuviera en la reunión, porque él no me dejaba de ir en la reunión. El me decía que no. Ahora que estoy sola, si voy a las reuniones. Y me siento contenta. (GM-AV-080806).

Por no tener marido gozan de condiciones favorables para extender los límites de su yo, romper con la idea que deben quedarse en la casa y tener más libertad. Además cuentan con una experiencia de conyugalidad previa que les permite decidir y negociar los términos de una nueva unión cuando se presenta. Una viuda q'eqchi' relató en el grupo que cuando su segundo marido la vino a pedir, le puso como condición que la dejara participar, para unirse con él. Otra explicó que no ha querido volverse a juntar por miedo a que el marido no la deje participar. Es interesante notar al respecto que las 21 mujeres del grupo q'eqchi' son viudas, mientras las viudas representan el 70% del total de las sujetas de la investigación. Esta situación de mayor autonomía con respecto a las mujeres casadas podría explicar que son las que, en su mayoría, pudieron decidir participar en los grupos que el Consorcio

acompaña para empezar a romper el silencio y denunciar la violación. La presencia organizada de las viudas en el espacio público permitió abrir brechas para la participación de las mujeres en las comunidades. Se abría la posibilidad de nombrar las necesidades y expectativas desde las mujeres en su comunidad. En este sentido, se volvieron referentes para muchas que querían extender sus posibilidades de vida fuera de la casa, que tenían algo qué decir en las decisiones que se tomaban en la comunidad y/o que querían ir a trabajar. Evidenciaban públicamente, que las mujeres existen y además son valientes, como lo dice esta testiga del REMHI,

> Cuando las mujeres empezamos a reclamar por nuestros familiares desaparecidos, por la vida, la libertad, contra las dictaduras militares que tienen al país totalmente dominado, la participación de las mujeres empieza a ser más valiente. Incluso hay sorpresa por parte del ejército. Es increíble que estas mujercitas, ahí chiquitías, todas endebles, se enfrenten a un ejército que siempre ha sido temido, ¿me entendés? Ahí es donde yo siento que se empiezan a dar cuenta de que la participación de la mujer es efectiva, que la mujer es valiente. (REMHI, Entrevista 0151, Capítulo VI).

Su visión del mundo y su vida se han abierto a otras posibilidades que no corresponden a la visión dominante de sus comunidades. Por esta razón se volvieron también el blanco de críticas y todos sus movimientos son estrictamente controlados por la comunidad.

Paradójicamente, ser viuda ha implicado en paralelo, aferrarse a valores tradicionales para reencontrar un lugar social perdido después de la violación sexual, como sentir legitimidad social para exigir derechos en el espacio público en nombre de "otros" y negociar más autonomía para sí en la conyugalidad.

Finalmente, compartir en colectivo las experiencias y problemas de cada una, con el deseo de buscar en las otras apoyo para enfrentar las dificultades, da lugar a procesos de identificación colectiva y de cambios personales. El reconocer a las otras viudas como pares, que han sufrido igual y que tienen los mismos derechos, desemboca en procesos de valorización personal y colectiva.

Al crear redes de solidaridad entre todas y al enfrentarse juntas al ejército rompen con la idea de que "no pueden y son débiles". En grupo se sienten fuertes. Así, en este proceso van desconstruyendo la enemistad ancestral instalada entre mujeres por el sistema patriarcal.

Ser viuda ha representado la posibilidad de darle un sentido más amplio a su vida, de fortalecerse, de defenderse, de salir de casa y "salir de la oscuridad". A pesar de ello, no hablan de sus logros y fortalezas desarrolladas con orgullo. Como lo notamos arriba, interpretan su condición de viudez desde la tristeza y la desgracia.

El proceso de organización ha permitido que se piensen parte de un "nosotras", limitado a un grupo específico de mujeres que comparten un

sufrimiento común: la desaparición de su esposo durante la guerra. A la vez que permite construir procesos sororarios,[4] la identidad de viuda funciona también como una frontera que marcan con respecto a otras. Ser viuda juega tanto un papel de identificación entre mujeres que tienen la misma condición, como de des-identificación con las que no sufrieron la misma pérdida. "Las mujeres casadas, ellas no tienen problemas" queriendo decir, "ellas no sufren tanto como nosotras". La frontera estaba puesta por su definición vital en función de "los otros", sus seres queridos. Los derechos que reivindicaban estaban por lo tanto vinculados a esta experiencia concreta de ser viuda de guerra. Cuando demandaban ser escuchadas y respetadas, lo hacían como una solicitud de reparación por ser viudas, por ser reconocidas como víctimas del conflicto. Pero esto no significa que reconocen a otras mujeres los mismos derechos. Por ejemplo, critican a las de su comunidad que decidieron separarse de su esposo porque es violento. Pues ellas tienen suerte, porque todavía tienen marido. Tienen que aguantar, porque "es muy doloroso ser viuda". Por lo tanto, el proceso de individuación y de construcción de sujetas de derecho está iniciado, pero a la vez limitado. Este proceso se ha ido profundizando con el acompañamiento del consorcio Actoras de cambio, cuando las viudas q'eqchi'es empezaron a identificarse con otras muchas mujeres, casadas, solteras, separadas, de diferentes edades y etnias, a partir de reconocer que todas habían vivido la terrible experiencia de la violación sexual. Desde entonces, la identificación se ha empezado a construir en torno al reconocimiento que comparten condiciones comunes de violencia y de discriminación por ser mujeres.

d. La escisión vital

Sus historias de sobrevivencia ilustran el vaivén permanente que se ha dado en sus subjetividades: entre aferrarse a creencias tradicionales (lo cual les permite estar en sintonía con su entorno), y ampliar su visión ideal de mujer, lo que implica integrar su participación en el ámbito público. Las viudas q'eqchi'es reconstruyeron su vida en reacción al estigma que las marcaba como "malas mujeres". Toda su vida ha girado en torno a la necesidad de demostrar que correspondían al ideal que las normas culturales habían dibujado para ellas: siendo madres ejemplares o reivindicando la fidelidad a su marido más allá de la muerte. Incluso las decisiones de volverse a unir respondieron muchas veces a la necesidad de callar las críticas de las vecinas y demostrar que no eran "quita-maridos". Otra viuda q'eqchi' del grupo cuenta que: "se acabaron las críticas cuando se juntó con

4. Por "sororidad", entendemos la experiencia política de identificación, reconocimiento, respeto, confianza y apoyo mutuo entre mujeres, articulada a la decisión consciente de aliarse entre pares para desconstruir las opresiones a las que estamos sometidas por ser mujeres y construir alternativas de vida emancipadoras para todas.

otro hombre. Allí se acabaron todas las habladas. Por eso se juntó con otro hombre" (GM-AV-808006).

Las crisis de identidad de las viudas q'eqchi'es radican en este conflicto interno entre la visión tradicional del mundo asentada en sus estructuras psíquicas y emocionales y los cambios que las adversidades les han obligado a hacer, pero para los cuales no han tenido herramientas. Tener que asumir el papel de proveedoras conflictuó fuertemente por no encajar en su concepción del mundo, provocando angustias y tristezas profundas. En cambio, han logrado integrar la participación en el ámbito público como algo positivo en su vida, un espacio que les ha permitido desarrollarse, revelando así los afanes de autoafirmación que también tienen. Así, fueron integrando en sus identidades de manera sincrética y contradictoria tanto el refuerzo de formas de dependencia vital, como una innovación y fisura en el ser-para-otros extendiendo su alcance al ámbito público. Estas experiencias no son integradas como elementos positivos en su vida, lo cual les hubiera permitido desarrollar un proceso de potenciación personal y poder vivir más felices, a pesar de todo. La síntesis de su historia radica en estas palabras pronunciadas varias veces por doña Carlota "por eso es doloroso ser viuda".

El énfasis que hacen sobre lo dolorosa que ha sido su vida viene en parte de la moral católica que marca de manera más profunda la identidad q'eqchi' que las otras identidades de las sujetas de investigación.[5] La moral católica se incorporó en sus esquemas de referencia a partir de los que interpretan la realidad, y actúan en la misma. En esta moral religiosa, el dolor es un valor positivo, en particular para las mujeres. El sacrificio y el dolor se convierten en una virtud de género que deben ostentar para ser consideradas como buenas mujeres.

La raíz del profundo dolor expresado en sus relatos radica en la no resolución de las contradicciones identitarias expuestas arriba. "Entró la tristeza en nuestra vida". Existe una ruptura muy evidente en sus relatos entre antes y después de la guerra. En palabras de doña Dorotea, "cuando todavía no ha empezado la guerra, vivíamos felices en nuestra comunidad". La tristeza profunda evidencia que no han encontrado recursos propios en su historia personal ni en su historia colectiva para lograr superar las contradicciones provocadas por la violación y la pérdida de su esposo. Se sienten escindidas, se sienten fallidas. De allí la desvalorización, la angustia vital y la tristeza que emanan de sus historias.

La casa constituye el símbolo de esta escisión vital, además de representar el lugar donde fueron violadas. Reiteran una y otra vez que se sienten tristes en casa. Por eso les gusta salir y participar. La casa representa este espacio-tiempo del malestar: el lugar donde se sienten encerradas, atrapadas en sus recuerdos, el lugar de la opresión de donde salieron para ir a "aprender nuevos conocimientos", pero a donde vuelven siempre. La casa

5. Ver capítulo II sobre los diferentes contextos de las sujetas de investigación.

se convierte en el espacio íntimo en el que se libra la guerra interna entre los valores tradicionales y los nuevos referentes construidos a partir de su participación en el ámbito público: valores tradicionales a los que se aferraron para poder sobrevivir las consecuencias de la violación y nuevos valores que las circunstancias de la guerra les impusieron.

La integración de estas contradicciones precisa de una visión del mundo alternativa que permita dar una lectura de las experiencias de las mujeres en función de lo que sienten y viven y no en función de una idealización de la vida impuesta por otros. Requiere referentes nuevos que les permitan pensarse a sí mismas, valorarse, independientemente de lo que "los otros" digan, y tomar decisiones para su vida en función de lo que quieren ser y no del destino programado por otros. El aporte que ha realizado el Consorcio: son nuevos referentes a partir de los que puedan re-leer su vida, transformar el malestar en bienestar y potenciar sus recursos para abrirse nuevas posibilidades en la vida.

2. "Hay tiempo feliz, pero ya pasó": la historia de Doña Beatriz

La violación sexual cambió radicalmente la vida de doña Beatriz. El mundo feliz que se había dibujado al casarse se derrumba ante sus ojos. Todos los anhelos que había construido alrededor de su relación con su esposo se detuvieron a partir de este momento. "Hay tiempo, hay tiempo feliz, pero ya pasó" (CH1-270706). Después empezó un martirio para ella. Se siente pecadora. Lo fue a confesar a un sacerdote. Al igual que las viudas q'eqchi'es, su representación del mundo no permite nombrar la violación sexual como un crimen contra ella. No tiene referentes culturales que le permitan pensarla como delito o como violación a derechos humanos, es decir fuera de ella. Cuando habla remite a una relación sexual "con otra gente", no con su esposo. Lo ve como la cultura patriarcal local le ha enseñado: como adulterio, como sexo prohibido por ser fuera del matrimonio y como un problema suyo.

Su historia evidencia cómo la violación sexual vino a reforzar la "Palabra de Dios" en su vida. Se aferró a una explicación dogmática de la vida y no tuvo los recursos para re-interpretar los ideales religiosos en función de lo que le permite desarrollarse a sí misma y vivir mejor. A partir de la violación sexual la palabra de dios funciona como algo interno que la juzga y la culpabiliza, que no es sino el reflejo de su propia culpa. De esta cuenta, nombra y vive la violación sexual como pecado, igual que las mujeres q'eqchi'es. "Porque dice que uno si tiene esposo y se junta con otro hombre es un gran pecado. Es la plática que nos dan entonces, uno sabe que tiene que sacarlo con el sacerdote. Es un pecado grave yo pienso por eso lo confesé" (CH1-60307).

Siente que ha fallado a la palabra de dios, y al compromiso que hizo el día de su matrimonio de entregarse a un solo hombre. Siente que le ha faltado de respeto a su esposo, que le ha sido infiel. Las decisiones que va tomando para seguir con su vida reflejan la culpabilidad que lleva permanentemente dentro ella, y la voluntad de expiarla. La presencia del esposo le recuerda diariamente su infidelidad. El peso de la culpa y la voluntad de hacerse perdonar toma por lo tanto una dimensión a la que no están confrontadas las viudas q'eqchi'es. Aunque no exprese una relación directa en su relato entre la violación sexual que sufrió y el aumento de la violencia por parte de su marido, sí identifica la guerra como punto de inflexión en su pareja. Después de la guerra, la sordera de su esposo aumenta, a la par de su aislamiento social. Se hunde definitivamente en el alcohol con un sentimiento cada vez más fuerte de "no servir para nada". El relato de doña Beatriz explica este sentimiento de humillación por su discapacidad. No obstante, hemos llegado a pensar que la violación de su esposa pudo provocarle este sentimiento de humillación profunda que ha desembocado en violencia contra ella, a quien identifica como responsable de su malestar. Doña Beatriz decide aguantar una relación cada vez más violenta a partir de la guerra. La pegaba tanto y su relación con su esposo se había vuelto tan miserable que soñaba con quedar viuda. "Varias veces he soñado que yo me caso otra vez con otro hombre. Pero está mi esposo, y yo digo... ¿estoy arreglando para casarme otra vez? Dicen que cuando soñás que te casás otra vez, luego te quedás viuda" (CH1-150606).

Además, añade que a diferencia de otras viudas que se vuelven a unir, ella por su experiencia tan violenta con él, no lo haría. "Yo si me hubiera quedado viuda yo no pienso que me lleva otro hombre (...) Después de lo que viví, pienso que ya no" (CH1-150606). A pesar de todo, decide aguantar la situación y seguir viviendo con su esposo. El testimonio siguiente revela la razón que la empuja a tomar está decisión: necesita hacerse perdonar de su marido. Para ella resulta más liviano aguantar sus golpes, que cargar con la culpa de la infidelidad.

Como algo que habla bien de sí misma nos repite que "gracias a dios, lo ha aguantado". Aguantar la violencia se convierte en una virtud, reafirmándose en los contenidos tradicionales del ser mujer. Limpia los pecados que cree haber cometido. Su discurso revela una moral católica profundamente sacrificial que le sirve de marco de referencia para pensar y actuar después de la violación sexual.

> Si, así ha pasado todo, durante mi vida, pero, ¿qué hace uno? Dios lo regala su vida, tiene que, sufrir uno. Porque muchos dicen: ¿salite mejor, pa'qué aguantas eso? Pero uno piensa que está casado, es la cruz que ha llevado uno. Es así, en Palabra de Dios. Allí obedece uno también que es así.

A través del discurso religioso reafirma valores tradicionales de entrega absoluta a su esposo. Tiene que obedecerle. Tiene que sufrir "hasta que la

muerte los separe", pues se comprometió a ello ante dios el día de su matrimonio. Aguantar la violencia es el precio para demostrar a su esposo, a dios y a ella misma que, a pesar de lo que pasó, es una buena mujer. Es lo que le toca por haber caído en desgracia. No ve la posibilidad de tomar decisiones que pudieran cambiar o reorientar el rumbo que tomó su vida. Se ve atrapada. "Es así". Sufrir es el destino que dios eligió para ella para llegar a perdonarla. Del sufrimiento llega la redención: el ejemplo está en Jesucristo. Sin embargo, detrás de este discurso, aparece el camino desesperado que ella misma eligió para castigarse de su pecado y llegarse a perdonar a sí misma. Por eso decide no separarse de su esposo a pesar de la violencia diaria que vive en su casa, de la tristeza que implica para su vida y de que sus hijas la hayan aconsejado que se separen. Para dar fundamento a sus decisiones, apela a un discurso religioso dogmático.

> Como pelea cuando chupa y todo eso lo aguanté yo. Porque yo nunca, nunca decidí de apartar, porque mi mamá me regaña. Dice -no es tan fácil decir vos te casaste y hasta recibiste el casamiento en la cruz te comprometiste. Si te lleva el hombre al barranco así es y si te va bien, así es. Porque eso te comprometiste, es un pecado delante de dios si te apartás con el hombre. (CH1-250506)

Es interesante destacar que doña Beatriz de joven se opuso a una relación de violencia que tenía su madre con el hombre de una segunda unión. No aceptó ver a su madre sufrir, ni que aguantara este sufrimiento. Intervino con otra hermana suya, y la ayudó a escapar de la casa y a esconderse.

> Mi mamá cuando se fue con otro hombre se peleaban mucho. Nosotros con otra mi hermana la defendemos. Los apartamos, porque estamos dos con mi mamá allí. Yo tuve valor de esconder a mi mamá con un mi tío para sacar delante de ese hombre. Así fue cuando nosotros lo escapamos mi mamá adelante de ese hombre. Porque sufre allí y dijimos a mí mamá que mejor que se sale adelante, nosotros podemos defender aquí con nuestro gasto. (CH1-270706).

Por lo tanto, en su *habitus,* la convicción que una "buena mujer" tiene que aguantar la violencia de su esposo, no estaba instalada. Tampoco creció con la idea que las mujeres no podían vivir sin hombres, considerando que desde niña, junto con sus tres hermanas tuvieron que mantenerse solas, sin padre que las ayudara económicamente. En sus propias palabras: "Si nosotras mismas ganamos nuestro gasto, ya que nuestra mamá nos enseñó el negocio. Nosotras pudimos manejarnos solas y nos alimentábamos solas y comprábamos nuestras cosas solas" (CH1-270706).

El hecho de no querer separarse no tiene que ver con una visión del mundo y una historia personal que no tuvieran integradas esta posibilidad. Tampoco a que se sintiera incapaz de vivir sola. Su historia evidencia con mucha claridad la ruptura que la violación provocó en su identidad. Reforzó valores de sujeción que desarrolló a raíz de sentirse culpable. El refuerzo de su devoción a dios, y su participación en actividades de la iglesia después

de la violación forma parte de todas las renegociaciones que tuvo que hacer con ella misma para seguir viviendo. En este proceso se reforzaron los valores tradicionales alrededor de los que fue construida desde niña, como una manera de encontrar seguridad en el mar agitado en que se había convertido su fuerte interior después de la violación; aún cuando estos valores tuvieran como consecuencia un sometimiento a la violencia, una desvalorización fuerte y una tristeza profunda.

Los relatos antes transcritos también revelan el papel que ha jugado la mirada de su madre en el refuerzo de su identidad sujetada. Doña Beatriz fue violada por el ejército ante los ojos de su madre. Por lo tanto, los consejos que recibe de ella están mediatizados por el hecho de que fue testiga de su "adulterio". Todos están dirigidos a asegurar que Doña Beatriz no pierda su esposo después de lo que pasó. "Mi mamá me dijo que si él toma trago y esté de goma no lo abandonés, hacéle atol. No dejás que se va a morir, fácil te quedas viuda. Y como yo por mi enojo, no le hago nada y ella, así me dijo, me regaña...si me regaña" (CH1-250506).

La dimensión que toman estos consejos da la pauta del peso que ha tenido la mirada de la madre en su vida desde la violación sexual; un peso que normalmente solamente niñas dan a sus madres. Cualquier mujer adulta tomaría consejos de madres como tales, reconociendo la experiencia y sabiduría de las mismas, pero decidiendo al fin y al cabo en función de lo que le parece más adecuado. En cambio doña Beatriz vive los consejos de su madre como mandatos, evidenciando cómo la violación sexual aumentó su grado de sujeción. Pone todos sus esfuerzos en seguirlos y respetarlos demostrándole que, a pesar de la violación, sigue siendo una buena esposa y a la vez una buena hija.

Paralelamente a este refuerzo de la sujeción en el ámbito privado, doña Beatriz fue desarrollando capacidades de lidereza en su comunidad después de la guerra. Su actuar en el ámbito público fue incrementando en la misma medida que la sordera de su marido y su alcoholismo le hacía cada vez más difícil trabajar y participar en el comité de desarrollo de su comunidad. Las necesidades económicas después de la guerra fueron las que primero la obligaron a hacer gestiones con comités y con empresas en lugar de su marido.

> Para levantarnos nuevamente de las cosas, si él se quedó sin azadón, sin machete, sin tierra, sin siquiera un poquito de maíz, nada ¿con qué vamos a levantar otra vez? digo yo. Así participo. Hacemos trámites en empresas, cancelamos un lado, tocamos otro lado para comprar abono para hacer el trabajo de nuevamente, para que recupere él su material así con poquito se gana 30 quetzales, 25 quetzales gana él y un día tiene trabajo un día no. ¡Qué va a alcanzar a él para dar estudio a sus hijos! (CH1-250506)

Al participar en diferentes reuniones fue reconocida como "una mujer que participa", una lidereza. De esta cuenta, fue elegida por las mujeres de

su propia comunidad para participar en el COCODES, en el momento que el alcalde decidió organizarlos tal y como lo establecía la ley. Se involucró en el espacio público para desarrollar a su comunidad haciendo gestiones en COVIAL[6] o en el Fondo de Desarrollo Indígena de Guatemala (FODIGUA), para mejorar carreteras o construir casas. La participación en su comunidad respondía a la extensión de su identidad de ser-para-otros en el ámbito público. A cambio de sus servicios para la comunidad, recibía reconocimiento social, lo cual es siempre fuente de satisfacción y autoridad personal. Sin embargo, ésta se veía limitada por las características del mundo público donde las mujeres participan en condiciones de subordinación con respecto a los hombres. De hecho, doña Beatriz decidió no seguir por las dificultades que implica estar participando en un espacio exclusivamente masculino, donde los ritmos y horarios están fijados en función de las posibilidades de los hombres y no de las condiciones de vida de las mujeres con niños, con un trabajo doméstico que les espera, y dificultades de movilización.

> Se organizó el COCODE, pero algunos sólo se comprometieron y no cumplieron. No participaron en reunión. Hay algunos tienen nenes yo estoy yendo en la iglesia y la reunión empieza hasta las ocho de la noche. Va saliendo uno a las diez, diez y media, por allí sale. Yo también luche, luché... casi nueve meses con ellos. Como la gente ya no como no cumplió, ya no llega y la gente también no apoya, no aportan, por eso se reorganizo el COCODE. Allí me zafé yo porque yo solo mujer estoy con ellos..." (CH1-250506)

El historial de su participación fuera de la casa dejó huellas en su identidad que se fue reinterpretando a lo largo de la misma. Se han introducido innovaciones en su identidad, al ritmo de los nuevos recursos que encontraba en el ámbito público y aprovechaba para ella. Su identidad integró nuevos contenidos, complejizándose y extendiendo sus límites al ámbito público. La participación en el ámbito público le permitió desarrollarse a sí misma, tener "nuevas ideas" y conocer sus derechos. Fue perdiendo el miedo a hablar y la vergüenza. A través de capacitaciones, desarrolló nuevos conocimientos sobre las plantas medicinales, lo cual le permitió ser un referente en su comunidad. Creó un huerto sembrando plantas en su casa. Alrededor de este huerto, creó un espacio propio donde pudo dedicarse a lo que le gusta. Así, la participación en el ámbito público, le ha permitido crear espacios de crecimiento personal, la ha nutrido, retroalimentado y fortalecido capacidades. Los momentos que está fuera de su casa representan espacios de libertad, donde se puede olvidar de su tristeza y de la violencia que vive. Son momentos de escape. Además, explica cómo las enseñanzas de algunas reuniones le permitieron defenderse frente a la violencia de su

6. Unidad Ejecutora de Conservación Vial del ministerio de Comunicación, Infraestructura y Vivienda.

marido. Ya no la aguanta con la cabeza agachada. Le dio herramientas para cuestionar la actitud de su esposo....

> Gracias a Dios que yo por varias reuniones me han valorizado de la fuerza o del valor siento yo. Porque yo antes nada puedo hablar en un grupo, o en dos tres gentes, como que siento yo que se ríen atrás de mí, como que siento yo no es bueno lo que digo. Pero como varias reuniones allí pues, poco agarré el valor, así ya pude defender un poco delante de él también, ya puedo reclamar un poco las cosas, las cosas que no debería hacer así. Aunque me maltrate pero yo otro día le digo unas palabras. No como primero, puro el gato agachado adelante el chucho. Así lo hacía también. Pero como, conforme el tiempo también, allí ya, ya tiene valor uno de reclamar que no". (CH1-2707006)

... pero no para ponerle un fin. Doña Beatriz no pudo transformar los recursos a los que tuvo acceso en el ámbito público en poderes, en decisiones que le permitan vivir mejor y más feliz. Su participación en los espacios de servicio a la comunidad no le ha proporcionado nuevos referentes que le permitieran reelaborar la experiencia de la violación, romper con la culpa y valorizarse como mujer. Al igual que las viudas q'eqchi'es, Doña Beatriz forma parte de las que están convocadas cada vez más a actuar como "ciudadanas", con responsabilidades locales, pero con derechos limitados y poderes todavía menores tanto en el ámbito público como en el privado con relación a los hombres (Lagarde, 2000:48). Las organizaciones de desarrollo o de derechos humanos les hablan de los derechos que tienen, pero no crean procesos que les permitirían valorarse como mujeres y sentirse merecedoras de éstos. Por lo tanto, aún conociendo sus derechos, no se sienten con poder para transformar su posición, en particular en el espacio privado. Es precisamente en este espacio que se valida o se deslegitima la posibilidad de construir poderes por las propias mujeres. Si las mujeres han sido violadas, se refuerzan contenidos de culpabilidad y sumisión genérica y permanece un sentido de autoexclusión de cualquier legitimación social que imposibilita sentir el derecho a ejercer sus derechos.

Doña Beatriz quedó atrapada en estas contradicciones identitarias generadas a partir de la violación sexual: entre saber que fue a la fuerza, pero sentirse infiel; colocarse en un papel de servidumbre en el ámbito privado y asumir un papel de lidereza en el ámbito público, teniendo que transmitir una imagen de mujer fuerte. Allí radica la escisión vital en la que vive. De allí, el sentimiento de profunda tristeza que emana de sus historias.

B.
Del ser-para-otros hacia la constitución del ser sujeta

Las historias que desarrollamos a continuación dan cuenta de cómo la ruptura de la guerra y de la violación sexual en particular, construyeran el punto de partida para un cambio significativo en sus vidas.

Para sobrevivir, doña María y doña Carolina de Chimaltenango, así como doña Julia y Carmela de Huehuetenango, transformaron los recursos que su vida había dejado en su camino en poderes personales, lo cual les permitió compensar los efectos de la violación sexual, con un proceso de autovaloración. En este proceso, se deshicieron de algunos contenidos opresivos de su identidad y desarrollaron su capacidad de tomar decisiones, construyendo así una individualidad propia, base de su condición de sujeta.

1. "Me siento bien estar sola": la aceptación de Carmela

La violación sexual que sufrió Carmela a los 19 años le vino a quitar el mayor bien que tenía: la virginidad. Con ella le quitaron la posibilidad de casarse y a la vez de existir socialmente. La gente lo decía: "ya no servía". Ya no podía pretender al futuro que cualquier joven de su comunidad anhelaba: encontrar marido y tener una familia. Los efectos sociales de la violación sexual la condenaban a la desgracia y la tristeza: ser "una vieja soltera" o ser sujetada a una relación violenta con un hombre al que tendría que agradecerle el favor de haberse casado con ella.

Frente a la imposibilidad de "ser", según las normas culturales establecidas y el destino elegido para ella, Carmela hubiera podido elegir aislarse del mundo como lo hizo Jesusa. Desaparecer y hacer olvidar su existencia de la comunidad. Sin embargo, desde niña, Carmela había luchado por existir ante los ojos de su madre y de su padre y demostrar que no "era muda" como solían tacharla. Ella valía y podía. No estaba dispuesta a no existir. Su esfuerzo por demostrar que valía como persona se tradujo en un anhelo de superación muy grande y un deseo de ir a la escuela que Carmela concretizó después de haber sido violada. Para compensar el hecho de que no iba a poder casarse y huir de las humillaciones constantes a las que se confrontaba en la comunidad, decidió retomar su proyecto de vida de formarse y ser enfermera y dedicarse a ello. A pesar de que su madre le repitiera constantemente que no tenía la capacidad de estudiar, y aún en contra de su voluntad, salió de la comunidad a vivir en un convento donde le enseñaron a hablar, leer y escribir en español: el sueño desde que era niña. "Desde 15 años, yo quería salir y yo quería ir allá en Ixtahuacán en un convento con las religiosas. Yo lo conté a mi mamá: yo me voy a ir. No

te vas, dijo mi mamá. No vas aprender. Usted nunca vas aprender. Yo me voy a ir, le dije a mi mamá" (HU6-190606).

También tuvo que trabajar, tomando conciencia de la importancia de ello para poder salir adelante y mantenerse sola. Desarrolló habilidades de cocinera que le sirvieron más adelante para pagar sus estudios de básico en Quetzaltenango. Actualmente estas habilidades siguen siendo reconocidas en la comunidad, que recurre a ella cuando se organizan fiestas en la aldea. A lo largo de este proceso de educación, Carmela ha demostrado una fuerza de voluntad extraordinaria para superarse, desarrollar sus conocimientos, y así poder hacerse valer por sí misma.

> Lo que me dolió es que yo no podía contestar cuando las monjas me hablaban. Después me dijeron que usted vas a ir a clases y me inscribieron de no se qué grado. Me entraron allí con los niños. Y como esos niños son chiquitos, a mí me dio pena. Vaya que el profesor que estaba allí es un profesor bueno y les dijo a los niños y a las niñas: bueno ustedes tienen que respetar a su compañera porque ella ya es grande. Poco a poco fui aprendiendo hablar en español y ya después aprendí. Ya no hay problemas y ya saqué sexto grado. Cuando terminé el sexto grado me mandaron en Ixtahuacán hacer la comida de un padre que estuve cuatro años allí. Cuando salí de Ixtahuacán me fui dos años en La Democracia con las religiosas. Lo mismo con ellas me quedé dos años. Allí entré en primero básico. Entré de 25 años a primero básico, como yo perdí un año y después entré otra vez como de 26 años a primero otra vez y después seguí, gané mis grados. (HU6-190606).

A pesar de las grandes dificultades que encontró para empezar a aprender a los veinte años, logró terminar la primaria y sus estudios básicos. En contra de todas las adversidades de la vida, demostró que podía estudiar y ser lo que quería: enfermera. En efecto, está actualmente atendiendo la escuela de enfermería. El haber logrado sus objetivos, puestos por ella en función de sus intereses de desarrollo personal, y no en función de lo que el mundo había previsto para ella, le ha permitido consolidar poco a poco su autovaloración. Demostrarse a sí misma que sí puede y que sí vale, es profundamente reparador, en particular en el caso de Carmela, que proviene de una familia donde vivió la desvalorización desde niña y en una comunidad que la rechaza "por no valer nada". Además, le permite afianzar cada día más la seguridad y la confianza de que no necesita casarse para poder vivir y existir. Su lucha por formarse y superarse desembocó en un proceso de potenciación personal donde fue ubicando su valor fuera del marco preestablecido. Ha construido fuentes de valoración propia y autoreferidas incorporando sus experiencias y sus logros en una nueva visión del mundo, donde ella podía tener un lugar por sí misma. De esta manera, ha ido integrando en su historia personal la posibilidad de ser, sin que se le derrumbe el mundo por no ser madresposa. Sus expectativas y sus metas en la vida no se han limitado a ello. Tenía otro proyecto para sí misma.

> Asumirse soltera implica valerse por sí misma, tener la capacidad de defenderse sola frente a las diferentes agresiones que el mundo patriarcal, racista y clasista pone en el camino de una mujer maya, joven y pobre que intenta salir adelante, y encontrar vías para mejorar sus condiciones de vida. El camino que recorrió desde que decidió salir sola de su casa y de su comunidad, ir a estudiar y trabajar a la vez para poder pagar sus estudios, no fue fácil. La experiencia fue dolorosa pero salió fortalecida de la misma. Al encontrar los recursos en su gran fuerza de voluntad para superarlos y seguir adelante, reforzó su sentido de la dignidad, y fortaleció sus capacidades de defensa contra la explotación, el racismo y los ataques sexuales de los hombres.

Al enfrentar la discriminación por ser mujer en su deseo de valerse por sí misma y las múltiples humillaciones y acosos sexuales a los que ha estado sometida por los hombres, ha ido desarrollando una conciencia muy clara de la condición de subordinación de las mujeres. De allí empezó a hacer una lectura de por qué no había tenido las mismas oportunidades que sus hermanos para ir a la escuela o tener un terreno donde poder construir su casa: sus padres valoran más a los varones que a las mujeres. El ejemplo siguiente ilustra el desprecio que su madre les transmite a sus hijas, aunque sean las únicas que realmente la hayan cuidado desde que la violaron durante la guerra.

> Cuando mi mamá se enferma somos nosotros que cuidamos de ella, pero ella no piensa nada en nosotras. Sólo menciona a varones, en cambio a nosotras, no se recuerda o como que no existimos. Nosotros cuidamos de ella y a la hora valora más a los hombres, pero los hombres no están cuidando a ella (HU6-121006). ...Nos dice ella, ¡ojalá que salgan, que se vayan!...siento que mi mamá aprecia más a los varones. (HU6-270906)

Pudo poner un nombre al dolor que sentía porque su padre no la quiso mandar a la escuela y explicar la injusticia que sentía en el trato desigual que se daba entre los hermanos y hermanas: discriminación.

> Tengo un dolor aquí -señalaba el corazón-. Lo que me duele es que no me mandaron a la escuela. Mi papá no quiso. Usted niña no va a poder estudiar porque usted sos una niña muda. Usted sólo va a ir a pastorear dijo. (...) Somos dos que no nos pusieron a estudiar porque somos mujeres. Y los hombres sí, a ellos los mandaron a la escuela pero a nosotras no. Entonces mi papá dijo: ¿qué van a hacer ustedes en la escuela, acaso a estudiar van a ir? sólo se van a juntar con los hombres...

Esta conciencia de injusticia apeló a la necesidad de cambiar su situación y empezar a negociar con su madre y su padre las mismas oportunidades y derechos que sus hermanos. Así, pidió a su padre que le heredara un pedazo de terreno donde pudiera construir su casa. "¿Por qué ustedes nadie están preocupando para hacer una casa de nosotros y qué van hacer ustedes y

dónde nos vamos a quedar nosotras? Aunque no tenemos esposos, pero así tiene que hacer". (HU6-270906)

Tienen derecho a tener tierra por ser mujeres y no por su condición de casada o soltera. Carmela lo tiene asumido y lo está defendiendo para tener acceso a un recurso indispensable para poder vivir. Al asumir su condición de soltera, fue ampliando su conciencia de la necesidad de reivindicar sus derechos para crear condiciones para poder vivir bien y tener la posibilidad de decidir cómo. Aunque no esté casada, no tiene la intención de quedarse tutelada como menor de edad, en la casa de su madre o de su padre. "Yo así estoy pensando ahora para hacer una casa. Estar allí solita" (HU6-270906). Todas sus experiencias de vida le sirvieron para construirse una nueva visión, donde las mujeres tienen valor como humanas y disponen de un lugar en este mundo, independientemente de que estén casadas y sean madres. Se identifica con la situación de discriminación y violencia vivida por otras mujeres y en particular de violencia sexual, por su propia historia. Eso ha creado las condiciones para que se convierta en un referente en su comunidad para las que fueron violadas y se convierta en promotora del proceso del Consorcio en su comunidad. Eso también le ha dado autoridad. Frente a los casos de violaciones sexuales que se siguen cometiendo en el camino de su comunidad, es una de las pocas mujeres que no culpabiliza a las víctimas. Se indigna. "Yo pienso que esto no está bien para una mujer porque eso fue como que a la fuerza hicieron" (HU6-280706). Su rabia ante estas condiciones de vida tan injustas para las mujeres se convierte en el motor de su lucha porque los autores de estos delitos carguen con su responsabilidad. A pesar de los riesgos que implica, está encabezando actualmente el apoyo a dos mujeres sobrevivientes de violación sexual durante la guerra, que acaban de volver a ser agredidas sexualmente, para denunciar lo que les sucedió, y pedir justicia.

Carmela logró engañar al destino. Ni cayó en desgracia ni se hundió en la tristeza, suerte que le había sido reservada por la violación sexual. Reorganizó su vida alrededor de un proyecto centrado en su desarrollo personal y fortaleció capacidades de defensa frente a la vida, lo cual repercutió en un proceso de empoderamiento personal. A lo largo de este proceso, modificó su subjetividad, ampliando las posibilidades de ser para sí misma en función de intereses y expectativas propios. Rompió con su identidad asignada de madresposa, e integró en su historia personal y su visión del mundo la posibilidad de vivir sola, sin tener el sentimiento que no esté "completa". Como lo afirma ella: "¿Qué voy hacer si no hay con quien casarse? (se ríe)...me gustaría quedarme solita. Me siento bien estar sola" (HU6-190606).

2. "Lo logré": la brecha en la dependencia vital de Doña María

Doña María perdió su primer esposo de muerte natural durante la guerra. El hecho de que viviera sola en su casa fue interpretado por el ejército como una sospecha de que su esposo estaba involucrado en la guerrilla. Como castigo, Doña María fue violada en su casa, antes de ser obligada a huir por miedo a que la maten. Desplazada con dos niños y con la imposibilidad de seguir dedicándose al negocio de frutas que tenía en Chimaltenango, se fue a trabajar un tiempo a la costa, y trece años en la capital.

> Yo misma busqué la manera. Me estuve con mi hermana en Chimaltenango, hice mi venta de centavos, porque antes sólo de centavos. Compraba mis manzanas y bananos y vendía en el mercado. Y vino mi cuñado y me llevó a la costa y de ahí regresé y llegué a la capital a trabajar, trabajar en casas y dejé a mis hijos en la casa, lo que me daban era para mis hijos (E12-70306).

Relata estos años donde tuvo que mantener a sus hijos sola, adoptando a dos más en la capital, como un logro personal. La lectura que hace de este periodo difícil, marcado por la dura labor en una tortillería y luego en una fábrica, a cambio de un salario de miseria, no es de profunda tristeza ni dolor. Más bien, retrospectivamente se enorgullece de haber podido salir adelante sola. Un gran orgullo que subyace en su discurso, es haber podido mantener a sus hijos "bien aseados" a pesar de la pobreza en la que vivían. Estaba reconocida como una mujer que cuidaba bien a sus hijos. De esta cuenta, le propusieron adoptar dos más, a lo cual accedió.

> Una señora, de ahí de Mixco, me regaló, me ofreció, me dijo ¿no querés un tu niño? Pero yo tengo dos, le dije. Pero usted asea bien a sus hijos que andan bien chulos. Yo hacía así con mis hijos, aunque ropa usada lo compro, con eso los cambio para no gastar nada. Entonces así hice y me lo dieron ese bebé. (CH12-190606).

A diferencia de las viudas q'eqchi'es que sienten haber fallado por no haber podido dar las mismas oportunidades a sus hijos que si hubieran tenido un padre, le procura mucha satisfacción a doña María decir que los "logró", a pesar de lo difícil que fue.

> Una mi hija que se llama María, que se casó en Mixco lo cuidaba. Tiene como sus doce años mi hija. Logré leche en bote le di en pacha y ella lavaba los pañales y yo sólo vengo a dormir en la noche y voy otra vez a trabajar. Así logré mis patojos. Cada mes lo llevo al control médico y ahí están mis hijos y los logré, se enferman, los curo ahí están los dos. (CH12-190606).

Fortalecida por las enseñanzas de su madre, comerciante y comadrona en Chimaltenango, y los trabajos realizados desde niña, se dedicó a encontrar

trabajo para poder sobrevivir y mantener a sus hijos. Cada nueva búsqueda de trabajo respondía a su necesidad de generar más ingresos para mejorar sus condiciones de vida.

> Allí me estuve torteando, tres quetzal me pagan el día con mis tres tiempos. Yo exigí de mis tiempos. Aunque sea no hay dinero, pero hay comida. Lo que me dan para mi almuerzo, es lo que voy a dejar a mis hijos. Pagué sus cuartos y ahí lo dejo a mis dos hijos. No me alcanza, no me queda ni para la ropa y la ropa se acaba. De ahí encontré la señora y me dijo: ¿usted no querés trabajar? Quiero pues, pero yo no encuentro trabajo. Estuve en una tortillería, pero muy poquito lo que gano. A veces que se vende la tortilla y a veces que no. Y la señora no me paga le dije. Usted está sufriendo entonces. Pero yo te voy a recomendar, me dijo la señora. Si me hizo el favor. Me recomendó. Y fui a trabajar en la finca Cucurucho. Tardé cinco años allí. (CH12-190606).

Eso era parte de lo que sabía hacer y que tenía que hacer. No le provocaba ninguna contradicción con su visión del mundo. "Yo ya no pensaba que si me voy a juntar con otro hombre, yo pensaba solo con mis hijos".

Doña María cuenta con una concepción del mundo y de la división sexual de trabajo, que reconoce que las mujeres tienen la capacidad de asumir roles supuestamente "masculinos" y que desmonta la necesidad vital de estar con un hombre.

A cada problema que se le ha presentado, ha buscado soluciones. No tener esposo no implicó para ella que se acabara el mundo. Sólo le requería un cambio profundo en la manera de organizar su vida, lo cual no le pareció imposible realizar.

Estas diferencias de esquemas de referencia están moldeadas por la interacción entre una historia personal particular y un contexto cultural donde las mujeres gozan de más autonomía con respecto a las normas sociales. Varios fueron los recursos que doña María transformó en poderes para salir adelante. Contó con el ejemplo de una madre que ya asumía el rol de proveedor en su casa. Heredó la tierra de su difunto marido, lo cual le permitió contar con medios de subsistencia después de la guerra. El reconocimiento de su trabajo como comadrona en la comunidad fortaleció su proceso de autoafirmación, a la vez que le ha permitido generar ingresos complementarios. Todos estos recursos y poderes crearon condiciones para que integrara en su historia el vivir sola, sin angustia y que se sienta capaz de ello. Además, el hecho que lograra integrar las adversidades que le presentó la vida en su historia personal, sin provocarle tensiones internas demasiado fuertes, redundó en la convicción que puede salir adelante sola, y por ende, en un estado de bienestar y tranquilidad ante su nueva situación. Integró en su historia que estaba sola y lo aceptó para poder seguir adelante y estar bien.

> Lo que hago porque soy sola con Dios. No tengo marido, ninguno quien me ayuda. Tengo que buscar la forma como le voy hacer. Eso es lo que estoy

> haciendo. Ahora tengo crianza de animales, cuando no tengo dinero lo que hago es vender una gallina o vendo un cerdito, esa es mi meta ahora porque no hay negocio. Es lo que me pongo a pensar de mi vida. Esto ya pasó. Ya pasó aunque sea con enfermedad, con dolor. Tengo que seguir adelante, estar bien cuando amanece y cuando cae la tarde. Eso es lo que yo quiero.

Reconocer que pudo superar esta época de su vida sin la ayuda de un esposo le permitió desarrollar un sentimiento de satisfacción personal importante. Lo logró. Esta convicción de poder sola y la valoración de sus capacidades desarrollada después de la guerra, crearon condiciones para que doña María negocie relaciones más democráticas con su nuevo cónyuge y defina el rumbo de su vida según lo que ella quería. La valoración de la experiencia vivida y el reconocimiento que se puede sin un complemento, permite establecer relaciones posteriores desde una posición más igualitaria. Desestructura la dependencia vital, desmonta el poder simbólico de los hombres en la vida de las mujeres, anclado en creencias y emociones que les hacen sentirse incapaces de vivir sin ellos y permite tejer nuevas relaciones desde la realidad de los poderes existentes, y no desde una situación ideal. En el relato de doña María, surge el cuestionamiento a las relaciones desiguales que había establecido su segundo cónyuge con ella en el ámbito privado. Lejos de corresponder "al ideal de esposo", su segunda pareja se caracterizaba, según ella, por ser "traidero", "mujeriego", "pelado", "malo" y muy "mandón". A través de estos adjetivos evidencia el malestar que le producía vivir en ese tipo de relaciones marcadas por el abuso, la irresponsabilidad económica, la violencia, la doble moral sexual y la obligatoriedad en las relaciones sexuales. Los diferentes poderes acumulados desde la guerra por haber tenido que sobrevivir sola le permitieron contar con herramientas para "no aguantar" esta situación y plantear las condiciones que ella quería para seguir viviendo en pareja. De esta cuenta, le pidió a su esposo que aportara la comida que quería comer, porque "ni modo que yo lo voy a mantener en lugar que a mí me mantenga", evidenciando el anhelo que tenía de construir una relación más recíproca. La solución encontrada para que aporte a los gastos de la casa, por lo tanto, fue ésa: "Hicimos un de acuerdo: lo que él quiere comer que me traiga de una vez entonces lo arreglo. Ese es el acuerdo que hice, traé tus cosas que usted querés comer" (CH12-190606). Estableció la relación con él alrededor de lo que ella deseaba, de sus proyectos de vida y no en función de lo que hubiera debido de hacer por ser mujer: obedecerle y seguirle. Así, amplió sus posibilidades de decidir sobre lo que quería de su vida, incluso sobre el número de hijos que quería tener.

Para comprobar su virilidad frente a otros y establecer la propiedad sobre una mujer, los hombres, en general, requieren que sus mujeres "les den" hijos. De hecho, el segundo cónyuge de doña María quiso tener más hijos con ella. Sin embargo, ella tenía claridad de que hijos ya tenía bastantes y que él no se iba a hacer cargo de criarlos ni de mantenerlos. "Sólo viene a

molestar y luego se va (...) Ya no, le dije. Basta con eso. Es que yo sólo estoy unida con el hombre y él tiene mujer. Talvez va a regresar con su mujer y yo me quedo plantada con mis hijos. Mejor sólo con uno me quedo".

Definió una variedad de estrategias para no quedar embarazada. "Vaya que por la gracia de Dios, sólo uno me dejó. Es que yo me cuidé, porque me sospechaba yo". Incluso un día decidió acudir a los servicios de una sabia comadrona para poder abortar. Ella cuenta:

> ¿Qué remedio voy a tomar, qué hago? le digo yo a la comadrona. Me dijo que cuesta para esa tu enfermedad, ahora que ya te compusiste. Me recomendó la señora un remedio de coca, así de agua. Compre un mi bulto de coca. ¿Y para qué querés la coca? me dijo mi difunto esposo. Para tomar para que tenga más leche, así me dijo la comadrona le dije. Tapé su ojo así como me hizo él tapando el ojo. Tomé yo quince días agua de coca con dos sal andreus en la mañana. Con eso tal vez ya no tuve ese sufrimiento. Mejor ya no. Dios me ayudo, ya no tuve. (CH12-190606)

Un sueño anhelado era volver a su aldea para construir su casa en el terreno que le había heredado su primer esposo, con el que había tejido una relación de mucho afecto. Nunca aceptó ir a vivir a Tecpán donde el hombre de su segunda unión tenía una casa. Cuando tuvo la oportunidad, decidió regresar a su aldea a pesar de que este hombre había decidido no acompañarla. Tenía claridad que no podía contar con que cumpla su rol de proveedor y que mejor se encargaba ella de construir su casa.

> Me regresé y él no quiso. Es que allá con usted tanta gente que mataron, yo no voy a llegar allá. Vaya mirá pues, usted si querés tus hijos y si me quiere a mí llegás. Ahora si no, pues aquí no más nos vamos a despedir, porque están poniendo la energía eléctrica. Eso fue lo que fui a lograr porque ya se va a pasar la oportunidad y ¿quién por mi? Mejor voy a regresar, digo yo. (CH12-190606).

Además, la decisión de regresar a su aldea sin su segundo cónyuge se convirtió en una oportunidad para poner fin a una relación violenta que no era satisfactoria para ella.

> Yo le dije andá con tu mujer, andá con tu mujer. Yo en mi casa me voy. Que dios me perdone pero yo asi le dije porque me estaba martirizando mucho. ¡Ay dios! ¡Cuántos somatones me dió, morete mi cintura, mi cadera, mis rodillas, me pateaba. Yo ya estoy aburrida, me pega mucho. Es celoso y como yo así como hago ahorita vengo y al llegar con tus caseros andás. Piensa que hago igual que él. Pero no, yo legalmente hago mi mandado, no con hombre me voy. Por eso le dije andate con tu mujer, sos mujeriego. No sólo yo estoy, tenés otra en la calle. Mejor si te vas de aquí. Se acabó todo le dije. Así le hice cuando me fui a la aldea. (CH12-190606).

Allí radica la diferencia con doña Beatriz, quien aguanta la violencia para no separase y no romper el compromiso que hizo ante dios de entregar su vida a un solo hombre. Doña María tiene más margen de maniobra en su vida en cuanto decide en función de sus propios intereses y de lo que le hace feliz y no en función de los mandatos sociales. La diferencia entre las dos mujeres kaqchikeles radica en dos elementos esenciales de su historia personal: el contexto en el que se dio la violación y el referente de la madre.

3. "Yo estuve en frente de ellas. Yo busqué ayuda para ellas": La potenciación de Doña Carolina

Doña Carolina comparte muchas de las características del proceso de potenciación personal de doña María. Ambas son kaqchikeles de Chimaltenango. Ambas heredaron tierras de su padre y marido difunto, respectivamente. Ambas tuvieron acceso a otras fuentes de ingresos a través de proyectos productivos para la primera y de su trabajo como comadrona para la segunda. Ambas reconocen con orgullo que pudieron salir adelante solas. Muy consciente de sus capacidades de trabajar y resolver los problemas que la vida le presenta, afirma que "no le costó sin esposo". Desde niña había aprendido a trabajar en el campo con su padre y a acarrear piedras. "Por eso ahora, cuando quedé en la violencia, no lo sentí mucho, porque sabía trabajar y sembrar, rajar leña. No tanto me costó sin el esposo, así es como yo he pasado" (CH4-130506).

Reconocer sus fuerzas y capacidades de salir adelante sin un esposo le permitió romper los hilos de la dependencia vital que tanto dolor sigue provocando en las viudas q'eqchi'es. Sin desestimar el dolor que le provocó la desaparición de su esposo y de su padre, ella afirma y demuestra a través de su historia que no necesita "hombre para vivir". Se ha sentido capaz de enfrentar la vida sola, con todas sus dificultades, lo cual le permitió reafirmarse como protagonista. "Es mi suerte. Aunque hayan problemas, hay que saberlos solucionar". Nunca menciona que podría contar con mejores condiciones si tuviera esposo. Más bien, relata las enemistades que tiene en la comunidad por haber logrado invertir en una tienda, evidenciando que dispone de una situación económica más favorable que muchas familias de su aldea. Los comentarios realizados por sus vecinos revelan que es inimaginable, en la concepción del mundo patriarcal regional, que una mujer sola pueda tener la creatividad y capacidad de generar dinero. Necesita a un esposo para ello.

> Devolvimos ese dinero sin intereses y ahora todos los años vendemos arbolitos. Es así como obtengo mis centavos, lo fui juntando, pensé que algún día ya no voy a poder trabajar y por eso invertí mil quinientos quetzales en la tienda que tengo. Hasta el momento no he perdido, ahí lo tengo. Por eso es que a la gente le caigo mal. Dicen que yo soy del monte y que de allí he sacado el

dinero. Como que tuviera pacto con el diablo, por eso tienen tienda. Y dicen: acaso tiene esposo que esté trabajando, está sola. (E4-220206)

Integró en su historia personal el hecho de que se podía quedar sola. Lo asumió como algo positivo y decidió no volver a unirse con otro hombre para no tener que mantener económicamente a otra persona y no tener más hijos. Cuando explica las razones por las cuales decidió no volverse a unir, evidencia que ha roto la imagen idealizada de los hombres como únicos protectores y proveedores y su poder simbólico en su vida. Pone de manifiesto la conciencia que tiene de las condiciones reales en las que se dan las relaciones entre cónyuges.

No pensé en volver a irme con otro hombre, como sabía hacer canasta. Yo vi las otras que se casaron. Las viudas llegaban: ¿cómo podemos hacer? tenemos más niños, les pegan, no nos dan gastos, todo mojado anda en las calles. Por eso dije mejor estoy yo, no tengo marido, ni me pega. Yo hago mi canasta, voy a traer mi caña, a la semana yo ya tenia un tanatito de canastas, no sentía nada, hacía mi tejido, hacía canastas, buscaba un día de trabajo, ordenaba leña, me pagaban quince quetzales. En cambio tener otro hombre hay que alimentarlo no sólo, así viene otro niño. Mejor para qué dije yo y sólo así hice, ahora nunca dice mi corazón que me case, estoy en mi casa. (CH4-230506).

No deja su bienestar material ni su felicidad en manos de un esposo. La fuente de su existencia y de su valoración se ubica en sus hijos y en haber desarrollado capacidades que le permiten ser ahora "la representante" de las mujeres. No importa lo que diga la gente ni lo que debería ser según los mandatos sociales. Doña Carolina forma parte de las mujeres que, han logrado utilizar los recursos encontrados a lo largo de su historia, para transformarlos en poderes y decidir lo que quería hacer de su vida.

La diferencia con doña María la marca el hecho de que doña Carolina es viuda de la guerra. Al trauma de la violación sexual, se suma un duelo interminable por la pérdida de siete de sus familiares. El ejército desapareció a su esposo después de haberlo torturado y mató a su padre e hijo de dos años frente a ella. Comparte con las viudas q'eqchi'es momentos de profunda tristeza y dolor por estas pérdidas y las condiciones crueles e inhumanas en las que se dieron. Explica haberse enfermado mucho hasta "estar por la muerte" en varias ocasiones. Sus relatos evidencian que estos momentos de profunda crisis están asociados a la memoria y búsqueda de sus seres queridos muertos. Así, después de haber organizado la exhumación de 35 cadáveres, se enferma gravemente y "por poco se muere".

Delante de nosotros escarbaron los muertos, nosotros vamos hacer juicio y lo vamos a meter a la cárcel a Lucas, eso nos dijo la Paty a nosotras. De último oí cuando se sacaron los muertos me puse muy triste porque sola enterré a los 35 cadáveres. Yo sola. Desde ahí me puse triste. Cuando terminamos de

> enterrarlos, los fuimos a dejar al campo santo. Tremendo lo que hicimos. Ahí llore y al mes me enfermé. Por poco me muero. Yo ya no sentía nada. Así hacía el olor... como olor de carne hacia en la noche... el vapor. Allí sí me moría, me moría, me moría. (...) Me dicen que es por la tristeza que estoy así y es cierto porque sí he estado muy triste por mi papá. Se murió mi papá, se murió mi hermana, se murió mi cuñado y se murió mi hijo pequeño y se muere mi suegra, se muere mi cuñada y se muere el hermano de mi esposo. Fueron ocho los que murieron con nosotros. Sólo las dos con mi mamá nos quedamos. Por eso estuve triste, por eso me dicen que estoy enferma. ¡Cómo no iba a estar triste!... (CH4-190606)

La herida sigue abierta y el duelo no está terminado para doña Carolina tampoco. Sin embargo, a diferencia de las viudas q'eqchi'es, ha logrado dejar de lado esta herida y compensarla por un proceso de autovaloración y autoafirmación, para seguir viviendo feliz a pesar de los momentos de profundo dolor. Se reconoce fuerte para enfrentar la vida y que siempre podrá sobreponerse al dolor y salir adelante. "Soy fuerte no tengo miedo. Aunque me vaya en la cárcel puedo salir adelante". Valora su fortaleza y decide ponerla al servicio de otras viudas. Allí radica la particularidad de su historia. Eso es lo que le da satisfacción personal y orgullo contar: haber ayudado a tantas viudas. "Las responsabilidades y el compromiso al servicio del prójimo pueden ayudar mucho" a dar un nuevo sentido a la vida después de experiencias traumáticas (Vanistendael y Lecomte, 2004: 93). La historia de Doña Carolina ilustra bien lo anterior, además de evidenciar que apoyar a otras mujeres y ser reconocidas por ellas, fortalece la valoración de sí misma.

Para poder enfrentar el profundo dolor dejado por la guerra, doña Carolina ha dedicado todas sus energías y capacidades a otras viudas para ayudarles a sobrevivir. Su historia se asimila bastante al caso de la mujer presentado por Aldo Melillo en sus "Reflexiones sobre una nueva patología: el sobreviviente". "Frente al trauma de la desaparición de dos seres queridos en la época de la dictadura, produjo una reacción que califiqué como escisión del yo para enfrentar la penosa realidad. Una parte del yo produjo una patología somática (obesidad e hipotiroidismo), mientras que la otra reunía todas sus fuerzas para iniciar la búsqueda de los desaparecidos" (2004: 69). Dejó esta herida por un lado, mientras reorganizó toda su vida alrededor del apoyo a otras mujeres viudas. La búsqueda de los desaparecidos también tomó espacio en su vida. Sin embargo, la organización de otras viudas para ello es lo que más ha influenciado su proceso de autoafirmación.

> Sólo quedamos las viudas. Éramos 95. Todas sufrieron, hay quienes se quedaron con cinco ò seis ò siete hijos. Yo estuve al frente de ellas, lloraban las mujeres, busqué ayuda para ellas, hicimos tejidos y otros trabajos y así conseguimos la comida para nuestros hijos, así sobrevivimos (CH4-190606).

Su capacidad de liderazgo y de organizar la distribución de maíz entre viudas le valió ser nombrada "representante" del grupo. A la vez que le daba prestigio ante otras mujeres, le permitía tener acceso a más recursos para sobrevivir.

> Desde ahí fue cuando agarré la directiva, fue cuando dijo Madre Antonia que yo sea la representante de las mujeres. Te doy medio quintal si vas a ser la representante. Cada vez que llegaban las reuniones yo las iba a convocar y cada vez que llevaban el maíz, a mí me tocaba un quintal, ya no medio quintal. (CH4-2505006).

Más adelante, logró organizar a grupos de viudas para entrar en un proyecto de tejidos y generar un poco de ingresos extra para pagar la luz y el agua de la casa.

> Eramos cuarenta las viudas. Y sólo así hicimos, de día y de noche trabajábamos. Nos juntábamos un día y nos enseñaban cómo hacer el tejido. Ya teníamos nuestra muestra y nos íbamos hacer el tejido de noche. Buscaron una agencia donde había que entregar el tejido y así fue cuando subió el precio de los tejidos. Ya les daban 25 quetzales. Si hacía cuatro tejidos ya tenia cien, si no sale mi tejido no me pagan. Por eso, yo hacia mi tejido sacaba ocho pedazos de tejidos a los quince días. Como en el 84 comenzamos, hace unos ocho años que dejé de tejer. Tejido Guadalupe se llamaba el grupo. (CH4-250506).

Conforme iba negociando ayudas para las viudas con diferentes organizaciones e instituciones, religiosas y de derechos humanos, fue desarrollando capacidades nuevas lo que le permitió adquirir cada vez más confianza en ella misma. Al inicio no podía hablar castellano y necesitaba la ayuda de una monja, Madre Antonia, para hacer solicitudes. Poco a poco aprendió a hacer gestiones en castellano y "así fue cuando tuve conocimiento, ahora ya solitas hacemos las solicitudes". El proceso de potenciación personal de doña Carolina se ha vinculado desde el inicio a la organización de un proceso colectivo para la sobrevivencia entre mujeres, donde aumentaba sus poderes conforme iba organizando los apoyos para todas. Como lo plantea ella: "Me gustó a mí y fui la representante de las mujeres. Por eso es que ya me acostumbré a trabajar. Por eso, es que busqué instituciones y tuve un poco de conocimientos".

Su capacidad de liderar grupos de mujeres se fue afianzando. Prueba de esta capacidad radica en el éxito, tanto económico como humano, que han tenido los proyectos productivos alrededor de los cuales ha organizado a las mujeres. No aparecen en sus relatos historias de conflictos o tensiones en los grupos conformados por no querer distribuir equitativamente los recursos generados. Más bien las viudas siguen recurriendo a ella y depositan su confianza en ella para implementar estos proyectos. De hecho, todavía algunos les permiten seguir generando ingresos.

Se convirtió en un referente importante en su municipio para las mujeres, tanto para mejorar sus condiciones de vida como para apoyar sus luchas por la búsqueda de la verdad, la justicia y el resarcimiento. Como lo desarrollaremos más en detalle en la parte de la justicia, doña Carolina encabezó un grupo de viudas que fue a pedir personalmente al Presidente Vinicio Cerezo que el gobierno condone a título de resarcimiento, la deuda que habían contraído por sus casas. De igual manera, organizó una colecta de firmas entre las viudas de San José Poaquil para denunciar las violaciones sexuales que cometía el ejército en el municipio y exigir que se retirara el destacamento.

Reconociendo estas capacidades de liderazgo y de organización que tenía doña Carolina entre las viudas, muchas organizaciones de derechos humanos, como CONAVIGUA y el GAM, pidieron su apoyo para realizar exhumaciones o invitarla a participar en eventos internacionales, para que hiciera memoria de su historia y denunciara lo sucedido durante la guerra en Guatemala. El hecho que organizaciones de derechos humanos respalden su voz, de que crean y escuchen las atrocidades cometidas contra ella y su familia, aunque no mencione la violación sexual, ha permitido dar valor a su sufrimiento y a su palabra. Eso ha contribuido también a fortalecer su sentimiento de autovaloración. En sus palabras,

> Lo que más me dio fuerzas fue cuando fui a las exhumaciones, y me dijeron los del Ministerio Público, señora prepárese para contar su historia que nosotros le vamos estar apoyando, porque usted es una mujer valiente. Y expuse mi historia ante dos mil hombres en el cementerio. CH4-100806)

El hecho de ser reconocida como lidereza por sus pares, mujeres kaqchikeles de su municipio, le permitió fortalecer su sentimiento de seguridad y de confianza en ella misma. Ayudar a otras a sobrevivir le dio un nuevo sentido a su vida, a la vez que resultó ser un proceso de potenciación personal. Al conseguir mejorar las condiciones de vida de las viudas, no sólo cumplía con las metas que se había propuesto en su nueva vida, sino que además adquiría reconocimiento y prestigio social a cambio de este apoyo. Eso le ha producido una gran satisfacción personal, a la vez que fortaleció su autoridad.

Finalmente, cabe mencionar que el reconocimiento entre pares en grupos de mujeres aumenta el sentimiento de amor propio y de autovaloración. De esta manera, se recrean referentes femeninos positivos, se permite nombrar el mundo a partir de las experiencias de vida concretas de las mujeres y encontrar explicaciones y soluciones a lo que les pasa. Al apoyarse mutuamente, se identifica en la otra una fuente de experiencia y de conocimiento para resolver los problemas que las aquejan. Eso produce reconocimiento mutuo aumentando así la autoridad personal y colectiva, además de producir un efecto de fuerza colectiva. Doña Carolina sabe que unidas son fuertes y

podrán salir adelante. Sólo juntas podrán superar las adversidades de la vida. "Es como les digo a las mujeres: hagamos como hacen los muchachos siempre van juntos, así debemos estar nosotras, no tenemos que temerle a nadie. Tenemos que ser fuertes" (CH4-100806)

Al estar juntas, se tejen relaciones de afecto donde el patriarcado había establecido enemistades, y donde la violación sexual las había reforzado y había roto las posibilidades de apoyo social. En palabras de Marcela Lagarde, "La alianza, la potenciación colectiva, y la construcción de mejores condiciones de vida por y para las mujeres tiene una doble repercusión subjetiva: produce una autoestima personal a la vez que colectiva de género" (2000: 195).

A lo largo de su proceso de potenciación personal que se desarrolló a la par de un proceso de organización de mujeres, doña Carolina ha ido modificando el contenido tradicional de su identidad genérica. Ha desarrollado un sentimiento de autovaloración, creando nuevos referentes para reconstruir su vida en función de intereses propios y fortaleciendo su autoridad como "representante de las mujeres". De esta manera, ha ido adquiriendo un protagonismo cada vez más importante en su propia vida, y como referente para la vida de otras. Eso le ha permitido iniciar un proceso de reconciliación consigo misma. El sentimiento de desvalorización y de ruptura de la identidad provocado por la violación se ha ido compensado por la nueva imagen que se ha construido ella misma y la ampliación de su autoestima.

4. "Aprendí a defenderme": el encuentro de Doña Julia con Mamá Maquín

El encuentro con Mamá Maquín cambió la vida de doña Julia. Representa un hito en su vida a partir del que empieza a hablar de felicidad asociada a la ampliación de posibilidades para ella misma y para ser "persona". "Me sentí muy feliz hasta que aprendí muchas cosas en Mamá Maquín. Antes no era yo persona, hasta allí conocí la importancia de mi vida". (HU11-210606) Antes de conocer a esta organización de mujeres rurales, la vida de doña Julia estaba marcada por mucha violencia y tristeza. A diferencia de muchas mujeres que se sienten obligadas a servir a su esposo a cualquier costo, doña Julia nunca ha aguantado mucho tiempo la situación de violencia ejercida contra ella por sus diferentes parejas. Pero, a la vez, no sabía cómo defenderse. Se sentía desprotegida. Lo interpretaba como un destino, una desgracia. "Él me pega, mis brazos todo morados, ¡Ay Dios! ¿Por qué será así, será mi destino?... Tal vez, este hombre me va a matar, rezo a Dios, ¿será mi suerte, mi destino?" (HU11-210606).

Por lo tanto, huía de estas relaciones violentas. Huir ha sido la estrategia de rebeldía que doña Julia encontró frente a situaciones que le hacían daño,

pero que no sabía cómo interpretar, ni cómo enfrentar. Huyó desde que su padre la intentó entregar a su primer esposo a los diez años. Huye para intentar cambiar su destino y tener una cierta incidencia sobre el desarrollo de su vida. Recuerda la guerra como una huida permanente ante el terror de la violación. Es ese terror que la obliga a irse al refugio a México. No quería arriesgar que los miembros de la guerrilla que venían a descansar y comer en su comunidad se siguieran aprovechando de ella. En México se encuentra de nuevo frente al mismo dilema. El hombre que le daba posada en Guerrero "la vuelve a agarrar", estando su esposo borracho a la par. Decide desplazarse otra vez para encontrar un refugio seguro en otro estado. No obstante, el terror de que le vuelva a pasar lo mismo cada vez que su marido se emborrachaba se hizo cada vez más intolerable.

Después de la experiencia en México fue que doña Julia encontró a Mamá Maquín. "Hasta allí se alegró mucho". Esta organización de mujeres le proveyó de nuevos paradigmas para poder leer su vida. Con éstos pudo dar explicaciones a sus dolores y entender lo que le pasaba. Permitió romper con la idea que sus problemas eran "de una", resultado del destino y de la desgracia. Los pudo ubicar como problemas históricos y sociales que les pasan a las mujeres por ser mujeres, consideradas como seres inferiores, que no valen nada y desechables. A lo largo de las reuniones con Mamá Maquín se fue desarrollando la conciencia de que todas comparten una condición común de subordinación. Doña Julia cuenta:

> Me integré a la organización de Mamá Maquín. Trabajé seis años para la organización de Mamá Maquín. Hasta allí desperté. Era como que sólo nos dejábamos, sólo nos dábamos cuenta que nos maltratan. Pero como teníamos miedo, como somos mujeres, pensábamos que no teníamos derecho. (...) Era como una persona dormida, inconsciente. Así, estaba (HU11-51006).

Allí "se despertó", y entendió que mucha de la violencia que había vivido en su vida, en sus diferentes parejas, venía de la discriminación que se ejerce contra las mujeres. Ya no era normal, ni producto del destino, sino producto de relaciones desiguales entre hombres y mujeres. Empezó a nombrar las cosas que le producían malestar a través de un nuevo lenguaje: "es injusto lo que nos pasa a las mujeres"; apelando así a la transformación de estas relaciones que la hacían daño. "También, me di cuenta, que no es justo lo que me hicieron en el tiempo de guerra. Sufrí mucha violencia, conocí que cuando me hicieron todo lo que sufrí o lo que aguanté, todo eso era discriminación" (HU11-210606).

La imagen de "despertarse" que utiliza ilustra bien el proceso de empoderamiento que inició con Mamá Maquín a partir de la toma de conciencia de su condición de subordinación como mujer. Pone de manifiesto la nueva visión del mundo que estaba adquiriendo a través de su participación y a través de la posibilidad que tenía de pensarse a sí misma. Salía de la oscuridad y empezaba a ver, a entender, a dar sentido a su vida y a las

dificultades encontradas a lo largo de la misma. Además de despertarse, aprendió sus derechos.

> Hasta que me fui con la organización de Mamá Maquín fue así que me enteré que tenía derechos. (...) Hasta que Mamá Maquín me enseñó, me dio a conocer que nosotras las mujeres debemos de saber, de conocer nuestros derechos. Hasta allí, me enteré de esto." (HU11-51006).

Gracias a ello, se sintió más fuerte. Le permitió romper con el miedo que la había perseguido durante toda su vida para enfrentar la violencia. "Ahora ya no tengo miedo, ya no tengo miedo, porque ahora ya sé que tengo derechos". En este proceso, fortaleció sus capacidades de defensa frente a situaciones injustas. Ello le proporcionó herramientas para irracionalizar las actitudes violentas de su esposo y encontrar argumentos que permitieran renegociar los términos de su relación con él, y espacios de libertad para ella. No sólo integró el discurso de los derechos, sino asumió que los tenía y los ejerció. Paralelamente al descubrimiento de los derechos, descubrió que valía como mujer, como persona y como humana. Su participación en las reuniones de Mamá Maquín le permitió valorar los oficios domésticos que realizaba en casa como un trabajo, y nombrar los "apoyos" que realizaba en el campo para la milpa o el corte de café como trabajo productivo que merecía ingresos. Aprendió a visualizar y apreciar las diferentes habilidades y cualidades que tenía, fortaleciendo así su autovaloración y autoestima. Adquirió nuevas capacidades a través de aprender a leer y escribir.

> Es la verdad que yo no sé escribir, no se leer el libro, un cuaderno o las letras del pizarrón, no sabía nada. Pero sí entendía lo que ellos decían, yo escuchaba. Lo único es que no podía era responder, no podía memorizar. Poco a poco fui aprendiendo. Gracias a la organización de Mamá Maquín me instruyó para saber muchas cosas. (HU11-51006).

En este proceso de formación y de potenciación empezó a sentirse merecedora de derechos, a sentirse humana. Tenía derecho a tener derechos. Este reconocimiento desembocó necesariamente en la defensa de los mismos, tanto en su relación de pareja como en el ámbito público. Para retomar sus palabras,

> Antes, algunas veces deseamos y otras veces no deseamos estar con el hombre, sólo nos agarran; y ahora ya no es lo mismo, nos tienen que respetar. Con algunos cursos que hemos recibido, sabemos que solo tenemos relaciones con un hombre cuando queremos y cuando no, ellos nos tienen que respetar porque ahora tenemos derechos. Ahora ya no es como antes. Antes no nos preguntaban si queríamos o no, nos golpeaban, nos daban manadas. De ahora en adelante, las cosas ya no serán así, ahora hay organizaciones que nos dicen o nos hacen entender las cosas y muchas veces lo dicen en la religión, que cuando estamos enfermas las mujeres ya no nos tienen que tocar, ya nos tienen que respetar

> nuestros derechos, eso es lo que él escucha y ya no me dice ni me hace nada, él solo se extraña de la forma en que digo las cosas. (HU11-51006).

Hubo un antes y un después en su vida, en sus posibilidades, y en particular en la relación con su esposo. Los derechos aprendidos se transformaron en poderes. Gracias a ellos, pudo negociar relaciones más respetuosas con su esposo y espacios de autonomía para ella, incluso una cierta autonomía sobre su cuerpo, tal y como lo relata arriba. El darse cuenta que lograba cambiar su vida, transformar la relación con su esposo y ampliar su libertad defendiendo sus derechos, le procura un sentimiento de goce y satisfacción personal importante. Al reconocer los logros conseguidos para sí, aumenta su autovaloración y autoestima. Para ella, eso es la felicidad. "Me puse feliz por conocer mis derechos y por conocer muchas cosas en todas las actividades en que voy, las cosas buenas que escucho y que aprendo, por aprender a defendernos como personas. Estoy feliz por todo lo que deseo hacer" (HU11-70307).

La felicidad que definía en función de que su esposo le proveyera todo, le comprara ropa y nunca le faltara comida, desde su identidad construida de madresposa se transformó en felicidad auto-referida, definida a partir de su libertad, las posibilidades que tiene de desarrollarse y los proyectos de vida que ha construido para ella. "Estoy gozando ahora, porque mi esposo me da la libertad de andar, participo en las reuniones o talleres, conozco mis derechos. He participado en otros talleres, tuve la libertad, como un chucho que lo suelta" (HU11-210606).

Desde la perspectiva feminista, un proceso de empoderamiento pasa necesariamente por la identificación con otras mujeres, reconocer que todas comparten una condición común de opresión, y la decisión de luchar juntas para transformar estas condiciones. Al participar en Mamá Maquín, Doña Julia decidió aliarse políticamente con otras mujeres, reconocidas como equivalentes, para desestructurar esta opresión y crear alternativas de vida para las mujeres rurales mayas. Explica cuál es el sentido de su participación:

> Es malo a que los hombres nos mandan, que por ellos no podemos salir ni a comprar. Es feo, a veces les digo a las mujeres. Junto a las mujeres, les hablo, les digo: hay que conocer sus derechos, hay que ir en una reunión, respeta, hay que hablar con sus esposos, van a saber sus derechos, van a saber de justicia. (HU11-51006).

El hecho de estar organizada es percibido como fuente de autoridad y poder. El colectivo sirve de caja de resonancia a las voces de cada una de las que participan en Mamá Maquín. Legitima sus demandas de respeto e igualdad de derechos. Doña Julia ya no tiene miedo de enfrentarse a su marido porque sabe que tiene un colectivo que la va a respaldar. De igual

manera, siente la fuerza de la organización acompañarla cuando afirma que ahora sabe que puede demandar a cualquiera que fuera violento con ella. "Estoy contenta porque estoy en mi organización, me siento muy alegre, siento mi corazón bien". Le ha dado un nuevo sentido en su vida, a la vez que le ha permitido valorarse y construir un espacio de libertad. Su proceso de autovaloración pasó por reconocer a otras mujeres de Mamá Maquín, identificarse con ellas, darles autoridad y a cambio, ser reconocida por ellas. Mamá Maquín forma parte de estas experiencias conscientes de orgullo e identificación entre mujeres, que se llaman "sororidad". El relato de Doña Julia evidencia que la sororidad es fuente de autoestima para cada una de las mujeres que participan en esta alianza, además de que permite crear "una estima social". Eso pesa más que todos los obstáculos que los hombres de su comunidad se han encargado de poner en su camino de emancipación. Cuenta:

> Cuando salimos a las actividades de la organización, dicen que salimos a buscar hombre y que nos quedamos con ellos, que nada nos importa nuestros esposos. Dice que ellos están cansados de nosotras. ¿Qué será lo que andan buscando estas mujeres haraganas? Haraganas son. ¿Talvez por falta de dinero se van a vender con los hombres de los lugares lejanos? (HU11-51006).

Su vida ya no depende absolutamente de lo que "los otros" puedan pensar y de lo que se supone que debería hacer. Ya no le importa que le digan que es "haragana", "puta", o "una sinvergüenza", como mecanismos de control social dirigidos a desanimar su participación. Su lucha por liberarse a sí misma, a la vez que a otras, representa una meta mucho más importante que cumplir con el destino subordinado que "otros" habían diseñado para ella. "Yo los ignoro, trato de no sentir nada, porque yo estoy caminando con mi organización, luchando, hasta que me muera dejo yo mi trabajo" (HU11-51006). La participación con Mamá Maquín generó un cambio en su identidad de género. Le permitió deconstruir algunos contenidos opresivos del ser-para-otros y construir nuevos que le permiten valorarse como humana y tener más autonomía en su vida, base para constituirse en sujeta. Como subraya Amelia Valcárcel, el proceso de individuación de las mujeres pasa por la construcción de un referente colectivo común "nosotras", para poder desmarcarnos de "los otros", a través de la identificación con nuestra condición colectiva subordinada (1997: 80). Este proceso de autoafirmación vinculado a un proceso organizativo con otras mujeres le ha permitido si no iniciar un proceso reparador de los efectos culpabilizantes y desvalorizantes dejados en su identidad por la violación sexual, por lo menos compensar esta herida abierta

Capítulo XII
Las condiciones habilitantes para la constitución de sujetas

> *Comenzar es aprender que las fuerzas que tengo estuvieron ahí a la espera de mí y hoy son el fuego interior, que recorre mi cuerpo como un río, la inmensidad del infinito erotismo, es mi cuerpo con mi pubis, mi clítoris, mi vagina, mis ovarios, mi matriz, mis pechos, mi cabeza, mis manos, mis piernas, mis pies, mis ojos, mi cabello, mi corazón, pero mi palabra es la que sintetiza esta historia. (Angélica Marina López Mejía)*

Cuando una mujer aprende a valorar su propia autoridad y la legítima tanto en espacios privados como públicos mediante acciones organizadas que le permiten defenderse y deslegitimar la subordinación y exclusión, haciendo uso de una variedad de recursos propios, puede considerarse como sujeta.

Para las mujeres víctimas de violencia sexual, construirse como sujeta sigue siendo un camino por el cual hay que continuar desarrollándose. No obstante, siguen valiéndose de distintos recursos que les permiten seguir descubriendo sus capacidades, habilidades y valores. De esta forma dan un sentido propio a sus vidas, independiente de los otros, generando experiencias que les permiten auto reconocerse y auto valorarse. Estos recursos que encuentran a lo largo de su vida y las experiencias que utilizan con vistas a transformar sus condiciones de vida, son generados a partir de su propio contexto y propia historia: las relaciones con su madre, las oportunidades económicas y de formación, la organización con otras mujeres o de derechos humanos, la espiritualidad. Las condiciones habilitantes son múltiples factores y oportunidades que están en la intersección de las historias personales de cada una y de las posibilidades abiertas por su propio contexto socio-económico y cultural.

A partir de la comparación de las historias de vida y del análisis de los procesos de reinterpretación o modificación de las identidades de género de las sujetas de investigación, se destacaron los recursos que fueron significativos para catalizar procesos de potenciación personal y abrir brechas en la dependencia vital hacia los otros, creando así las bases para constituirse en sujetas. Estos recursos son los que desarrollamos en un primer momento. En un segundo momento, analizamos cómo las diferentes formas organizadas de participación en el ámbito público fueron indispensables para que las mujeres reconstruyan sus vidas, desarrollen una conciencia de derechos, rompiendo con la idea que su situación de subordinación es natural y proporcionándoles herramientas para defenderse. En esta reflexión evidenciamos que si la organización en el ámbito público es un elemento fundamental para constituirse en sujetas, no es suficiente para que desemboque en procesos de empoderamiento que permitan generar autoconciencia y toma de decisión sobre su vida. En eso destaca la organización entre mujeres como la forma que les permite repensarse, deconstruir los mandatos patriarcales y emprender un proceso de transformación colectiva y política de sus condiciones de vida.

A.
Los recursos encontrados para la construcción de su autonomía

1. La identificación con la madre que rompe con los roles tradicionales

Lo importante, desde la perspectiva de la constitución de cada mujer en sujeto, es la necesidad de integrar a la madre y lograr a la vez la separación de ella, para arribar a la completud. (Lagarde, 1997: 434). La subjetividad en las mujeres se construye a partir de sus relaciones primarias, sobre todo de la madre. Según Levinton, la forma en que se inscribe en la hija la relación con la madre será el patrón de la primera identidad femenina. La especificidad de compartir el mismo sistema sexo/género tiene una importancia capital en el caso de la mujer porque instituye un contenido particular al psiquismo con el valor de un imperativo categórico del tipo, "serás madre y te preocuparás por la vida y las relaciones" (Levinton, fecha, pp.64)

> De esta forma la madre es la primera fuente de identificación y apego, y ella transmite a través de las conductas y de mensajes, un modelo de feminidad, sobre lo que está permitido hacer, pensar, decir, lo que corresponde para una mujer. Por lo tanto, 'las mujeres transmiten la cultura doméstica, familiar y comunitaria (desde la lengua, el idioma y las concepciones del mundo, hasta las identidades, así como las relaciones sociales privadas con su ritualidad, su mitología, sus ideologías y sus creencias) y son encargadas de vigilar, aún a

costa suya, la obediencia y el cumplimento de las normas cotidianas'. (Levinton, fecha, pp.64)

La madre enseña a sus hijas a vivir en opresión. Es en este sentido que Victoria Sau plantea que la relación madre-hija es la más opresiva de todas las existentes porque en ella la madre transmite a la hija esclavitud (1981:121). La competencia entra las mujeres inicia en esta relación donde la madre enseña a su hija a ser-para-otros y cuerpo-para-otros, rol por el que entrarán en competencia a partir de que la hija empiece a "ser mujer" y su sexualidad y vida sean puestas a disposición de otros.

Si la relación con la madre juega un rol tan fundamental en el aprendizaje de la opresión y de la rivalidad entre mujeres, a la inversa es catalizadora de transformaciones importantes y solidaridades entre mujeres, cuando la madre asume roles que abren brechas en las concepciones del mundo patriarcal y cuando decide no abandonar a su hija sino apoyarla.

Así, las historias de doña María y doña Julia ilustran bien lo anterior. El ejemplo de sus madres, una siendo proveedora de la casa, la otra protegiendo a su hija antes situaciones de violencia, les sirvieron como recurso para valorarse como mujeres. Les permitieron descubrir y desarrollar sus capacidades y habilidades para enfrentar la vida para y por sí mismas. Esta identificación marcó de manera determinante las subjetividades de doña María y de doña Julia, la primera menos marcada por el imaginario de la dependencia y la segunda valorada por la relación afectiva entre mujeres. Sus identidades simbolizan el legado que ellas han recibido de su madre y que construye la madre interior, recreando valores que las hacen avanzar para sí mismas y por si mismas, recuperando su autonomía. Esta identificación se da partir de experiencias en las cuales ellas percibieron actitudes de confianza, seguridad y valentía, a través de las que sus madres pudieron romper con patrones asignados culturalmente. Tomando como referente estas vivencias, enfrentaron decisiones y dirección sobre sus propias vidas, sobre todo en circunstancias en las cuales rompieron con normas impuestas en el ámbito familiar y comunitario.

Que la madre rompiera el mandato conyugal sobre el cual se estructura el modelo de familia patriarcal, como lo son la exclusividad sexual, la total dependencia económica del hombre, la aceptación de la violencia como norma de obediencia y sumisión, permitió a doña María y doña Julia tomar decisiones para recrear su propia autoestima desde el afecto y la seguridad. Es aquí donde radica la importancia que desde la experiencia de sus madres, abuelas o tías, adquirieron capacidades para recuperar cierta autonomía sobre sus vidas y sus cuerpos. Como lo expresa Lagarde, integrar a la madre y a su vez separarla para arribar a la completud, puede significar verse a sí misma como progenitora de decisiones propias, de autovaloración, de respeto hacia sí misma y de afecto.

a. La transmisión de la autonomía por la madre de doña María

Hasta aquí se desarrolló con bastante profundidad el proceso de potenciación personal y de autoafirmación, que, al tener que vivir y mantener a sus hijos sola, después de la guerra, había catalizado en doña María. Al comparar con las historias de las viudas q'eqchi'es y de doña Beatriz, otra mujer kaqchikel, se evidenciaba que doña María cuenta con una concepción del mundo mucho más flexible y menos apegada a los mandatos de género y a la moral sexual. En esta diferencia, surge el referente que representó su madre. La identidad con su madre se establece a partir del aprendizaje de la independencia económica, trabajar para generar ingresos propios y saber que una mujer puede aportar para el sostenimiento de la casa, cuando su madre decide separarse de su pareja debido al incumplimiento de su trabajo como proveedor. La madre le transmitió capacidad de decisión y de valerse por sí misma. A diferencia de muchas madres, no le transmitió sumisión, ni resignación en su relación de conyugalidad. Su madre era comerciante y comadrona y asumía el papel de proveedora en su casa. Es ella quien le transmitió a doña María tanto las habilidades del comercio como de comadrona que le permitirán sobrevivir durante la guerra, manteniendo a su familia sola y reconociendo que no necesitaba de un esposo para ello.

> Ese tiempo yo venía a Poaquil a traer mis encomiendas, a repartir en casa, con los ladinos allá en La Garrucha. Cuando me estuve con mi mamá me enseñó que día domingo a comprar del pueblo, el lunes a repartir en las casas de las gentes que no salen en el mercado. Y cuando se murió mi esposo, eso agarré yo de ese negocio, a comprar encomienda en Poaquil. No había camioneta y me iba hasta La Garrucha el día lunes, para mantener mis dos hijos, cuando se murió mi esposo. (CH12-140706)

Su madre decidió separarse de su padre porque no aportaba a los gastos de la casa. El discurso de Doña María evidencia que se identifica con su decisión: lo entendió y lo validó. Para ella es importante que en una relación de pareja el hombre respete su dignidad, no permitiendo que la violente y coopere en el sostenimiento de la familia. "Cuando se separaron mi mamá con mi papá y nosotros somos siete, no sé qué problema tuvieron ellos por el gasto que no daba mi papá y mi mamá buscó otro su relevo. Es justo digo yo porque mi mamá sufre por nosotros y mi papá solo se mantenía tomado y hasta en Guate..." (CH12-230507)

Además de habilidades, su madre le transmitía nuevos valores, nuevas posibilidades para las mujeres, así como la seguridad y confianza de que podía por sí misma. El ejemplo de su madre le permitía pensar de otra manera. Le demostró que las mujeres podían trabajar fuera de la casa, tener autonomía económica, no requerían necesariamente de hombres para vivir y no tenían por qué aguantar relaciones insatisfactorias. Rompía con la imagen del ideal de mujer obediente, aguantadora y sumisa. Estos referentes propiciaron

que en sus relaciones de pareja ella estableciera las condiciones para que el afecto, cuidado y trabajo conjunto fueran principios para establecer una relación y que su dignidad fuera respetada. Sabe que tiene el poder para tomar sus decisiones las cuales giran en la autoafirmación del control de su vida al dejar la dependencia económica y emocional de sus parejas, considerando que puede vivir sin el apoyo de un hombre. Esta convicción de poder sola, junto a la valoración de sus capacidades, le ha permitido negociar los términos de una relación más recíproca y ponerle los límites a la relación violenta con su segundo esposo. Cuando inicia su segunda relación, determina no embarazarse y la finaliza porque no satisface sus prioridades y sabe que no necesita de un hombre para vivir y salir adelante.

Tener una madre como la de Doña María marca la diferencia para constituirse en sujeta. Su historia evidencia que la transmisión de nuevos valores y referentes por su madre le ha permitido abrir brechas en las concepciones del mundo patriarcal, para vivir menos en función de los imaginarios e ideales marcados, que en función de sus propias expectativas. Se apoderó de las posibilidades abiertas por su madre para ampliarlas todavía más para sí misma, desarrollando sus capacidades en función de lo que deseaba ser y tomando decisiones sobre lo que quería hacer en su vida, independientemente de los otros. En este proceso, fue construyendo una individualidad necesaria para constituirse en sujeta.

b. La solidaridad entre madre e hija: la historia de Doña Julia

La madre de doña Julia era muy distinta y mucho más tradicional. La identificación no se hizo porque representaba una figura con poder en la familia. Su madre fue una persona que aguantó una violencia brutal por parte de su padre y sufría hambre por irresponsabilidad del mismo. Sin embargo, se identificó con su sufrimiento porque su madre decidió protegerla de estas condiciones en las que ella vivía. No la abandonó frente a esta violencia ni ante el hambre. No claudicó frente a su padre. La defendió y buscó la manera de darle de comer.

Desde pequeña observa que su madre establece otra relación sexual con otro hombre a cambio de un poco de comida. Pero no la juzga ni le echa la culpa. Más bien la entiende y compadece su sufrimiento porque sabe que lo hizo para que pudiera sobrevivir.

> Me dio mucha lástima mi mamá, por que solo por mi culpa ella se metió con otro hombre, para tener relación sexual, así ella pudo comprar fríjol para mí. (...) los doce quetzales que recibió papá, sólo para su trago, él, junto sus compañías, él para tomar, ni siquiera un centavo dio a mi mamá. Por eso mi mamá, fue en santo pecado y ese hombre le daba dinero para que compre maíz y panela. (HU11-210606).

Su identificación con su madre, al igual que con su abuela y su tía se creó a partir del aprendizaje del afecto, el apoyo mutuo y la solidaridad entre mujeres.

> Yo me acuerdo bien de ella, era muy buena conmigo. Me quería mucho, me regaló mi gallina para que lo creciera. Ya eso lo vendía y también me dio un mi marrano. También lo crecí y con el dinero que junté así hice una mi casita, así poco a poco compramos un poco nuestra tierra. (HU11-210606)

A partir de los diez años, hasta los catorce, su madre, con su abuela y tía, la protegieron de la violencia del padre, y de las entregas que organizaba a cambio de un poco de dinero. Su tía le daba refugio en su casa y se enfrentaba a su padre para que no la molestara, mientras su abuela la ayudaba a esconderse.

> Ya entrando la noche, entré en su casa de mi abuelita, ya en el cajón donde junta maíz me metí, ahí, tuve que aguantar hambre, los granitos de maíz que hay en la caja. Eso lo comía crudo, a veces mi pobre abuelita llega dejar un poco mi comida, no aguanté de estar en la caja, entonces.... Me fui, a meter una cueva, a los quince días, mi mamá se dio cuenta que me quedé, porque según ella yo había regresado con el hombre, así me salve de él con una mi tía. (HU11-210606)

Una vez unida, su madre la apoyó en varios momentos para que deje a sus parejas violentas. "Dónde fuiste a traer ese hombre ahí lo vas a ir a dejar otra vez, porque yo no quiero que va a matar él a vos", dijo mi mamá. (E11-HU-10104) Esta solidaridad con su madre, tía y abuela le permitió romper con el mandato de unirse a hombres elegidos por el padre, mayores que ella, aprender a elegir con quien casarse a partir del afecto y poner fin a relaciones violentas con tres parejas. Estas experiencias de apoyo crearon vínculos de confianza y de complicidad entre ellas que le permitieron relatar a su madre la violación sexual, la única persona a quien le ha dicho. Su madre la apoya emocionalmente, desde el momento en que la escucha y no la censura, orientándole en la cura de su dolor, pidiendo justicia a través del ritual con el fuego (ceremonia maya) y el uso de hierbas para curarse del susto. "No le dije a nadie, sólo mi mamá se enteró. Sólo ella supo de lo que me pasó, solo a ella lo sabe porque es mi mamá y le tenía confianza. Mamá esto y esto me hicieron. Lloré con mi mamá, lloraba ella y lloraba yo" (HU11-51006).

La solidaridad y la complicidad tejida a lo largo de años de violencia y sufrimiento común con las mujeres de su familia crearon condiciones para que se identificara con ellas, reconociendo su situación de opresión, y se aliaran para no "aguantar" estas condiciones de subordinación, desprecio y violencia, y encontrar salidas para vivir más felices. Decidió dejar tres relaciones violentas hasta encontrar "el hombre de sus sueños" que la quería. En esta relación, ella es quien decidió vivir en su comunidad comprando

tierra, producto del trabajo de ambos en las fincas de la costa. Durante la guerra, ella es la que se moviliza y decide salir de su comunidad para ir al refugio. Durante este proceso, no acepta las condiciones de hostigamiento sexual en las que viven y decide regresar por cuenta propia a Guatemala.

El encuentro con Mamá Maquín vino a llenar de nuevas palabras, símbolos, y nuevos referentes, los vacíos que tenían para poder transformar su situación. Pero es la identificación con las mujeres de su familia, el reconocimiento del valor de las mismas y de una condición compartida, que desembocó en el inicio de un proceso de constitución de ser para sí misma, o en otras palabras, de sujeta. Como lo plantea Marcela Lagarde:

> La rivalidad de las mujeres y su desolación frente a las otras puede hurgarse en la capitulación que transmite la madre a la hija, (cuando no existe la posibilidad de recurrir a su apoyo frente a situaciones de opresión. La claudicación de la madre genera en la hija sentimientos de traición y de haber sido timada por la madre (...). Desde esta perspectiva el reconocimiento de unas mujeres en las otras puede conducir a subsanar esta orfandad genérica. Las mujeres pueden convertirse en ese encuentro, en esa identificación, en seres-para-sí-mismas. (1997: 432)

2. La valoración desde el poder del padre

Las historias de doña Carolina, viuda kaqchikel y doña Dorotea, viuda q'eqchi', ilustran cómo el hecho de tener valor ante los ojos de su padre, no haber vivido discriminación ni desprecio por su parte, sino apoyo para aprender a trabajar y adquirir habilidades, les ha permitido desarrollar confianza en sí mismas, seguridad en sus capacidades y dignidad como personas. La identificación con y el reconocimiento por parte de la persona que tiene poder en la familia han creado condiciones para que se relacionen con los otros y las otras desde la seguridad que ellas valen y pueden por sí solas. El afecto y protección que recibieron de su padre ha permitido que desarrollen la capacidad de defensa personal frente a la agresión de los hombres, auto sostenerse y tomar decisiones que correspondan a la necesidad de vivir con dignidad y respeto en sus relaciones de pareja.

Estas dos mujeres son las únicas que relatan haberse enfrentado al autoritarismo del ejército cuando se vieron afectadas por la violencia y que se defendieron de la violación sexual durante el conflicto armado en sus comunidades. Ponen límites a las relaciones de violencia que vivían junto a sus parejas, acudiendo al apoyo del padre, quien las respalda. Los aprendizajes realizados a la par de su padre fortalecieron la confianza hacia sus propias capacidades para emprender actividades que eran asignadas únicamente a los hombres, lo cual les permitió sobrevivir sin sentirse absolutamente desamparadas después de la pérdida de su esposo. Allí radica la diferencia entre doña Carolina y doña Dorotea. Si existen similitudes en la conciencia

de dignidad que ambas tienen de sí mismas que les permite defenderse contra la violencia, las diferencias de contextos sociales de género y de organización de producción en las zonas donde viven, marcan diferencias substanciales en cuanto a la construcción de su autonomía. Doña Carolina desarrolló allí la conciencia de que podía sola sin esposo. En este proceso de toma de conciencia de sí, se autoafirma y opta por no volver a unirse con otra pareja, pues se considera no dependiente de este tipo de relación para poder vivir. En cambio, en el imaginario y realidad económica de doña Dorotea, es inconcebible vivir sin un hombre, que provea a su familia de los alimentos diarios y hacer desaparecer el estigma de "quita-maridos".

a. El reconocimiento del valor de doña Carolina por su padre

Desde la niñez, doña Carolina acompañaba a su padre con sus otras hermanas a trabajar en el campo, en la finca, a acarrear piedras. Por venir de una familia sólo de mujeres, tuvo que aprender a trabajar como los hombres para apoyar a su padre y generar ingresos para la familia.

> Lo que hacia mi papá, recogíamos piedras, hicieron nuestras canastas con bejucos y recogíamos piedras para hacer corral y así hacíamos para que... atrapara el agua, para que saliera bien la milpa y eso es lo que hicimos. Cuando crecí ya no quedamos con mi mamá, éramos cinco, cinco mujeres, no hay nadie quien ganara las cosas, nos llevaron a limpiar la milpa, sembrábamos la milpa, hacíamos todo el trabajo. Cuando se nos acababa la leña, buscábamos leña, partíamos, rajábamos la leña. Todo eso hicimos en nuestra vida cuando éramos pequeñas. (CH4-130506).

Su padre no hizo distinción. No las despreció, como ella misma dice:

> Mi padre era un buen hombre nunca se negó en darnos de comer. Nosotras somos cuatro hermanas mujeres y cinco con mi mamá. Sólo mi padre estuvo entre nosotras, mi papa tenia vacas y caballos, dos trojas de maíz que era lo que recogía (cosechaba) de la siembra. El nunca nos dijo que nos fuéramos de la casa a pesar de ser solo mujeres. A cada una nos compraba ropa para que la gente no hablara o se burlaba de nosotras. La decisión de Dios era que mis papás sólo iban a tener hijas y no tener ningún hijo varón, él nunca se molestó con nosotras (CH4-100806)

Las consideró capaces de hacer el trabajo, y les permitió desarrollarse para ello.

> Como decía mi papa: hay que enseñarles a trabajar. Por eso es que nos enseñó mi papá trabajar. Íbamos a sembrar, a juntar piedras, mi mamá ya no valía, por eso decía mi papá se van las tres conmigo, vamos a vender a Guatemala y nos íbamos las tres a pie, ibamos con nuestra carga a Guatemala, hasta los tres días llegábamos a Guatemala, ya no aguantábamos nuestros pies (CH4-230506).

Desde niña, le pareció normal salir de la casa para trabajar y así poder ganarse la comida del día. El hecho de unirse con otro hombre no le cambió su manera de ver la vida y siguió yendo al campo para trabajar la tierra a pesar del desacuerdo de su marido que lo consideraba una vergüenza. "Agarraba mi nene en el árbol, le hacia como una hamaca y ya me iba a trabajar. Me decía mi esposo: '¿para que vas a ir a trabajar?, ¡da vergüenza, tenés niños y que hagan los trabajadores!'" (CH4-130506).

Así, a partir del afecto, protección y reconocimiento de su padre hacia ella como igual, Doña Carolina desarrolla confianza y valentía. Se considera una mujer fuerte que puede enfrentar la vida sola, porque su trabajo le permite tener independencia económica. Considera que es capaz de "salir adelante". Por esta razón, decide no volverse a juntar con un hombre después de haber quedado viuda. No necesita de un hombre para que la mantenga. "Empezamos otra vez a trabajar lo mismo, en la milpa; por eso ahora cuando quedé en la violencia no lo sentí mucho porque sabía trabajar y sembrar, rajar leña, no tanto me costó sin el esposo, así es como yo he pasado" (CH4-130506).

Su padre le transmitió otro valor: el de poder decidir por sí misma y no en función de lo que la costumbre dicte ni de lo que las relaciones de poder entre hombres y mujeres impongan. La respuesta que dio el padre al hombre que vino a pedir a su hija es muy ilustrativa al respecto: "entonces mi papá le dijo - ¡no es mi vaca para que la venda! -, ella es la quien decide, si quiere o no" (CH4-130506). Le dejó la posibilidad de elegir aunque ella en este momento no lo hizo y fue robada por el hombre que la vino a pedir. La seguridad de que su padre la apoyaría cualquiera que fuera su decisión, le permitió fortalecer su confianza en las decisiones que quería tomar y así negociar los términos de la relación con el hombre. Cuando inicia sus relaciones conyugales exige el respeto de su pareja, estableciendo normas de convivencia que evitaran la violencia, entre las estrategias que usa es que negocia con su esposo el regreso a casa de su familia, solicitando el respaldo del padre y continuar trabajando por su cuenta. A pesar de que la costumbre muchas veces responsabiliza a las jóvenes por haber sido robadas y les impide contar con el apoyo familiar, aún cuando fue contra la voluntad de las mismas por no haber seguido las normas sociales establecidas para unirse, doña Carolina decide volver a su casa, segura que su padre la iba a apoyar. Plantea su decisión a su esposo sin dejar lugar a posibles cambios y se instala de nuevo en la casa familiar.

Finalmente, la valoración que su padre tenía de ella le permitió sentir que valía igual que él y que cualquier otra persona. Su subjetividad no fue tan marcada por la sumisión y subordinación. Eso le permitió desarrollar una gran capacidad de defenderse frente a cualquier tipo de abusos, convencida que vale como persona, por sí misma. Ella relata que cuando fue afectada por la violación sexual, se defendió golpeando a los soldados que abusaron de ella.

> A los quince días llegaron otra vez al patio. Ahí fue cuando me violaron. Me querían matar. Agarraron el cuchillo, me pusieron en el cuello y el otro me tenía con el fusil en la espalda. Cuando di la vuelta había dos leñas y agarré y le di un leñazo a un soldado, le quité el fuego (el arma) los otros se enojaron y fue cuando me violaron (CH4-230506).

Ella sabe y siente profundamente que no fue su culpa y por eso no tiene vergüenza por el hijo que tuvo de la violación. Incluso, defiende a este hijo con mucha fuerza pese a las censuras y ataques de su comunidad, como manera de afirmar la verdad de lo que le pasó y dignificarse a sí misma.

b. La transmisión del valor del respeto a doña Dorotea por su padre

La conciencia de dignidad muy arraigada de doña Dorotea viene de dos factores que se articulan entre sí: los valores espirituales sincréticos de respeto hacia los otros que su padre le trasmitió, y el ejemplo de la relación que estableció su padre hacia ella de respeto y reconocimiento. Su relato evidencia que vínculos afectivos muy fuertes se han establecido con su padre desde la niñez. Este afecto se fue desarrollando a partir de una relación estrecha construida alrededor del trabajo de campo y los conocimientos de la espiritualidad maya. Doña Dorotea relata que desde los diez años, acompañaba a su padre al campo para sembrar, chapear y tapiscar. Esta relación de trabajo cotidiana se transformó en una relación de reconocimiento mutuo y de complicidad. Se tradujo por una transmisión del saber y de los valores asociados a la espiritualidad maya que detentaba su padre por ser *ajq'ij*. Doña Dorotea habla con mucha admiración y respeto de la sabiduría de su padre. Desde niña lo ha acompañado en la organización de las ceremonias y así fue adquiriendo habilidades para "realizar la costumbre".

Frente a actos de violencia, el relato de doña Dorotea pone de manifiesto que recurre a un discurso religioso de respeto y amor entre personas para defenderse. Es interesante analizar cómo los valores espirituales y religiosos transmitidos por su padre, articulados con el reconocimiento de la condición de persona de su hija, han fortalecido la conciencia de dignidad de doña Dorotea. Ha integrado este discurso y valores en su vida y lo utiliza para defenderse en situaciones de abusos. "Escucho en la palabra de Dios de que no es bueno de que el marido maltrata a su esposa y también la mujer no tiene que dejar cuando la peguen." (AV07-190406).

> Allí es donde me duele cuando en la palabra de Dios dice que debemos de amar a unos y los otros con tranquilidad. Eso es lo que me duele cuando me maltrata (mi esposo), porque yo sé qué es lo que dice en la palabra. (AV07-190406).

Cabe destacar que su padre formaba parte de la población base de apoyo a la guerrilla en el Valle del Polochic, lo cual puede explicar la importancia de la noción de respeto y de dignidad en sus discursos religiosos. Estaba sin duda influenciado por el discurso de la Teología de la Liberación. Lejos de adoptar un rol sumiso y aguantador que los mandatos de género imponen, el aprendizaje de valores de respeto a su dignidad, marcado por la religiosidad católica y maya, desembocó en un proceso personal de autoafirmación que le ha permitido defenderse ante los abusos de los hombres, y de su pareja en particular. "Yo no me dejo".

> Las personas han contado a mi segundo marido que yo fui casera de los ejércitos y le decían -¿por qué te juntaste con esa mujer?- Por esa razón hemos encontrado problema con mi marido y ahí empieza a maltratarme y pegarme. Pero yo no me dejo a que me peguen. Yo le dije -¿por qué llegaste a pedirme si sabías que soy casera de los ejércitos?-. (AV07-190406).

Esta conciencia de dignidad ha desembocado en una gran capacidad de defensa personal. No tolera la violencia hacia ella de nadie. Ni una vez (me molestaron los hombres) porque yo soy enojada, porque saben cómo es mi carácter y el hombre que agarró mi amiga lo pegué con mi tinaja" (AV7-60906). Esta convicción de que vale como humana y que nadie tiene el derecho de hacerle daño la ha llevado a condenar y enfrentar los crímenes sexuales cometidos por el ejército como una violación a su dignidad. Es una de las únicas mujeres de las historias de vida que claramente enuncia la violación sexual como "un abuso", no como una relación sexual, sacándolo del ámbito privado y de la culpa y ubicándolo en el ámbito del delito y de la responsabilidad del ejército. De hecho, es la única, con doña Carolina, que enfrenta la violación sexual a partir de relatar al padre y su nueva pareja lo que el ejército le hizo, confirmando los rumores que circulaban en la comunidad. Doña Carolina lo había hecho con su hijo producto de la violación. Reivindica su condición humana afirmando que "yo no soy animal" y que "no es justo que me violen varias veces". De esta manera, reconoce que la misma fue un atentado contra su vida, dignidad y justicia. Para doña Dorotea, quienes la violaron y asesinaron a su esposo, tienen que pagar por lo que hicieron. Lo considera como un acto injusto, porque son personas dignas de respeto, idea que concibe a partir de los discursos y práctica que su padre desarrolla en los rituales mayas, su vida personal, familiar y comunitaria. Su fortaleza personal y gran indignación por lo que el ejército le hizo, la llevó a denunciar estos actos ante el destacamento militar:

> Lo único que les dije a los ejércitos ¿qué es lo que estaban haciendo? ¿Es una ley lo que estaban cumpliendo, o no? Cuando me violaron yo no soy animal que hacen muchas cosas. Yo les dije: ¿si es un deber lo que están haciendo o ustedes lo están inventando? Si lo están inventando yo voy a ir en el

> destacamento a hablar con el jefe de ustedes porque me hicieron mucho daño, porque me ven que soy una mujer por eso me hicieron así. Sólo eso pude decir a los ejércitos y ellos se asustaron. (AV7-170506).

Se alza ante el acoso sexual de los militares en la comunidad, y las violaciones sexuales permanentes a las que las viudas fueron sometidas en el destacamento militar, para defenderse y defender a otras. Apela a la justicia como un derecho.

> Un día fuimos allí y les dijimos, por qué nos están haciendo eso y nosotras estamos preparando sus comidas y todavía nos quieren hacer daño y los militares se enojaron con nosotras. (...) pero dejaron de molestarnos porque le dijimos que no es para eso aquí en la comunidad. No es porque somos mujeres viudas nos quieren hacer lo que les da la gana. Eso no es justo y yo luché para defender a ella. (AV7-060906)

Es interesante observar que en cada caso de violencia sufrido por doña Dorotea, siempre estuvo su padre para apoyarla. De esta manera, destaca cómo se interrelaciona en las condiciones habilitantes para poder constituirse en sujetas, la convicción interna de dignidad reforzada por la espiritualidad, con la relación social concreta con personas que tienen poder, que permite reconocer esta dignidad socialmente. Así cuando le pegó su primer esposo, acudió al apoyo de su padre que, desde su posición de poder, pudo ponerle un fin a la misma, deslegitimando los pretextos utilizados por el esposo. "Cuando me pegó, fui a decir a mi papá y mi papá vino en nuestra casa a preguntar qué culpa tenía cuando me pego. Mi papá le dijo -¿por qué llegaste a pedir a mi hija si sólo vas a pegarla?" (AV07-190406). Cuando su padre se enteró que había sido violada por el ejército, y seguía siendo violada en el destacamento militar, no la rechazó ni le echó la culpa, como la mayoría de los familiares hicieron contra sus propias hijas o hermanas. Le propuso que se viniera a vivir a su casa, para protegerla. El haber sido escuchada, creída y no juzgada, por su padre, una persona que admira profundamente, crearon condiciones para que no se sienta tan culpable de lo que le había pasado, para confirmar que no es normal, sino que es un crimen y por lo tanto que se sienta en el derecho de pedir justicia por lo que le pasó.

3. La espiritualidad maya como fuente de dignidad: las historias de doña Dorotea y doña Julia

De los relatos de doña Dorotea y doña Julia destaca que la espiritualidad maya es uno de los recursos que ha fortalecido su capacidad de tomar decisiones para su vida, enfrentar y parar la violencia que ejercían sus parejas sobre ellas y en particular, reafirmar su convicción que no eran "malas mujeres" después de la violación y que no había sido su culpa. Esta fuerza

espiritual se materializa a través de la comunicación que establecen con los ancestros y ancestras en los sueños.

En uno de los textos de *Ak'Kutan* y *Voces del Tiempo*, se menciona: "La espiritualidad maya es, en primer lugar, una práctica de vida. Sus funciones son orientar la vida, las acciones, el discernimiento, la ilusión de vivir y ayudar a practicar la justicia". Ella es como una estrella que quizás no se alcance en la vida, pero que la ilumina, la orienta, la guía en el transcurso de ella. (Suququi Mejía: 161).

De acuerdo con los testimonios de doña Dorotea y doña Julia, la espiritualidad representa una acción consciente de las personas, en la cual mediando a través de los sueños, rituales con el fuego y el cuerpo, se concibe una relación con la dimensión inconsciente que permite a la persona y su colectivo social, crear condiciones anímicas que les infunden poder, sentido y orientación a sus actos en los distintos ámbitos en los cuales se desarrollen, utilizando como elemento el lenguaje, o en palabras de Julia "la fuerza de la palabra".

Doña Dorotea es una mujer q'eqchi' de sesenta años de edad, viuda de guerra. La "espiritualidad maya", ha forjado su identidad y su sentido de dignidad, guiada por los conocimientos y prácticas de los rituales de su padre. Construye para sí misma valores de confianza y auto-respeto que se manifiestan en su relación con las personas, acontecimientos y bienes materiales que son propiedad de su familia. Para ella todo tiene vida y por esta razón hay que agradecer, pedir y ofrecer a las energías que los regalan. El respeto que tiene hacia la vida se traslada al que se tiene a sí misma y a la gente que la rodea. Es una mujer que demuestra un gran respeto hacia las otras mujeres y un gran liderazgo. En las visitas que el equipo hacía, siempre nos acompañaba y siempre hallaba una palabra para orientar a las otras o resolver los problemas que encontraban en su casa. La enemistad que se instaló con las vecinas a partir de que fue sometida a esclavitud sexual en el destacamento militar le duele profundamente e intenta encontrar la fuerza de seguir construyendo alianzas con las mujeres a partir de la ayuda que pide a los *Tzuultaq'a*.

> A veces me duele mucho, cuando me maltrata una mujer. Tu vas a pensar ¿por qué esa mujer no me respeta si estamos participando juntos en una organización? Como nosotras estamos participando en alianza, a veces hago lo bueno para mis compañeras. Hago una ceremonia maya, pero a veces ellas me maltratan y pido disculpa a Dios. Talvez no es bueno lo que yo estoy haciendo con mis compañeras y ahí me aparece en mi sueño y me dicen lo que estás haciendo es bueno. (AV07-90806)

Sus acciones y sentido de seguridad son guiados por esta fuerza presente en entidades anímicas dueñas del agua, el sol, el aire, la tierra, a quienes llama *Tzuultaq'a*. Ellos y ellas son quienes conviven y se comunican con las personas a través de rituales con el fuego y los sueños. Los *tzuultaq'a*,

representan el poder, la autoridad sobre la vida y la muerte, el tiempo (pasado, presente, futuro), los acontecimientos, todas las cosas y las personas. Aparecen en los sueños de Doña Dorotea en forma de ancianos y ancianas portadores de toda la sabiduría que da la vida bien vivida.

> Cuando llega el *Tzuultaq'a*, me aparece en mi sueño. Es como un señor igual como está don Marcos (anciano de la comunidad) como los que nos guían. Es el espíritu que nos habla. Se aparece como Aurelia. Tiene el cabello amarillo. Cuando los *Tzuultaq'a* te hablan, es cuando uno está en el camino de hacer la ceremonia maya eso aparece como a media noche. (AV07-90806)

Cuando establecen comunicación con Doña Dorotea a través de sus sueños, porque les ha solicitado su ayuda y orientación, le conceden autoridad y poder a las acciones y decisiones que toma. Para Dorotea estas entidades le permiten tener poder en sus ideas, decisiones y acciones. Sabe que tiene certeza en lo que piensa, siente y actúa. Es una fuente de autovaloración.

> Nos dan consejo, así como estamos participando en las reuniones. Pero él o ella no te van a dar consejo si hablás malas palabras o tu comportamiento, porque los que dirigen ya son ancianos que tienen un buen comportamiento. Si no hacemos una buena ceremonia maya nunca nos van a hablar. Cuando me hablan a mí, me dicen que soy un mujer muy buena, que tengo una actitud muy buena. Claro que las personas inventan cosas detrás de usted, pero aquí estamos nosotros cuidándote. (AV07-90806)

Se siente de esta manera respaldada en su búsqueda de respeto y defensa de su dignidad. Es la fuerza interna que le permite afianzar sus decisiones con respecto a lo que quiere y decide ella. Ante el abuso y autoritarismo, permite que sus actitudes sean firmes y determinadas. Esta fortaleza interna hace que no tolere y enfrente la violencia de sus parejas. El discurso que utiliza para defenderse evidencia el sincretismo muy fuerte que existe en su espiritualidad entre los rituales mayas y "la palabra de Dios", según la que "no es bueno de que el marido maltrata a su esposa".

Doña Julia pudo deshacerse de la brutalidad de la violencia ejercida por las diferentes parejas que tuvo gracias a esta fuerza espiritual. Su convicción profunda que ella merecía respeto, y encontrar a alguien que la amara aparecía a través de sueños. Estos sueños le dieron poder y legitimidad a sus decisiones de dejar a sus parejas y no aguantar más violencia, rompiendo así con el destino que le había sido asignado por ser mujer.

> Crecí con un sufrimiento. Ya cuando soñé, me dijeron en mi sueño que lo voy a dejar a él, que no es mi suerte vivir con él. Aparte hay un hombre que me quiere. Con él vas a tener hijos y vas a gozar con ese hombre. Si lo dejás este hombre entre quince días ya tenés otro. Pero tenés que ir huido con él, me dijeron en mi sueño. Así me separé de él. (HU11-210606).

La práctica de la espiritualidad maya ha dado a doña Julia los recursos para curarse del susto por la violación sexual. Es la única sujeta de investigación que afirma haberlo logrado sola. Desde pequeña, aprende junto a su madre, abuelo y abuela, significados de la vida relacionados con la alegría, la justicia, el dar, recibir y compartir en los rituales familiares y comunitarios, mediados por rituales mayas. Estos valores le hacen sentir seguridad y valentía. Ella expresa que gracias a "la costumbre de sus antepasados, que nunca piensa dejar, porque se le ha concedido lo que pide", logró enfrentar la violación sexual, desde el momento que guiada por su madre, pudo hablar con "las montañas o montes". Ella sabe que la escucharon, porque comunicó "su queja, su pena, poniendo *pom* y candelas" para pedir "justicia, protección y que su dolor se le quitara". Realizó este ritual de forma reiterada, y ahora se siente mejor. Se siente "limpia".

> Yo misma me curé, yo misma lo hice. Con las plantas me baño, entré el *chuj* y tomo mis remedios, nomas así me curé. La planta de Santo Domingo, el chobejón, y otras son cuatro plantas las que tomó yo, como el pericón y otros. Me pasé huevo y tomé agua espíritu, eso es lo que me ayudó a curarme. (...) Como me curé, ahora ya nada me duele nada, ya no pienso nada, ya estoy mejor. Sólo que tengo todavía algunos dolores, porque ahora ya no pienso nada, tomo plantas, me baño con plantas, me siento tranquila. Ya no siento que estoy sucia, siento que mi cuerpo no tiene la culpa, no tiene nada porque está limpio y estoy limpia. (HU11-70307).

Además, se sintió resarcida en el momento que se enteró que el guerrillero que la había violado murió en un combate, lo cual interpretó como la señal que había sido escuchada por las diferentes fuerzas naturales. La importancia de su relato en esta parte de su vida, es que *Las cruces de las montañas* le permiten poseer autoridad y poder para pedir lo que necesita (salud, trabajo, dinero, viajes...). Durante su experiencia en el refugio, estos principios le dieron certeza y valía para volver a Guatemala, enfrentar a los militares, recuperar sus bienes (tierra y casa) y restablecerse dentro de un ambiente aún militarizado y a los desacuerdos de su conyugue. La espiritualidad maya ha sido el recurso que utilizó individualmente para resarcirse de la violación sexual, dándole sentido a su propio saber de no sentirse responsable de lo que les pasó y mediando para la restauración de su dignidad como persona y para su búsqueda de justicia.

4. El acceso a la educación como fuente de potenciación personal: la historia de Carmela

Carmela es una mujer mam de 42 años de edad. Desde su niñez su mayor expectativa es estudiar para formarse. Como lo vimos anteriormente, la

situación de discriminación y maltrato que vivía en su casa por ser "muda",[7] generó en ella un gran deseo de superación personal. Ingresar a la escuela le permitió en principio aprender a leer, escribir y hablar "la castilla". Poder hablar castilla era poder ser alguien. Era existir ante los ojos de sus padres, de su comunidad, por lo mismo, ante sus propios ojos. Forjándose en esta idea desde los cinco años, enfrenta las normas y roles adjudicados a las mujeres en su familia y comunidad y se va a estudiar. Se autopromueve, tomando la decisión de salir de su casa y municipio para empezar a trabajar y estudiar, estrategias que la llevan a graduarse de bachiller en ciencias y letras. Actualmente finaliza un diplomado en enfermería auxiliar y ha decidido iniciar una carrera universitaria. Para ella es importante reconocer que como mujer tiene el derecho de formarse y mejorar su condición social. El hecho de haber aprendido a leer y escribir y haber logrado entrar en la escuela de enfermería después de años de lucha, desembocó en un sentimiento de satisfacción personal muy profundo, catalizador de un proceso de autovaloración. Sabe que puede independientemente de lo que los otros digan o hayan pensado para ella. Eso la potencia y le da fuerza. Ser enfermera era su sueño. Lograr articular un proyecto de vida alrededor de anhelos propios, realizar los esfuerzos necesarios para alcanzarlo y ver que se está realizando es fuente de gran valorización. Crea confianza en sí y seguridad en sus capacidades. Sabe que puede seguir adelante sola, que tiene un lugar en el mundo, a pesar de que la violación sexual le haya impedido ocupar el lugar tradicionalmente asignado a las mujeres de su comunidad: casarse. De esta manera, desarrolló también una gran capacidad de defensa personal contra los hombres que intentan abusar de ella por el estigma que todavía carga en su comunidad.

> Yo le pegué a un señor hace como un mes. Cuando subimos en el carro, no sé qué palabra me dijo a mí y me metió la mano aquí, debajo de mi huipil.[8] Y yo le pegué, porque a mí me cae mal, no me gusta que un hombre me hable de cosas malas, porque ese hombre sólo va de molestar. (HU6-280706)

Finalmente, la educación le ha permitido tener acceso a trabajo y generar ingresos que le permiten mantenerse a sí misma y a su mamá. Estas condiciones de autonomía económica propician que no necesite depender de nadie para decidir lo que quiere hacer. Su próximo proyecto de vida: comprarse una casa propia y no estar viviendo los conflictos cotidianos con su familia.

7. Sinónimo de "tonta".

8. Blusa.

5. El proceso de autovaloración de doña María a partir del desarrollo de su "don" de comadrona

María conoce su "don o misión de ser comadrona", a partir de una consulta con un *sajorin*[9] debido a la enfermedad de su hija. Esta persona le comunica que únicamente aceptando recibir su misión, la hija se puede sanar, "usté tenés un privilegio, sos cura-gente sos comadrona, usté vas a recibir bebé, personalmente me dijo el don. Si vas a recibir a su trabajo, orita se va sanar tu hija, me dijo" (CH12-140706). Posterior a este momento ella decide realizar doce ceremonias de "costumbre" en su casa y recibe su "privilegio". El descubrimiento de su don le permite valorarse y dar importancia a sus capacidades. A partir de este momento, se recuerda cómo la gente reconocía su capacidad de curar a sus hijos y a mantenerlos "bien aseados". Reconoce también que su madre era quien la orientaba en el conocimiento del trabajo de un parto "y como mi mamá es comadrona yo la he visto cómo hace con los niños y cómo atiende los partos, también entre mismo uno, cómo uno cuando nace no sabe nada hasta en el mundo se va aprender cómo es, entonces yo aprendí" (CH12-10706).

Decide practicar este don.

> Yo curo los que, cómo dijera yo, los que tienen golpe en los pies o los brazos o a ver qué y curandera de eso también. Hay unos otros que se van hacer pelota y se tuercen sus canilla. Yo los pongo en su lugar, primero lo miro el sano a ver como están y toco el golpeado a ver como están y de allí los arreglo, bien, bien. Los masajeo primero, primero para que se caliente, a veces que ya están frío la sangre y si lo jalás sólo así lo lastimas mucho. Entonces yo tengo que sobarle, bien, bien que se caliente la sangre y allí lo pone en su lugar, lo doy un su jalón (CH12-140706). .

Con mucho empeño y esfuerzo logra vincularse a procesos de formación del centro de salud para seguir fortaleciendo sus conocimientos. Es ahora una comadrona reconocida por el Sistema Integral de Atención de Salud (SIAS).[10]

> Estoy decidida para aprender más comadrona... voy hacer el curso en ADECO. Hasta mas después que un año recibí mi curso así, vaya y cuando salió aprobado la solicitud que han solicitado me dieron mi cincuenta quetzal cada mes. Todavía logré, paciencia quiere la vida y ahorita aquí estamos capacitando en el centro de salud allí por *Ixim ac'uala'*[11] le dicen. Allí somos 82 y como unos

9. Guía espiritual del mundo maya.

10. Modelo de atención en salud implementado por el Estado guatemalteco a partir de la firma de los Acuerdos de paz, que establece como prioridad la extensión de cobertura del primer nivel de atención a través de alianzas con ONGs, y que fomenta la participación comunitaria en este sistema.

11. Palabra usada en los idiomas mayas que significa hijos de maíz.

> que hasta ahorita van aprendiendo y escogieron, nos quedamos sólo 75 y más escogieron ahora ya solo 72 estamos en el centro de salud que nos estamos capacitando cada mes.

La actividad de comadrona hace que se vincule a procesos de formación y capacitación, autovalora su trabajo porque le permite sobrevivir pero además desarrolla sus conocimientos y legitima su autoridad ante la comunidad. Le gusta el trabajo de comadrona porque le permite ampliar las posibilidades para sí misma. Le da autoridad ante la gente de la comunidad que reconoce su trabajo.

> La gente llega, queriendo razón, que usté cura los niños, que usté sabe, que están ojeados y usté sabe que está, que tiene susto los niños, me dijeron. Dios me trajo y yo no me fui en casa en casa, mi pensamiento mío, que voy en casa en casa a ofrecer, no están enfermos, qué hago digo yo, Dios los trajo. (CH12-140706).

Gracias al trabajo de comadrona se desarrolla personalmente, a partir de intereses propios y no sólo en función del mantenimiento de sus hijos. Esta práctica y conocimiento les impulsa a desarrollar otras áreas de la salud curativa dentro de su propia cultura, ellas citan: que pueden "curar de susto, alboroto de lombrices, torceduras, calambres, zafaduras, diarreas, dolores de estómago y mal de ojo". Se consideran para si mismas mujeres "con privilegio" desde el momento en que saben diagnosticar, medicar y curar a sus pacientes. Usan su capacidad energética a través de observar los ojos, sentir la temperatura del cuerpo, pulsar ciertas partes como las manos, los pies, el estómago y la espalda. Para medicar recurren tanto a la medicina natural como a la química.

Considera que tienen derecho a generar ingresos propios a partir de este servicio que da dentro y fuera de la comunidad. La valoración de sus capacidades como comadrona subyace en sus comentarios respectivos a la gente que no le quiere pagar. Valora el hecho de que se trata de un trabajo por el que se está formando y que eso es lo que se retribuye. Para ella las personas que acuden a sus servicios deben pagar de forma justa su trabajo, porque reconoce que ella invierte recursos para formarse.

> La señora comadrona dice que usted tan galguería que cobrás, cinco billetes a las patojitas dice, pero si es una curada lo que le doy, pues por ese le digo si le parece ahora si no pues no, porque yo estoy recibiendo curso acaso no pago pasaje pues, hasta uno aguanta hambre (CH12-190606).

El fortalecimiento de sus capacidades desencadenó un proceso de autovaloración y autoafirmación, que a su vez desembocó en una mayor autonomía. Ejercer un trabajo le ha dado poder en su relación de pareja, por varios factores: genera ingresos por lo que sabe que puede mantener a su familia sola; sabe que vale, y por lo tanto no está dispuesta a aguantar

relaciones violentas. A través de su don de comadrona ha fortalecido sus capacidades de toma de decisión a partir de sus deseos. Su ámbito de toma decisión se ha extendido al de la producción, un ámbito bajo el estricto dominio y control de los hombres. Gracias a su formación de comadrona, ella decide no tener más hijos en su segunda relación. Sabe que una mujer puede evitar los embarazos mediante el manejo y uso de plantas medicinales como de medicina química, lo cual se aplica en varias oportunidades.

> ¿Qué remedio voy a tomar, qué hago? le digo yo a la comadrona. Y me dijo -cuesta para esa tu enfermedad. Ahora que ya te compusistes ahora tratá la manera- me dijo. Bueno le dije yo, talvez por ese remedio ya no tuve mis hijos, hice ese mi remedio la coca me recomendó la señora coca así de agua y compré un mi bulto de coca y así pasó tome yo quince días agua de coca con dos sal-andreus en la mañana, con eso talvez ya no tuve ese sufrimiento. (CH12-190606)

6. La propiedad sobre la casa, la tierra y la generación de ingresos como fuente de autonomía

Una de las grandes diferencias entre las mujeres que reforzaron su identidad asignada y los valores tradicionales después de la ruptura de la violación sexual y las que re-construyeron su vida a partir de nuevos referentes que abrieron más posibilidades de constituirse en sujetas, radica en el acceso a una cierta autonomía económica. Como ya lo vimos en el capítulo dedicado a contextos, la organización de las relaciones de producción en el Valle del Polochic se estructura alrededor de una estricta división sexual del trabajo que hace recaer la responsabilidad de la producción de los alimentos diarios en la fuerza masculina. Es una economía agrícola exclusivamente dirigida a la sobrevivencia en la que se fortalece la dependencia material vital de las mujeres hacia los hombres. En Chimaltenango y Huehuetenango, existen relaciones de producción más diversificadas, en particular alrededor del comercio de frutas y verduras, que ha dejado posibilidades para que las mujeres se involucren en estas actividades y generen ingresos. Eso ha desembocado en la salida de sus casas y la negociación de nuevas relaciones más equitativas con su cónyugue. Así, la construcción de sujetas se asienta también en condiciones materiales concretas que les dan la posibilidad de desarrollar una cierta autonomía.

Doña Julia actualmente vive con su esposo. No obstante, sabe que la casa y los terrenos que comparten están registrados en co-propiedad. Compraron juntos la casa y doña Julia heredó 38 cuerdas de parcela de su madre y de su padre. "Mi papá me dio otros doce cuerdas y me dio otros 24 cuerdas de terreno mi mamá y mi papá. Vendí doce cuerdas y como teníamos dinero para hacer la casa, compré las reglas, las láminas, compré el terreno donde iba a hacer mi casa, sí, allí lo compré". (HU11-280706) Esta

solvencia le permite tener autoridad para decidir quedarse o separarse de su cónyugue, tener cierta libertad para movilizarse a sus reuniones fuera de la comunidad, además de tener más poder a la hora de establecer ciertas normas de convivencia con su pareja y sus hijos. No tiene miedo a "quedarse en la calle", si se decide separar con su esposo, como otras de su grupo expresaron:

> Mi hija me dio una casa, de eso yo tuve una deuda de mil quetzales. Lo que pasó fue que mi deuda fue creciendo, llegó a 2,800 quetzales y con mi segundo esposo es él que la está pagando. Es él el que dispone y canceló toda la deuda, ya él es que me da permiso para salir y asistir a actividades. Tengo miedo de tener problemas con mi esposo por esto. (GM-HU-140706).

Gracias a su participación en Mamá Maquín adquirió conciencia sobre su derecho a tener propiedad sobre la tierra al igual que su esposo. Esta participación le ha permitido afianzar su convicción que es merecedora de este derecho y reflexionar en torno a los beneficios que le trae. Saber que tenía un lugar seguro y propio en su comunidad, impulsó su firme decisión de regresar a Guatemala después de siete años de refugio en México y cuestiona el regreso a su pareja.

Doña María de Chimaltenango heredó el terreno de su difunto esposo. Su finado garantizó que su hermano fuera testigo de su voluntad de heredar la casa y el terreno a doña María para que ésta no encontrara problemas con la comunidad o su familia a la hora de su muerte. Esto ilustra bien la vulnerabilidad en que se encuentran las mujeres que pierden su esposo, contra quienes se cometen todo tipo de abusos de poder con el afán de repartir los bienes que le pertenecían al jefe de familia. Esta situación ha sido particularmente relatada por las viudas q'eqchi'es.

> Empezó a platicar con su hermano mayor: entonces, Pablo yo te voy contar. Yo me voy a morir. Me vas hacer el favor lo que te voy a decir: que mi mujer no se vaya a la calle. Yo cuando me voy a morir, Pablo, me haces un gran favor porque hay gente que hace así, los echa a la calle su mujer. Pero usted no lo vas a sacar a la calle. Ella aquí se va quedar. Hasta que se va a morir, va a salir de este terreno. No vas a sacar a la calle aquí se va estar. Mis hijos también aquí van a estar. (CH12-230506).

Además de representar la memoria de su esposo, la posibilidad de poseer propiedad de la casa y terreno donde actualmente vive, ha afianzado su independencia económica y la idea de que no necesita de un hombre para sobrevivir. Este recurso le permitió mantener durante su desplazamiento a la capital, un vínculo de identidad comunitaria que forjó en ella la idea de mejorar su condición social y volver a su comunidad para construir su casa, pese a que sus hijos no volvieron con ella. "Yo si me acuerdo del terreno de su papá por eso aquí estoy". Le dio independencia con respecto a los proyectos de vida que ella tenía. Tomó la decisión de volver a vivir

en su terreno, construyendo su casa, independientemente de la propuesta que le hacía su segundo cónyugue de ir a vivir con él a Tecpán. "Yo me voy, voy a lograr mi luz, le dije, porque la oportunidad se pasa. Yo tengo que ir." (CH12-190606) La vuelta a su comunidad, vinculada al hecho de poseer bienes inmuebles, género y casa le permitió además poner punto final a una relación violenta que no le satisfacía. Al restablecerse y ponerse en contacto con sus vecinos y otras mujeres, resuelve ejercer su trabajo de comadrona y curandera del cual vive en la actualidad, gracias al que pudo contar con un cierto reconocimiento social y vivir en mejores condiciones económicas.

De la misma manera, el saber que podía disponer de un terreno propio y de una casa propia, permite a doña Carolina tomar la decisión de volver a su casa después de haber sido robada por su esposo. "Mi papá dijo que - si te regresas te dejo dos cuerdas de terreno donde vayas a vivir,- bueno - dije yo y regresé, me buscaron mi terreno y allí construí mi casa" (CH4-130506). Rompe con la costumbre que la obligaba a quedarse a vivir en la casa de la suegra y servirle a toda la familia de su esposo en un ambiente hostil. Esta condición le permite volver a tomar control sobre su vida, empezar a trabajar por cuenta propia en la agricultura y el comercio y así tener la seguridad que puede sostenerse sin depender de nadie. La posibilidad de acumular un poco de ingresos a través del tejido y del negocio, por el contexto económico de Chimaltenango, combinado con tener la seguridad de cultivar los alimentos básicos diarios gracias al hecho de tener tierra, le permitió sobrevivir después de la guerra sin la presencia de su esposo e ir mejorando sus condiciones de vida hasta tener una tienda actualmente. "Eso es lo que he hecho. Nunca he matado mi trabajo. Lo que junté del tejido con eso compré la vaca y con el dinero cuando vendí la vaca, lo invertí en la tienda" (CH4-230506). Esta seguridad económica es la que la hecho decidir que no necesitaba de otro hombre para mantenerla. Por eso no se volvió a unir después de la muerte de su primer esposo.

> Por eso dije mejor estoy yo, no tengo marido, ni me pega. Yo hago mi canasta, voy a traer mi caña, a la semana yo ya tenía un tanatito de canastas. No sentía nada. Hacía mi tejido, hacía canastas, buscaba un día de trabajo, ordenaba leña, me pagaban quince quetzales. En cambio tener otro hombre hay que alimentarlo no solo así viene otro niño, mejor para qué dije yo y sólo así hice. Ahora nunca dice mi corazón que me case, estoy en mi casa (CH4-230506).

B.
La necesidad de vincular lo personal a lo político, y lo político a lo personal

Ser sujeta para las mujeres implica definir lo que son y ser lo que desean ser en función de sus necesidades de desarrollo personal y expectativas y no en

función de los mandatos patriarcales del deber ser. Tomar decisiones sobre su vida, independientemente de lo que "los otros" esperan de ellas, requiere un proceso de autoafirmación y autovaloración. Este proceso de potenciación personal no llegó sólo. Un elemento fundamental fue el encuentro con el mundo público, las organizaciones sociales y el discurso de los derechos humanos. Todas las mujeres que participan en el proceso del Consorcio desarrollaron conciencia de derechos en su incursión en el ámbito público, creando así las condiciones para que los quieran exigir y sintiéndose más fuertes por el respaldo de los grupos a los que pertenecen.

No todas necesariamente se sienten merecedoras de estos derechos por ser mujeres. La mayoría de las que participan en el Consorcio articuló sus esfuerzos a la lucha por la justicia y la exigencia de derechos desde otras identidades: desde el ser viuda o desde su lucha de clase "contra el gobierno de ricos". Las primeras se identificaron con la propuesta de justicia llevada por el Consorcio, por haber luchado desde hace más de veinte años porque se esclarezca la verdad y se haga justicia por la muerte de sus esposos. Las segundas se sintieron convocadas por su gran anhelo a que se juzgue al gobierno de los ricos por todas las exacciones cometidas contra los pobres.

La participación en el ámbito público por sí sola, no implica necesariamente una toma de conciencia sobre la situación de opresión compartida con otras mujeres y la creación de formas alternativas de vida para que puedan vivir en condiciones de dignidad y de libertad. La historia de Doña Beatriz es el reflejo de lo anterior y de tantas historias de liderezas que aún conociendo sus derechos, no se sienten con poderes para ejercerlos en el ámbito privado. Ilustra las contradicciones vitales que produce esta participación en el ámbito público sin tener nuevos referentes que les permitan valorarse y vivir mejor. Las mujeres que se organizaron en el seno de Mamá Maquín son las que más acceso tuvieron a nuevas concepciones del mundo que les permitieron repensarse, ubicar las causas de las violaciones a sus derechos y aliarse para transformar sus condiciones de vida. Se conectaron a la propuesta del Consorcio desde la defensa de sus derechos como mujeres.

1. La participación en el ámbito público: el encuentro con los derechos

Las condiciones extremas generadas por la guerra ocasionaron el involucramiento en el ámbito público en busca de fuentes de sobrevivencia. Todas las sujetas de investigación se han ido organizando a lo largo de los años alrededor de diferentes intereses, condiciones que facilitaron su involucramiento en los procesos organizativos vinculados al Consorcio. Rompieron con la norma de quedarse en casa. Para todas, la participación fuera del ámbito doméstico, les cambió la vida y les proporcionó nuevos elementos

para vivir más felices. Muchas expresan que "seguirán participando hasta morir", subrayando la importancia que tiene en su vida poder participar. Para ellas, participar es salir de su casa y de su rutina doméstica, es ampliar los límites de su actuación. Es empezar a tener más movilidad y sentirse más libres. Los discursos evidencian que es sinónimo de emancipación para ellas. Muchas viudas, por la necesidad de mantener solas a varios hijos, tuvieron que ir a buscar trabajo fuera de la casa. Es especialmente cierto en la zona de Chimaltenango, donde el proceso de industrialización y urbanización generó un cambio en los tipos de oferta de trabajo, pasando de trabajos vinculados con las cosechas en las fincas a trabajos en maquilas, en el comercio y en casas particulares. Además, por el gran número de ONGs que han trabajado en Chimaltenango, han tenido acceso a varios espacios de capacitación en derechos humanos, de formación y de distribución de alimentos que ofrecían éstas. Algunas son comadronas. No obstante, pocas mencionaron haber sido involucradas en espacios de poder local: dos están en los Comités Comunitarios de Desarrollo (COCODES).

En la zona q'eqchi en particular, las mujeres se organizaron como viudas e incursionaron en el ámbito público a partir de finales de los años ochenta en torno a la búsqueda de la desaparición de sus esposos y/o hijos a través de la organización de CONAVIGUA. Su participación está vinculada por lo tanto con esta identidad. Solicitaron ayuda a los diferentes comités de la comunidad para la construcción de sus casas y la instalación del agua. Se involucraron en proyectos productivos para intentar generar un poco de ingresos. Por ser viudas, muchas heredaron el terreno de su difunto esposo. Por lo tanto, tienen derecho de participar como miembras en las asambleas del comité de tierra. Una es miembra de COCODES. Otra es presidenta de Alianza para el Desarrollo Juvenil Comunitario (ADEJUC). Finalmente, es notable la participación de todas las sujetas de investigación en los comités de resarcimiento desde que se empezaron a conformar.

En la zona de Huehuetenango, 37% de las mujeres que participan en los grupos se fueron al refugio. Allí empezaron un proceso de organización, primero alrededor de las necesidades de educación y salud, para luego exigir su participación con voz y voto dentro del marco de la negociación del retorno con el Estado guatemalteco. Una de sus reivindicaciones era su derecho como mujeres rurales a tener propiedad sobre la tierra. Al retornar, involucraron a las que vivían en sus comunidades alrededor de la lucha por la copropiedad de la tierra y de su participación en los espacios de decisiones locales. Todas las sujetas de investigación de Nentón participan en la organización de Mamá Maquín, en sus reuniones y en sus asambleas. Muchas son comadronas y alfabetizadoras. Son las que más desarrollaron la conciencia de la necesidad de participar en espacios de toma de decisión para garantizar que los intereses de las mujeres sean tomados en cuenta.

En esta lucha por la sobrevivencia, y la participación política, las mujeres empezaron a desarrollar una conciencia crítica. Empezaron a cuestionar el he-

cho de que las autoridades no las tomaban en cuenta y que la gente intentaba aprovecharse de ellas por ser mujeres o por ser viudas. Empezaron a identificar situaciones de discriminación en el ámbito público que en el ámbito privado les parecían naturales. Al organizarse para sobrevivir, encontraron apoyos con otras organizaciones con las que iniciaron la reflexión alrededor de sus derechos. Los derechos humanos se convirtieron en una herramienta que ha respondido a las demandas de dignidad profundamente arraigadas en las mujeres, vinieron a proporcionarles palabras para denunciar y defenderse de situaciones que sentían insatisfactorias y dolorosas, pero para las que no tenían otras explicaciones más que el fracaso personal. Politizaron la discriminación que vivían en el ámbito público por ser mujeres, al ubicarlo como un problema social y sacarlo del ámbito del actuar personal.

El encuentro con organizaciones sociales ha sido un vehículo para aprender más, para "destaparse los ojos" y para no quedarse en "la oscuridad". Les ha permitido "tener más ideas" y así poder solucionar los problemas que van encontrando en su casa o en su comunidad. "Ahora sabemos que tenemos derechos". Conocerlos ha sido también el beneficio que identifican de la participación en las diferentes organizaciones. Con este nuevo discurso y el respaldo de las organizaciones que las apoyan, se sienten con más capacidad de defenderse frente a situaciones de violencia y de discriminación que antes hubieran considerado "normales" o aceptado como destino. Todas relatan que conocer sus derechos les permitió empezar a cuestionar las actitudes violentas de sus parejas. Incluso algunas llegaron a denunciarlos y separarse de ellos a partir de este conocimiento. Resultado del respaldo de los grupos en los que participan, ya no se sienten solas frente a esta violencia. Ya no se sienten desamparadas. Como lo expresan todas, la participación les dio valor, ya no tienen miedo de hablar, ya no tienen vergüenza, ya saben que también ellas tienen ideas y que las tienen que escuchar. Fue un elemento fundamental para dejar de "aguantar", "tolerar", "aceptar" como normales situaciones de injusticia, discriminación y violencia y construir un discurso que irracionalizara estas situaciones. Todas lo reconocen como un elemento fundamental en su vida para vivir mejor y darse valor.

Pocas veces la participación es realmente concebida como una manera de tener acceso a espacios de toma de decisión como mujeres, con vistas a hacer cambios en las condiciones de vida. La reivindicación de los derechos muchas veces se ha hecho a partir de intereses y necesidades de "otros", y se articulan a partir de su identidad de madre o de viuda. Así, los derechos que se reconocen las viudas parten de la desaparición de su esposo y del sufrimiento que esta ausencia ha conllevado. Reivindican su derecho a que la comunidad las ayude o las escuche por ser viudas. Explican que existe discriminación contra ellas por ser viudas, no por ser mujeres. No reconocen los mismos derechos a las otras por no haber vivido lo mismo. Los derechos que exigen están por lo tanto asociados a otro tipo de adscripción, que sea étnica, de pobreza o comunitaria, pero no por ser mujeres. En estos casos,

son las portavoces de reivindicaciones colectivas de los grupos a los que pertenecen y sus derechos quedan subsumidos.

2. La organización política como puerta para el desarrollo de una conciencia crítica

El trabajo organizativo de doña Beatriz inicia a partir de los años setenta como consecuencia del terremoto en un proyecto de nutrición infantil.

> Dos casas cayeron en el terremoto. Fue cuando tuve el valor de irme a las reuniones porque cuando murieron mis suegros quedé triste. Hay cosas que me hacen falta, sentía yo. Hay una concuña que me dijo vamos a la reunión con Lipa, una señora, hay reunión, dan alimento para niños. Allí no llorás más, bañá a los niños, así olvidás tu tristeza, porque yo antes en ningún lado me iba. (CH1-150606).

Según los relatos de doña Beatriz en las reuniones que miembros de la guerrilla sostenían en las comunidades, informaban acerca de sobre-explotación de la fuerza de trabajo de los campesinos en las fincas algodoneras. Además, denunciaban las "humillaciones", refiriéndose a las relaciones racistas que prevalecían en el trato hacia esta población en todos los espacios.

> De repente un día dijeron que hay explotación de los campesinos. Hay explotación con las fincas y porque no, no, no se reclame eso, no trate bien a sus mozos cuando uno se va a la costa y bien matado. No hay alimentación como se debe ser, le dan a uno la sobra para ellos y nosotros estamos sufriendo. Así poquito a poquito salieron las pláticas cuando se comenzó una organización que luchar para esas personas que trabajan, el desprecio que tiene el campesino así se oyó. (CH1-250506)

Acompañando a su esposo a estas sesiones, Beatriz reconoce la importancia de tomar posición frente a la opresión y exclusión social y económica de los campesinos mujeres y hombres. "Así como dijeron en ese tiempo: si uno ha participado en reunión sabe por qué morir y si uno no ha participado en reunión ni sabe por qué murió" (CH1-270706). Esta etapa de su vida marca de forma trascendental sus decisiones, rompiendo con el patrón de aislamiento social como mujer, incorporándose a la participación organizada en la defensa de los derechos laborales de los trabajadores temporales, del derecho a la educación y de tener un trato digno. Estos tres aspectos sostienen sus acciones organizadas en el futuro y le cambian la vida. Le permiten reconstruirla después de la violación sexual, huir de la violencia que vive junto a su cónyugue y compensar la separación de sus hijos, quienes, durante la época del conflicto, dieron sentido a su sobrevivencia. Su vida organizativa continúa después del conflicto armado, siendo el principio seguir en la lucha, por el derecho a vivir en condiciones dignas y justas. Integra el comité pro mejoramiento de su comunidad, lo cual la conduce a ser

electa en tres ocasiones en puestos de decisión, pese a los condicionamientos familiares y comunitarios. Sabe que tiene autoridad y decisión para elegir los espacios organizativos en los que puede desarrollar su habilidad de gestión pública y aportar al desarrollo de su comunidad. Mantenerse en este espacio le ha permitido reconocerse como lidereza y abrirse a otros espacios relacionados con reivindicaciones de carácter sociopolítico, como es el caso de la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala. Pese a que ella no es viuda, se une a este movimiento caracterizando esta participación como su primer contacto con grupos de mujeres mayas, en donde conoce otros aspectos relativos a los derechos humanos, como el derecho a demandar al Estado justicia política, deponiendo la militarización forzada, búsqueda de los desaparecidos y resarcimiento a las víctimas de la guerra. Doña Beatriz reafirma su experiencia organizativa, una vez su perseverancia, responsabilidad y disciplina en la militancia política le permiten reconocer el fruto de su trabajo organizado con otras mujeres, de lo cual ella se siente orgullosa. "Si pues, es un exigir hasta hacer. Se llevaban a los jóvenes pues media vez se... ya estaba un poco grande ahorita le llevan y a forzar, eso es lo que no quisieron ellos, es la lucha que hicimos allí, si quiere uno se va con su voluntad, dicen, no a forzar". (CH1-140306) La organización, para doña Beatriz, ha representado un espacio de libertad a través del que pudo incorporar nuevas posibilidades para sí misma. Se gesta elementos de una nueva identidad en la cual la vida se re-significa, a la par de la re-afirmación de valores tradicionales de sumisión al esposo provocada por la violación. Se vislumbra cómo el inicio de reconocerse para sí misma desde una posición que le permite romper con el aislamiento social y político, está en contradicción permanente con la situación de violencia que vive en el ámbito conyugal. Si su participación en el espacio público le permitió huir de estas contradicciones y compensar la situación de presa que vive en su casa, no le ha proporcionado nuevas concepciones del mundo que le hubieran podido ayudar a resolverlas.

> Mi esposo me pregunta que dónde voy y a qué voy, y yo le digo que va a comenzar una organización de derechos de la mujer, para que no pase lo que está pasando ahora, también se va a tratar de nuestros hijos, nosotros ya no, pero para que a nuestros hijos no les pase lo que nos pasó. Es una luchar ardiente, es como si fuéramos a dejar una póliza a nuestro futuro así lo veo yo, de eso trata nuestras reuniones. ¿Por qué cómo tengo que decir a dónde voy? (CH1-140306)

La conciencia crítica de clase desarrollada a lo largo de su involucramiento en procesos organizativos y el reconocerse lideresa en su comunidad, no ha desembocado en la acumulación de poderes que le permitiría transformar su situación de subordinación a nivel personal.

3. Reconocerse entre viudas como paso hacia el reconocimiento entre mujeres

La identidad de viudas está particularmente arraigada en las mujeres q'eqchi'es, condición que asumen como nueva identidad después de la muerte de su cónyugue y que les permite mantener un espacio y reconocimiento dentro de su grupo social. No obstante construyen esta identidad bajo condiciones extremas, a las cuales se enfrentan después de haber vivido esclavitud sexual en el destacamento militar de su municipio durante el conflicto armado. Posterior al periodo de guerra, hacen valer esta condición, la cual adquiere sentido político a partir de organizarse junto a otras viudas alrededor de distintas demandas ante el Estado: búsqueda de sus familiares desaparecidos, denuncia de los asesinatos de sus esposos, pérdidas materiales, además de ser restituidas en la reconstrucción de sus viviendas y tener satisfechas necesidades alimentarias para sus hijos e hijas.

Este ámbito impulsa el reconocimiento entre mujeres, desarrollando confianza, y sororidad. La organización entre viudas fue mediada por la ausencia de los otros. No obstante, el reconocer que todas habían vivido la misma historia y por esta historia común se enfrentaba a condiciones extremas de pobreza y vulnerabilidad compartidas, creó condiciones de legitimación mutua. Reconocían a las otras viudas los mismos derechos que a ellas y la necesidad de apoyarse mutuamente para sobrevivir en condiciones de extrema hostilidad social. Al valorar las propuestas de otras e identificarse con ellas en una misma lucha, se produce un sentimiento de autoestima colectiva. Se fortalece la valoración propia y la confianza en sí. Se reconoce autoridad a cada mujer y a la fuerza colectiva que tiene el grupo. Su vinculación al ámbito público socializando su experiencia ha permitido que se vean a sí mismas como personas capaces de enfrentar organizadamente a las autoridades de sus comunidades y al Estado. Ahora ellas saben que no están solas, por esta razón sienten alegría cuando se encuentran en grupo, resuelven discusiones y decisiones en consenso. Saben que juntas están fuertes y podrán llegar a resolver varios conflictos. Es el caso de doña Carlota, viuda q'eqchi', quien por su contacto con el movimiento revolucionario, huye con sus hijas e hijos hacia la montaña para salvar la vida, después de haber sido violada por el ejército, de que hayan masacrado a su comunidad y desaparecido a su esposo. A pesar de todo lo anterior, de haber vivido en la montaña bajo condiciones de persecución permanente, así como haber presenciado el asesinato de su hija en manos de los militares durante su desplazamiento, aún en estas condiciones extremas de destrucción y terror, es capaz de continuar su vida, integrándose a CONAVIGUA para iniciar la búsqueda de los desaparecidos, denunciar las acciones de los militares y exigir justicia. Tiene claridad que ahora que son muchas mujeres organizadas, pueden unir fuerza para ello. "Cuando

llegamos en el encuentro conocí a varias mujeres de diferentes lugares yo digo que todas las mujeres vamos a ir con el gobierno porque no lo estamos inventando lo que estamos diciendo" (AV4-300506). En este proceso de alianzas entre viudas se inició un reconocimiento entre mujeres. Aún cuando la organización colectiva se estructura a partir de la condición común de viudas, las barreras y obstáculos que encuentran en su casa, así como en su comunidad tienen que ver con el hecho de ser mujeres. En sus reflexiones, van identificando situaciones comunes a todas y empiezan a reconocer derechos, no sólo a las viudas. Así, el derecho a educarse, a participar en las asambleas comunitarias y a tener una vida libre de violencia, son los derechos que empiezan a reconocer a otras a partir del acompañamiento del Consorcio. Su lucha por ser escuchadas en la comunidad alrededor de sus necesidades como viudas les hizo tomar conciencia de la necesidad de abrir espacios para la participación. El status social que tenían les dio la posibilidad de empezar a abrir brechas en este sentido. Fueron las primeras en participar en las reuniones de las asociaciones comunitarias por ser propietarias de tierra.

Organizarse como viudas ha significado la puerta que se abre sobre la posibilidad de construirse a sí mismas, independientemente que la identidad colectiva inicial haya sido a partir de la fidelidad a su esposo. Es ya un camino al cual no quieren renunciar, porque es aprender desde la experiencia de la otra, en que se crece para enfrentar de forma consciente y crítica las decisiones por sí mismas, rompiendo los mandatos y estereotipos de mujeres sumisas, obedientes, recatadas y silenciadas. Es romper incluso con miedos interiorizados de la opresión, es saber que el pasado de la crueldad de la guerra no pudo acallar la otra parte de la conciencia. Es avanzar en la construcción de espacios para las mujeres mayas. En sus relatos expresan que nunca abandonarán su organización, porque ésta les ha permitido tener nuevos conocimientos, relacionarse con otras mujeres, salir de casa y aprender a decidir por sí mismas sin pedir permiso. La autonomía desarrollada a lo largo de estos años es sin duda uno de los efectos más evidentes de su nueva condición social. Como lo plantea doña Carlota, ahora. Asimismo, una mujer del grupo de Huehuetenango dice, "Como estoy sola, no tengo un esposo que me mande. Ahora yo mando" (GM-HU-CH-140706). Ser viuda les ha dotado de legitimidad para estar en el espacio público y experiencia para negociar los términos de nuevas uniones. Algunas no se quisieron volver a unir por miedo a perder esta nueva autonomía. Unas se separaron porque el nuevo cónyugue quería que volvieran a la situación de encierro anterior. Otras negociaron con su segunda pareja que las dejaran participar antes de volverse a unir.

Pasar de reconocerse como viuda, a reconocerse como mujeres afectadas por el conflicto armado, implica integrar nuevas concepciones del mundo donde pueden definirse por sí solas, sin depender de la relación con sus esposos o con sus hijos para existir. Ubicar que fueron víctimas de violación sexual

por ser mujeres y no por ser viudas, requiere de repensarse y reconocerse a partir de nuevos referentes. Sin embargo, la organización entre viudas ya empezó la tarea ardua de reconocerse entre mujeres, dotar de legitimidad y autoridad a las mismas, rompiendo la enemistad ancestral impuesta por el patriarcado. Falta ahora que reconozcan a otras, independientemente que sean viudas o no.

4. La organización entre mujeres hace la diferencia

Julia tiene hoy 47 años. Su mayor apuesta en la vida, como ella lo expresa "hasta la muerte", es continuar organizada en la asociación de mujeres Mamá Maquín. La trascendencia que marca este proceso ha sido vincular su experiencia personal con otras experiencias y a partir de este momento conocer sus derechos. Saber que tiene derechos le permitió sentirse persona, humana.

> Me integré a la organización de Mamá Maquín como estamos descubriendo y conociendo nuestros derechos, estamos aprendiendo de dejar atrás todos esos obstáculos que no nos permiten hacer muchas cosas, las cosas buenas que escucho y que aprendo. Estoy feliz por todo lo que deseo hacer, aunque después de enfermedades, pobreza y tristezas y mis hermanos, hermanas y familiares hablan de uno. De esta forma aprendí a saber y conocer mis derechos y aprender muchas cosas de nuestra organización, aprender a defendernos como personas. (HU11-70307).

Para ella, el conocer sus derechos significó "dejar de agachar la cabeza como un chucho" y sentirse digna de respeto. Expresa que tiene libertad para ir a sus reuniones, hacer valer sus derechos, negociando sus salidas con su esposo, y "su cabeza" refiriéndose a sus pensamientos. Ha cambiado su manera de ser.

> Como significa para pedir demanda por los sufrimientos y los dolores que me dejaron. Eso es lo que pido, la denuncia y exijo mis derechos. Antes era ignorante no sabía ni conocía nada pero ahora que ya aprendí en las organizaciones cómo demandar, cómo exigir nuestros derechos, cómo hacemos y poner una denuncia y nos apoya las organizaciones. Nuestros compañeros nos defienden, por eso pienso en eso, la justicia. La justicia, pedir justicia por lo que nos hicieron y que se castiguen los culpables. (HU11-70307)

Las reuniones con Mamá Maquín le han hecho tomar conciencia de que puede defenderse por sí misma, recurrir a las autoridades cuando se cometan acciones en contra de sus derechos, sobre todo cuando tratan de humillarlas en espacios públicos. El caso es ilustrativo, en cuanto afirma que ahora en las municipalidades se les pone atención, porque se les permite hablar el idioma materno.

Su encuentro con Mamá Maquín le ha permitido resignificar todas sus experiencias de vida desde otros referentes y otras concepciones del mundo, tomando conciencia que la discriminación y violencia que vivía no eran normales. No era su destino. No estaba fallando ella. Tenía nombre y era el resultado de las relaciones de poder. Le ha permitido llenar de un nuevo lenguaje y símbolos para enfrentar las opresiones en el ámbito familiar y comunitario y tomar decisiones para cambiar esta situación, rompiendo con el mandato a la obediencia y sumisión a los hombres, en particular a su esposo. Este proceso de conocer sus derechos fue acompañado de un proceso de valoración entre mujeres, potenciando sus capacidades y reconociendo sus saberes. Entre los mayores aprendizajes que ha obtenido como resultado de integrarse a esta asociación, saberse capaz de leer y escribir. "Participo en las reuniones o talleres, (...) también estoy gozando mucho ahora, porque aprendí a escribir mi nombre y hacer mi firma" (HU11-210606). Este aprendizaje le da la oportunidad de manejar información, actuar en espacios y cargos que antes sólo los hombres tenían. A partir de este momento, valora su capacidad cuando escribe sus primeras letras, su nombre y aprende a firmar, toma confianza en sí, ratifica la importancia de organizarse, formarse y salir de casa, porque esto le permitió romper con el tabú de que sólo los hombres pueden aprender a leer y escribir. Este conocimiento promueve de mejor forma su liderazgo en la comunidad porque accede a otros conocimientos que eran exclusivos de los hombres.

Organizarse entre mujeres permite que se reconozcan y que se valoren a partir de las experiencias compartidas y la resolución de sus problemas de manera colectiva. Se escuchan y rompen con la rivalidad impuesta por las relaciones patriarcales. La organización entre mujeres es fuente de valoración tanto personal como colectiva, en cuanto cada una se reconoce en la experiencia de la otra y juntas se sienten más fuertes porque saben que pueden vencer muchos obstáculos. En conclusión, ella afirma que con Mamá Maquín ella ha "conocido la libertad". Le ha permitido hacer valer su persona y dignidad, tomando decisiones para cambiar su vida, ser más feliz y vivir mejor.

Todas las mujeres mayas retornadas adjudican el mismo significado a su participación en Mamá Maquín. Para ellas fue como el umbral que les permitió salir del aislamiento, el silencio, la sumisión y la obediencia en principio de sus esposos para quienes conviven aún con él, de sus hijos y de la comunidad. Consideran que participar en Mamá Maquín "es abrir el corazón", porque encuentran eco a sus denuncias, sus esperanzas, sus luchas y sus sueños. Así lo expresa una de las retornadas:

> Antes de la guerra no existían grupos de mujeres, no se conocían los derechos humanos y tampoco sabíamos que las mujeres tenemos derechos. Las mujeres solo sabíamos del oficio de la casa, cuidar "a los chamacos" y nunca salir a otro lugar que no fuera la casa o dentro de nuestra comunidad. Además las mujeres no podíamos hablar la castilla, ni de leer y escribir, desconocíamos

> nuestro cuerpo. Ahora gracias después de la guerra entonces ya conocemos todo de eso. (MGM-HU-011005).

De todas las mujeres que participaron en las historias de vida, es la única que dice ser feliz ahora, después de la guerra. Asocia muy claramente su felicidad con la ampliación de posibilidades que le ha abierto su participación en Mamá Maquín, su valoración como mujer, su potenciación y capacidad de tomar de decisiones...su posibilidad de ser libre. Esta felicidad está vinculada al haber podido suturar las heridas dejadas por la violación sexual y las contradicciones vitales provocadas por estar convocadas en el ámbito público para ejercer derechos, pero sin poderes para ejercerlos.

Mamá Maquín aportó a doña Julia los nuevos referentes necesarios para que pueda sentirse merecedora de derechos como mujer y defenderlos con el apoyo de otras. Estas nuevas concepciones de vida le permitieron emprender un proceso de autovaloración y autoafirmación personal y desprenderse de la desvalorización genérica profundizada por la culpa dejada por la violación sexual. Además, permitió dar un sentido a los malestares y tristezas que vivían ubicándolas en el terreno social. Los problemas que cada una vive en su casa no son normales ni producto del destino. Son producto del ejercicio del poder de los hombres sobre las mujeres, lo cual se puede transformar. Doña Julia es la única que se pudo involucrar en un proceso consciente de transformación de las condiciones de vida de las mujeres en alianza con otras, a través de Mamá Maquín. Esta lucha colectiva le ha dado una gran fuerza y la gran convicción que juntas pueden cambiar sus vidas. Eso la hace feliz "me siento alegre, me siento contenta con ellas".

Ni CONAVIGUA ni las organizaciones de derechos humanos ni los espacios de decisión a nivel local les habían permitido explorar y profundizar sobre las causas de su opresión como mujeres. Sus luchas se ubicaban en otros terrenos que, si crearon condiciones para la organización de las mismas, no han creado condiciones para que las mujeres resignifiquen sus experiencias a partir de referentes que les pudiera valorizar y no culpabilizar. La historia de doña Julia ilustra muy bien cómo el proceso de construcción de sujetas pasa por la toma de conciencia de un "nosotras", reconociendo que todas compartimos la misma condición de subordinación y opresión y el compromiso colectivo de transformar nuestra condición.

Capítulo XIII
El aporte del Consorcio a la construcción de condiciones habilitantes

> *Construirse desde adentro, también pasa por desconstruirse desde afuera. Es romper con los mandatos, los roles, los símbolos de opresión internalizados. Es comprender, que entrando en el umbral del conocimiento, a la par, con y desde otras experiencias de mujeres, es que surge la chispa de la vida. Al consorcio Actoras de Cambio, Angélica López.*

Ser ciudadana y sujeta de derecho no implica necesariamente una conciencia crítica de género, en la que las mujeres se reconozcan entre ellas y se alíen para transformar su situación de opresión. Ser sujeta de derecho en el ámbito público, no implica sentirse merecedora de ello, por la construcción histórica de sus subjetividades de género desde la dependencia, la culpa y el miedo. Para ello se necesita un proceso organizativo que les permita reconocerse como mujeres, repensarse y valorarse. El desafío como lo plantea Margarita Pisano es:

> Conectarnos con nuestra energía no condicionada, con la que se retira del orden simbólico/valórico patriarcal y empieza a crear sus propios símbolos y valores. A diseñar la propia vida, a ser responsable de ello y a respetarse a sí misma. (1996: 43).

Ser sujeta como protagonista de su vida, va más allá de ser sujetas de derecho. Implica construir una nueva identidad "auto-referida" que desarticule los contenidos patriarcales e identifique los mandatos que enseñan a vivir en opresión y a reproducirla. Implica poner nombre a todo lo que hace daño, limita su movilidad y su libertad, y transformarlo. Requiere darle un sentido político a lo que está pasando a las mujeres, cambiando

el lenguaje del dolor individualizado, en nombrar las injusticias sociales que les aquejan: es pasar de víctimas a actoras. Es vincular lo personal a lo político. Las historias de vida recogidas demuestran que para transitar hacia la constitución de sujetas, es fundamental vincular procesos de empoderamiento personal a procesos colectivos de toma de conciencia crítica de su situación y de alianzas para crear nuevas alternativas de vida. Eso es lo que el Consorcio ha pretendido aportar al proceso de constitución de sujetas: romper el silencio que han vivido las mujeres que sobrevivieron a la violación sexual, la culpa que genera y el sentimiento de no valía. Ello ha requerido de un proceso a través del que reconozcan y nombren la tortura cometida contra ellas a partir de su experiencia, del sentido que ha tenido y de su sufrimiento. Ha implicado reconocer que fueron víctimas de un delito y que la víctima no es su esposo ni su familia ni su comunidad. Para ello ha sido preciso resignificar la violación sexual desde nuevos referentes, desprendiéndose de los imaginarios patriarcales que existen en torno a la sexualidad de las mujeres. Eso resulta ser un proceso de apropiación del cuerpo en el que se van sintiendo cada vez más dueñas del mismo y de su vida, sobre que "los otros" no tienen ningún derecho de decidir ni ejercer ningún tipo de violencia.

> Nos conectamos con nuestra energía no condicionada cuando recuperamos nuestro cuerpo (...). Por lo tanto el proceso conlleva nuestra corporalidad, conlleva recuperar un lugar en el que la cultura vigente ha instalado la culpa (...), el lugar político de preferencia que ha sido señalado como naturaleza a dominar. (Pisano, 1996: 43-44).

A.
El Ciclo del *Noj*:
Sabiduría y esencia de este acompañamiento

La violación sexual a las mujeres, en contextos de guerra o de paz, adquiere su máximo poder cuando las víctimas sienten que han perdido su lugar en el mundo, un mundo que no es vivido por ellas sino al revés. Un mundo que les asigna mandatos y espacios y que subsume su poder.

En el consorcio Actoras de Cambio hemos tejido experiencias, conocimientos, historias y metodologías de acompañamiento psicosocial, de formación en derechos de mujeres, de reconstrucción de la memoria histórica y de búsqueda de justicia. Al formar la trama de este tejido, nos sentimos con la necesidad de compartir esta riqueza, para descubrir conjuntamente nuevos sentidos a la vida, visualizar y vivir el mundo desde nuestra propia autonomía y, de esta forma, escoger los hilos y colores que formarían el nuevo ciclo de nuestra autoridad. La apuesta del Consorcio siempre ha sido contribuir a crear condiciones que sanen el trauma (susto), para que logren vivir el mundo con nuevos referentes, construyendo su propio equilibrio, a

partir de sentir que pueden vivir como sujetas de su propia vida y optando por compartir estas transformaciones con otras mujeres. Para la consecución de este proceso, ha sido fundamental abordar metodológicamente la problemática desde la perspectiva feminista, discutida con mujeres mayas y retroalimentada por la práctica, articulando dialécticamente el ámbito de lo privado y lo público. Esta acción pasa por politizar la violación sexual, desvelando que no se trata de un hecho personal y privado sino de un delito público que atenta contra la dignidad, poder y derechos de las mujeres, considerándolo como un problema social que interesa a toda la humanidad. Es ubicar la violencia sexual en su contexto histórico así como socio-cultural. Es entenderla como parte de la política de contrainsurgencia y de genocidio, y a la vez, como la ilustración más brutal de la prerrogativa masculina sobre los cuerpos de las mujeres y en particular de las mujeres mayas, en una organización social racista.

Utilizando esta mediación, las mujeres han iniciado a recorrer el camino de la autoconciencia, sintiendo y entendiendo que dentro del imaginario en el cual se les enseña a "ser mujer", la culpa como el silencio son algunos de los mecanismos, que utiliza el sistema patriarcal para someter su voluntad y conciencia. Por esta razón se hace relevante que, al encontrar los nudos históricos y socio-culturales que sustentan la violación sexual, las mujeres van construyendo el poder para romper la culpa y el silencio, un paso importante para que puedan repensarse y revalorizarse, apropiarse de sus cuerpos y sus vidas y construir alianzas entre todas, mediante la identificación de experiencias, conocimientos y sabiduría, para armar el *Kat*, la trama del tejido multicolor de un "nosotras", para luchar juntas por la justicia de género. Estos son procesos de transformación individual y colectiva muy profundos que se dan de manera distinta en cada una de las mujeres que estamos acompañando, en función de sus posibilidades, de su historia personal, de las redes de apoyo con los que cuenta y de la presión social a la que está sometida.

Por lo tanto, se hace necesario explicitar los principios que han orientado la metodología y contenidos del acompañamiento, mismos que se van construyendo en la medida que se interviene en los distintos contextos y realidades: respeto a los ritmos de las mujeres y sus decisiones en cuanto a los cambios que quieren realizar en sus vidas y las luchas colectivas que están dispuestas a emprender, rescate de los recursos de su propia cultura y fortalecimiento de sus poderes para que ejerzan y vivan profundamente sus derechos.

¿Cómo hemos trabajado?[12]

12. Sólo se presenta aquí una breve reseña de nuestra propuesta metodológica. Para las personas interesadas en conocerlas más a profundidad, disponemos en Actoras de cambio del conjunto de las guías metodológicas que utilizamos para orientar los grupos de autoayuda y los grupos de formación/sanación a lo largo de estos tres últimos años, en las que se pueden identificar las técnicas y reflexiones centrales realizadas.

1. Acompañamiento Psicosocial

El acompañamiento psicosocial ha tenido como objetivo impulsar a las mujeres a posicionarse frente a su historia a partir de retomar su vida, sus proyectos, sin negar, olvidar o reprimir el pasado; fortalece la relación entre mujeres, permitiéndoles constituirse en una red de solidaridad y apoyo; recuperar las fortalezas psicológicas y sociales de las integrantes del grupo.

Metodología

La base de este acompañamiento se desarrolla bajo la organización y conducción de grupos de autoayuda, espacio que posibilita analizar la agresión sufrida como un hecho que forma parte de la dinámica social de opresión y sujeción. Este proceso se desarrolla con el apoyo de una psicóloga, que en su desempeño promueve la escucha, comprensión, apoyo y afecto necesarios para que se expresen con seguridad y analicen su propia historia dentro de un mismo contexto social. Durante este proceso, reconocen sus capacidades y conocimientos, fortaleciendo su fuerza de voluntad, identidad y dignidad. Para la constitución y seguimiento de estos grupos, fue necesario iniciar con entrevistas individuales que ayudaron desde un principio a romper el silencio y disminuir la carga interna que experimentaron de forma latente; estas entrevistas posibilitaron la elaboración de un diagnóstico, que estableció las necesidades y objetivos prioritarios, para abordar el trabajo en el ámbito grupal, individual, familiar y comunitario. Se implementaron visitas domiciliarias, que permitieran evaluar el ambiente familiar, nivel de organización y cambios observados en la personalidad de las mujeres.

Durante el período de acompañamiento terapéutico, tanto los grupos como las mujeres individualmente, han trabajado la elaboración de la angustia, la culpa, la impotencia y la rabia contenida, debido a que estas emociones, al no poderlas expresar, incrementan la violencia contra las propias víctimas, creando sentimientos de mayor culpa y auto devaluación, experimentando un total desamparo y desvalidez.

Lo que se considera de vital importancia en el trabajo terapéutico es abordar el trauma, los duelos, los sufrimientos, las reacciones emocionales, desde el contexto histórico, social y político de donde han surgido y no únicamente desde lo psicológico. El acompañamiento psicosocial aborda la problemática de la violación sexual, como reflejo de las relaciones sociales y de poder que sustenta el Estado guatemalteco, caracterizadas por las desigualdades e inequidades sociales, étnicas y de género que continúan afectando la vida de más del 85 por ciento de la población y del 56 por ciento de las mujeres. Es contextualizar el trauma (o susto) como efecto de la exclusión histórica de las mujeres, potenciada por el racismo y la pobreza extrema. Por ello se hace necesario que la intervención tome en cuenta el contexto

global de las poblaciones afectadas, reconociendo que cada situación es única y que los conocimientos locales son cruciales.

Los principios que orientan nuestra metodología son: trabajar desde la cotidianidad de las mujeres, sus familias y comunidades; reconocer el daño que sufrieron; dignificación de su persona que le permita auto valorarse como sujeta social y de derecho, y abordar un diálogo desde un lenguaje cotidiano.

2. Formación-sanación en derechos de las mujeres

El abordaje de los derechos de las mujeres orienta en la formación de la conciencia crítica, en la apropiación de su cuerpo y en la construcción de un nuevo equilibrio y lugar en el mundo, definido a partir de sus expectativas e intereses, a través de la construcción de poderes para tomar decisiones en su vida. Se parte del análisis de la violación sexual durante la guerra como resultado de las opresiones sociales, étnicas y de género, ubicándola como violación a los derechos de las mujeres, y en particular de las mujeres mayas. Se contextualiza la violación sexual como un hecho socio-histórico producto de relaciones de poder desiguales ejercidas por los hombres sobre el cuerpo de las mujeres, que se exacerbaron durante el conflicto armado.

De esta forma ellas reconocen las causas histórico-sociales y sus efectos dentro de la construcción de su identidad, identificando mandatos, roles, espacios físicos y simbólicos asignados por el sistema de poder establecido.

En este proceso de elaboración de nuevos significados e interpretación de la realidad, las mujeres comprenden cómo este imaginario y prácticas sociales, crean condiciones subjetivas y objetivas que las culpabilizan, someten y victimizan frente a las distintas opresiones, con el fin de vulnerar el poder, que como sujeta social y de derecho tiene sobre su cuerpo, sus decisiones, su realidad, su historia y contexto.

El proceso de formación apuesta por la recuperación, reconstrucción, redefinición del poder sobre sí misma, como parte esencial de su empoderamiento político, para que individual y colectivamente transformen la realidad de opresión y subordinación y fundamentalmente rompan el silencio y la culpa acerca de la violación sexual.

Metodología

El abordaje metodológico se fundamenta en la propuesta política feminista de vincular lo personal con lo político, lo privado con lo público, porque son estos ámbitos donde se expresa la realidad de opresión y subordinación de las mujeres y sus transformaciones.

Mediante talleres de formación/sanación en tres regiones, se vinculan los análisis y reflexiones en torno a la opresión de las mujeres mayas a sus

vivencias personales y evidenciar cómo estas opresiones han dejado huellas de dolor en su cuerpo, en su corazón y su energía.

Para reforzar el trabajo de reflexión individual como grupal, en el proceso de toma de conciencia de la triple opresión y en particular la expropiación del cuerpo, se han utilizado técnicas que permiten descargar las emociones y nombrarlas. Posterior a este proceso y haciendo uso del enfoque de derechos humanos, se orienta la discusión mediante una reflexión socializada, acerca de las causas históricas y sociales de las exclusiones, sus efectos, así como de los derechos de las mujeres. El trabajo de reinterpretación de los hechos como de equilibrio emocional, energético, espiritual y mental, se aborda de forma individual y grupal, utilizando técnicas de dibujo, pintura, danza, descarga de los *chakras* con el uso de la hipnosis y limpias con fuego y hierbas.

Una vez recuperadas sus energías, se comparte la experiencia del trabajo organizado y sus reivindicaciones a lo largo de la historia, dentro del ámbito nacional como internacional, situación que les permite expresar y redescubrir sus poderes y conocimientos e integrarlos como herencia ancestral que les impulsa a tomar fuerza, para reconocerse entre ellas mismas, hacer valer sus derechos y reconocer el potencial de la organización. Esta mediación hace posible que cada mujer pueda interpretar la violación sexual como un hecho sociopolítico y jurídico y asumirse desde sus cuerpos, sus pensamientos, sus sentimientos impulsándoles a tomar decisiones y acciones respecto a su condición histórica, para que fortalezcan el respeto, valoración y conciencia crítica hacia la construcción de su autonomía.

Durante el primer año de acompañamiento, las mujeres trabajaron en el conocimiento del contexto, de la construcción de las opresiones de clase, etnia y género a través de la historia del pueblo maya en Guatemala, de cómo se exacerbaron estas opresiones durante la guerra, y la utilización de la violación sexual como arma de guerra, las consecuencias que ha tenido en sus cuerpos, corazones y entorno familiar y comunitario, de los imaginarios existentes alrededor de las mujeres víctimas de violación que les ha hecho sufrir y callar y del *continuum* de la violación sexual. El segundo año se reforzó este proceso, evaluando el impacto que causó la violación sexual y la necesidad de trabajar en torno a la apropiación del cuerpo. Se hizo énfasis en la recuperación del poder sobre sí mismas, la desarticulación de los mitos y las culpas alrededor de la sexualidad, de las luchas de las mujeres, en el ámbito nacional e internacional, con énfasis en las reivindicaciones de las mujeres mayas y las herramientas e instrumentos nacionales e internacionales para la defensa de los derechos de las mujeres.

B.
El Ciclo del *Q'anil*: "Se alivió nuestro corazón"

> *Aún en la oscuridad y el vacío, existe el sentido, es ahí donde la aurora permite que las semillas florezcan, porque su energía las percibe.*
>
> *Un arroyo es el camino que trajimos hasta que nos dimos cuenta de que hay un espacio en el que podemos hablar las mujeres, donde podemos decir lo que tenemos en el corazón y en el estómago. Antes había un montón de basura, este río simboliza todo lo malo que se ha llevado, todo lo malo que había y quedó todo lo bueno que ahora ya estamos limpias como este río. (EM-281106).*

El "tener un espacio en el que podemos hablar las mujeres", sin miedo a ser juzgadas ni violentadas, ha sido fundamental. Ha significado empezar a hablar y reconocerse víctima de violación sexual.

> Es lo que ha pasado todo ese tiempo de la violencia de los soldados y de los pasa montaña, le dicen. Eso es las dos violencias que me hicieron. Ya que hay oportunidad que usted me dice que puedo contar, pues ahorita lo saqué todo para que me quede limpio mi corazón, pues es impecable. (CH12-30806).

> Bien, hay otras mujeres. Bien. ¡Cómo da pena! No pueden compartir entre unos mismos no da atención que platicamos. Eso sólo porque ustedes por amor de dios que nos trajeron. Por eso con qué gusto lo saco lo que ha pasado allá...aunque sí, todos pasamos así. (CH12-30806).

A lo largo de este proceso han empezado a sanar el dolor, a sanar las heridas del trauma de la guerra y de la violación sexual, elaborando su historia desde sus propios sentires y verdades. "Cuando estamos contando nuestra historia allí sacamos todo nuestro dolor, nuestro sufrimiento lo que pasó allí." (GM-AV-Q-180906) Romper el silencio fue como experimentar por primera vez el poder de su palabra. Por primera vez sintieron que tenían derecho a hablar.

> Yo digo eso porque ustedes nos escarban y por eso nos preguntamos lo que necesitamos, en cambio si ninguno lo descubre y ninguno lo platica; ¡qué modo! Nosotras sólo en nuestro trabajo pensamos todos los días aunque estamos con dolor o tenemos tristeza. Nada no oímos si hay modo que hablemos o no. Porque estamos viniendo aquí es que estamos aprendiendo que tenemos derecho a hablar. No por lo que pasamos así se va a quedar o lo vamos a esconder, no. Se tiene que descubrir y uno solita en su casa nadie lo va descubrir, no hay modo.(HV/CH1/K/270606)

Tener voz significa, hacer presente su queja al mundo, acerca de una parte de su vida que no lograban articular a su historia y que no podían nombrar en función de lo que sentían. Al nombrarla reconocen el dolor que les ha provocado la violación sexual, que no lo merecían y que no fue justo. Empiezan a asumir con responsabilidad su derecho a dejar de esconder un hecho en el que ellas se sentían culpables por lo que les pasó.

Sentir el derecho a hablar abrió la posibilidad para que se descargaran de un secreto que les pesaba demasiado. El grupo de mujeres chuj expresa que al hablar se desahogaron. Para ellas eso ha significado expresar un secreto de confesión que nunca habían podido decir, ni a sus esposos. "La primera confesión fue con ustedes. Pero cuando se sacó esto, como que un poco se alivió nuestro corazón. Hasta sentimos más tranquilas cuando contamos este. (...) Para mí fue sano, para mí como que es un alivio que me hicieron cuando le dije todo eso" (GA-HU-180705).

Para una de las sujetas de este grupo, tuvo el mismo peso que contárselo a Dios. Hablar les ha permitido ir liberándose del dolor, del miedo, de la tristeza, la angustia y la cólera que no pudieron manifestar durante veinticinco años. "Y ahora la tristeza ya no la siento, pues ya lo saqué gracias a las personas que me ayudaron y me quitaron la tristeza. Ahora yo estoy tranquila y feliz, en mi manifiesta la felicidad y la tranquilidad. Gracias a esta organización que nos ayudó a sacar esas cosas" (HU11-70307) Fue como destapar una olla de vapor que contenía todos estos sentimientos en ebullición, como lo expresa esta sobreviviente: "Si no hay nadie donde puede sacar el vapor, ni está saliendo algo pues porque aquí está, como que bien cerrado está, solo está sufriendo". (GA-HU-180705)

Cuando relataban sus historias, palpaban su corazón, estomago y cabeza, porque ahí es donde ellas ubicaban todas las emociones y pensamientos no expresados, "porque todos lo que yo tengo, como que está pudriendo adentro" (GA-HU-180705). Sentimientos que fueron obligadas a callar y de los que se sintieron culpables por haber aprendido a pensarse como mujeres "sucias, desvergonzadas, malas, y pecadoras".

Elaborarlo con sus propias palabras y expresarlo les ayudaba a sacar toda la "basura" que tenían dentro, expresión que denota no sólo la descarga emocional sino de creencias instaladas desde su niñez, juventud y vida adulta. Fue canalizar, mediante el relato de su experiencia, todas las sensaciones caóticas y contradictorias que tenían dentro de sí. "Se siente más fresco y desahogado" (GM-CH-231006). La imagen de "limpiarse" ha sido recurrente en el discurso para caracterizar el proceso de desprenderse de todo lo que les hacían daño y el proceso de reconciliación consigo mismas. Hablar sin ser juzgadas es la posibilidad de reafirmar su verdad, de cómo vivieron y sufrieron la experiencia de la violación sexual y las consecuencias que ha tenido en sus vidas, fuera del estigma y de las palabras puestas por "otros". Ha sido re-significar el hecho desde sus propios sentimientos, sus propias palabras y en su propio idioma. "Dicen mis hijos que por qué hago esas co-

sas si yo no hablo el español. Y que ¿cómo es que me prestan atención? Yo les digo que me tienen que escuchar porque no digo mentiras. Es la verdad. Me tienen que entender lo que les digo" (CH4-100806)

C.
El ciclo del *Ajmaq*: romper el círculo de la culpa

Trasmutando las cargas históricas, para volver a ver nuestros rostros, nuestra fuerza, nuestra luz, librando la más grande guerra, la del miedo y la vergüenza. Angélica López Mejía.

1. "Los ejércitos son los que cometieron este delito"

En las primeras entrevistas y encuentros, las mujeres no nombraban la violación sexual. Hablaban de lo que "pasó", de cuando "nos agarraron" o "entraron con nosotras". Sentían vergüenza al hablar de "eso", pues sentían que habían cometido un pecado, que habían caído "en lo malo" y que habían sido infieles a su esposo. Se sentían mal por eso. Se sentían culpables. "Ahí sólo Dios lo sabe, eso porque dice que uno si tiene esposo y se junta con otro hombre es un gran pecado (...) por eso digo yo, por eso uno siente vergüenza de decir eso" (CH1-R-60307). Lo veían como un problema personal, íntimo, de ellas. Ninguna la denunció como crimen o injusticia, tal y como lo hacían cuando se referían a las torturas y desaparición forzada de sus familiares. Al encontrarse con otras que habían vivido lo mismo en diferentes partes del país, empezaron a ver que no sólo les pasó a ellas, y a desmontar la idea de que era sólo "problema de uno". "Sólo lo tenemos aguardado y no lo sacamos. Yo pensaba antes que sólo yo soy de este sufrimiento, pero como conocí a mis compañeras. En nuestro país, muchas sufrimos lo mismo. Ahora me siento apoyada por mis compañeras" (GM-CH-231006).

Empezaron entonces a hablar de la guerra y cómo la había vivido cada una. Es precisamente cuando empiezan a comprender que la violación sexual fue utilizada como un arma contra las mujeres mayas, hechos que fueron planificados y ejecutados por el Estado.

Debatieron, acerca de cómo y por qué el Estado y los grupos de poder aniquilaron y desarticularon el movimiento indígena y campesino durante el conflicto armado. Estas reflexiones les sirvieron para encontrar las razones históricas del conflicto armado interno y de la cruel represión que se abatió sobre ellas. Entonces han sabido que podían abordar la realidad desde otra visión, que no lo merecían, ni era la voluntad de dios y actuar sobre ella. "Porque el gobierno se enojó, quería terminar todos los indígenas, todos

los campesinos, todos son esos porque apoyan a los guerrilleros, si ganaba la guerrilla iba quitar su puesto del gobierno."(GM-HU-180906)

> Talvez puede defender su vida, su derecho. Estamos bajo los zapatos de los ricos, no hay dónde reclamar su derecho. Yo creo que el gobierno ha dicho con los soldados, 'matan a los indígenas'. No tenemos capacidades, mucho así estamos bajo discriminaciones, no hay dónde uno salir, nos mata en el camino. Ahora cuando hacen un cosa, podemos pedir nuestro derecho." (GM-HU-M-140806)

Al transitar en la reflexión colectiva fueron identificando que la violación sexual formó parte de las diferentes estrategias utilizadas por el ejército para someter al pueblo maya e impedir que "reclamen su derecho", reprimiendo cualquier manifestación de oposición. En este marco, fueron nombrando la violación como un delito y una violación a sus derechos, rompiendo con la idea que era su destino. Lo fueron reconociendo tan grave como la tortura y la muerte de sus familiares. Y queda claro para ellas la responsabilidad del Estado ante estas atrocidades.

> Hay personas que piensan que solas se entregaron pero eso no es cierto y sabemos de que no fuimos nosotras las que nos prestamos, sino que ellos son los que cometieron este delito. No tengamos vergüenza a nadie para decir, porque ya pasaron, pasó eso y es necesario que lo digamos y es decir de todo lo que nos pasó. (GM-AV-Q- 130905)

> Porque es orden del gobierno que los ejércitos violan a la mujeres. Porque otros se aprovechan porque no van encontrar ayuda a otras personas. Yo fue a pedir ayuda al alcalde, hasta el alcalde tampoco podía defenderme porque también dice - yo estoy a punta de pistola-. (GM/HU/E/190906)

Empiezan a darle el peso social a lo que les pasó emprendiendo el largo camino de la desculpabilización y de autoafirmación. Les permite nombrar y tomar conciencia a la vez que no fue un acto normal y poco importante, sino que fue un acto cruel e injusto que atentó contra sus vidas y dignidad.

> Ahora no se sienten culpables, ahora saben que fueron los ejércitos los que causaron la violación a las mujeres. Todas las mujeres tenían vergüenza de denunciar la violación pero cuando llego el PNR lo denunciaron, al hacerlo recibieron dinero sobre la violación, gracias a Dios la ley ahora toma en cuenta que fuimos violadas durante la guerra. (EM-131107)

Y entre todas se apoyan y se fortalecen: "Mejor te olvides de lo que dicen porque todas sufrimos lo mismo. Y sabemos que no es cierto lo que la gente dice. Entonces mejor nos preocupamos por lo que va a venir adelante" (GM-AV-80806).

Dejan el lugar de víctima para agarrar las riendas de su vida, construyendo nuevas interpretaciones del mundo en función de sus experiencias reales, necesidades y deseos.

> Entre todas las que estamos aquí, estamos aprendiendo nuevas ideas. Antes no teníamos idea de qué hacer cuando nos criticaban. Pero ahora ya les podemos decir nosotras que no es cierto a las personas que hablan mal de nosotras. Si dejamos a las personas que nos digan más cosas, ellas se ponen alegres. Pero si reaccionamos y vamos a platicar con ellas, entonces aquí se acaban los problemas. (GA-AV-80806).

Empezaron a cuestionar estas creencias arraigadas en su visión del mundo según las cuales "si los hombres lo hacen, es que las mujeres lo quieren hacer". "Las mismas mujeres nos engañamos, nos traicionamos las mujeres. -Pero como las mujeres se entregan con ellos-. Así se piensa, así se dice en la comunidad. Ella esta acostumbrada a dejarse con los hombres ella sale a buscar, por eso es que la agarraron". (GM-HU-140806).

2. "Es que los hombres piensan de que tienen más poder que nosotras, por eso nos violan"

A lo largo de dos años y medio de trabajo, las mujeres han ido reflexionando sobre por qué las violaciones sexuales se siguen dando en la actualidad en sus familias y sus comunidades. Pasaron de no hablar de ello, afirmando que "ya no pasaba en sus comunidades", al relatar los numerosos casos de incestos y abusos sexuales que se siguen dando en total impunidad.

> Violan a las mujeres donde sea y eso es lo que cuesta. ¡Hasta violan a las viudas! entonces eso ya no queremos. ¡Ojalá saliera una orden en los juzgados para como en cada aldea hay un auxiliar, que digan los auxiliares que ya no hagan eso! que saliera una ley en contra de eso para que se termine esa cosa (GM-CH-K-270606).

Existe mucha claridad actualmente en torno a la responsabilidad de los hombres en estos actos de abusos sexuales. La culpa se ha ido desplazando de la víctima hacia los agresores. Pero es en el porqué, como lo expresa esta mujer q'eqchi', que queda bastante confusión y aparecen justificaciones que normalizan la violación sexual. "Saber por qué los hombres... cómo nos ven a nosotras las mujeres cuando nos violan o qué es lo que nos ven a nosotras como mujeres". (GM-AV-280207)

Al inicio aparecían explicaciones biologicistas del porqué los hombres violan, normalizando esta práctica por la naturaleza de los hombres y la de las mujeres. "Ellos no tienen vagina, ellos no tienen donde meter" (GM-HU-140806). "Tenemos miedo o somos débiles por ser mujer, por nuestra

vagina. Es más que todo por nuestra vagina" (GM-HU-60307). "De todos modos, los hombres tienen que gozar con nosotras, entonces...." (GM-HU-240406)

Para ellas, tener una vagina era sinónimo de carga, vergüenza, culpa y miedo, porque han aprendido que les concede poder a los hombres a penetrarlas en cualquier momento. Se exponen a sus miradas, a sus mañas, a sus manoseos. Aprendieron a ver su cuerpo y sexualidad como "peligroso" por provocar el asalto de los hombres. Poco a poco las reflexiones dejaron lugar a explicaciones más sociales.

En estas discusiones ellas expresan que la violación sexual, es "costumbre y mañas de los hombres", porque bien saben cómo atacar a las mujeres y no les importa si en sus propias casas o fuera de éstas. El hecho de saberlo les concede poder para "aprovecharse" de las mujeres en cualquier momento. Es algo que lo aprenden entre ellos, "los mismos hombres se aconsejan entre ellos mismos a violar y hablan mal de las mujeres" (GM-HU-CH-30407). Mencionan que los hombres, entre sus grupos, comentan cómo es tocar y penetrar a las mujeres, más cuando lo hacen a la fuerza. Es como que consiguen mayor poder cuando así sucede.

Las mujeres mam comentan que después de la guerra los hombres aprendieron nuevas mañas, porque ahora hacen uso de amenazas con arma blanca, se tapan la cara y se visten como los militares, asaltando y violando a las mujeres en los caminos. Estos hombres son conocidos en las comunidades y se mantienen como comerciantes en los días de plaza.

Las mujeres kaqchikeles, explican que a los hombres no les importa la edad de las mujeres, lo que ellos buscan es "sacar sus mañas", hacen uso del "engaño" para violar a las mujeres y a las niñas en sus casas, en las escuelas, en los caminos. Es por eso que hay que hablar fuerte y no permitir que pase a otras mujeres.

Las mujeres chuj exponen que los hombres tienen costumbre de hacerlo, aun con "sus mujeres", porque no las respetan cuando ellas no quieren tener relaciones sexuales, obligándolas a golpes. Ahora pueden explicar que esta manera de actuar contra ellas también es una violación sexual, porque ya no se hace con gusto y consentimiento.

A lo largo de estas reflexiones, las mujeres fueron ubicando las causas sociales de la violación y tocaron las relaciones de poder que las sustentan: "Es que los hombres piensan de que tienen más poder que nosotras por eso nos violan. Tal vez los hombres piensan de que nosotras las mujeres no tenemos derechos o sienten que ellos tienen más derechos que nosotras las mujeres" (GM-AV-280207). Además, están empezando a visualizar que responde a una estrategia masculina para controlar y poseer a las mujeres. "Tal vez los hombres nos quieren tener allí con ellos o como las mujeres a veces no se dejan, entonces los hombres nos agarran a la fuerza". (GM-AV-280207)

Ahora es que empiezan a identificar que la violencia sexual es algo que experimentaron a lo largo de su vida. Es una forma que los hombres utilizan para controlarlas y someterlas a su autoridad, donde ellos mismos la justifican como castigo o bien como una amenaza para aquellas mujeres que no acatan este poder y de esta forma hacerlas sentir culpables por lo que les pasa. "Cuando las agarran, las violan, dicen que la cogieron. Queda mal la mujer...que no deben andar solas, deben andar con la compañía" (GM-HU-CH-140806)

> Es que si nos agarran ya dicen los hombres que estamos sucias, así hacen a las mujeres, después ya nadie se quiere casar con ellas, ya no las quieren...Es que a veces tenemos miedo y mucho más si tenemos esposo de los problemas que van a haber y luego si vas ante un juez o en la ley a la mujer la regañan y por siempre la mujer sale perdiendo (GM-HU-60307).

Por eso las mujeres explican que esta forma de actuar es injusta. No es sólo en tiempo de la guerra. Lo hacían antes. Hoy las cosas siguen igual, porque muchas no lo pueden denunciar por vergüenza a ser tachadas de "mala mujer" para toda su vida y a recibir desprecios y malos tratos, por su propia familia, cónyuge y comunidad.

Al poner la discusión en el plano de sus derechos, han ido tomando conciencia que no es normal lo que les ha pasado ni es justo. Sienten ahora que tienen el derecho a denunciarlo. Después de ir caminando y reflexionando juntas, nombran el abuso a sus cuerpos como algo que les hace daño, como violencia sexual y trasgresión a sus derechos. El largo camino de descargarse de la culpa ha comenzado a partir del momento en que reconocen que son actos que hacen daño a las mujeres y que ya no se pueden ocultar. Actualmente, la mayoría afirma la necesidad de denunciar a los agresores, aun cuando sean de la misma familia.

> Si ahora nos pasa o pasa a una de nuestras hijas así, no nos vamos a dejar, sino que vamos a ir a denunciar el culpable de la violación. Si a mi niña le pasa algo, si ella me dice quién es el culpable entonces yo tengo que ir a denunciar y ella también. Como antes también teníamos miedo de salir y de hablar. Pero ahora ya no tenemos miedo. Tenemos que denunciar de lo que nos pasa (GM-AV-280207)

> Es bueno de que la muchacha dice pues o habla de lo que le pasó para que el culpable lo llevan en la cárcel... o el mismo papá, porque no es bueno que el mismo papá se abuse de su propia hija (GM-AV-280207).

3. El largo proceso de apropiarse de su cuerpo: del pecado al goce

> *Odiaba mi cuerpo y mi vagina porque por su culpa me pasó eso, pero ahora yo sé que tengo derecho, mi corazón siente bien (GM/HU/M190906)*

Enfrentar el sentimiento de culpa, pasa por deconstruir el imaginario opresor, que produce, la idea de que por ser mujeres, indígenas y pobres lo merecían. Como lo plantea el grupo de Mujeres Mayas Kaqla:

> El síndrome de la víctima no es más que sentirse culpables frente a los opresores. La mayoría pensamos que somos los pueblos indígenas, los campesinos o las mujeres, los culpables de nuestra propia situación. La opresión es tan fuerte (y) se ha metido tanto dentro de cada una de nosotras que muchas veces sentimos que lo que nos pasa es porque lo merecemos. Lo mismo sucede con las mujeres violadas. Está comprobado científicamente que esa manera de pensar, se queda en nuestro cuerpo y nos produce dolores y enfermedades. (2004: 31-32).

Lograr romper con la culpa no es solamente un proceso intelectual y racional de "entender" e identificar quiénes son los responsables de la violación y por qué violaron a las mujeres durante la guerra. Es un proceso lento de descontrucción de los diferentes imaginarios y mandatos que existen alrededor de la sexualidad femenina; creencias que han culpabilizado a las mujeres desde hace generaciones y que están interiorizadas en lo más profundo de ellas (si les pasó algo, es que algo hicieron). El hecho de saber que no fue su culpa, no impide que sientan que hicieron algo malo o que traicionaron a su marido.

> Me obligaron a meterme a bañarme con ellos, yo puedo construir el árbol viejo así con lo podrida que nos sentimos por todo lo que nos dejó la guerra, porque no tuve el valor de poder defenderme. (GM-HU-CH-190606)

Al hablar en los grupos de todo lo que se les ha enseñado desde la niñez en torno a su cuerpo surge un discurso del pecado y de la vergüenza. "Por el pecado, uno tiene vergüenza de su cuerpo" (GM-CH-K-260307) Como mujeres tenemos que tener eso (la vagina), pero lo único es no nos han educado desde el principio. Y hasta la fecha a nosotras nos da vergüenza porque aquí nos han dicho que esa parte no se puede enseñar o no se puede decir o así dicen". (GM/CH/K/270906)

Al hablar del cuerpo surgen también los miedos al castigo social, a ser considerada como "puta" y por lo tanto, a ser rechazada y agredida.

> Nos da vergüenza hablar de la vagina. No es bueno hablar de nosotras, porque estamos diciendo cómo somos y a veces las personas hablan más de nosotras. Nos podrían decir ah ellas están diciendo cómo son, ¡se parecen pe-

> rras! Las personas ya saben que somos viudas y después van a escuchar que estamos hablando de nuestro cuerpo y después van a decir que ya estamos acostumbradas y que ya tuvimos caseros y dicen un montón de cosa. Dicen que las señoras no van en reuniones en El Estor sino que van a recibir hombres, la señora es viuda, ella quería participar pero su esposo no le dio permiso a participar porque su esposo decía de que las mujeres siempre van a recibir hombres" (GM-AV-110507).

Al verbalizar todas las normas que han aprendido y los miedos que tienen de hablar, van dándose cuenta cómo la religión judeo-cristiana transformó el cuerpo en espacio del tabú y del pecado y ha establecido mandatos diferenciados y desiguales entre mujeres y hombres. Estas injusticias están empezando a ser cuestionadas por las sujetas de investigación.

> Pero escrito entre la Biblia cambio, así oigo yo, cambio porque esa es la cosa sólo en la mujer y el hombre no tiene culpa, pero somos dos los culpables, hombre y mujer. Y como se va a centrar el Señor si sólo la mujer o sólo el hombre, si quiere que nos unamos el hombre y la mujer, por eso sembramos hijos en el monte. Por eso algo al revés han escribido en la Biblia o no sé si no es así, por eso es la duda que tengo yo. (GM-CH-K-231006).

> Lo que pienso es que nosotros lo tenemos todo el tiempo metido en la cabeza. Se ha metido en nuestra cabeza, y es el único que determina qué nos pasa en la cabeza a nosotros. A cada poco nos dicen que somos el cometido de nuestros esposos, así es, y nuestros esposo son los que se han metido en nuestra cabeza y eso es lo que le dicen a uno. Allí está el tronco de ese pensamiento y eso nos han metido desde chiquitas, hasta la fecha lo tenemos, y ¿quién nos dice que no es así? Si cada poco dicen que es así. (GM-CH-K231006)

Romper con la culpa implica un largo proceso de desprendimiento de lo que "se les han metido en la cabeza", de lo que han aprendido e interiorizado a lo largo de generaciones. Implica además aprender a reconocer su cuerpo, a conocerlo, a respetarlo y a estar a gusto con él, sin culpa, miedos, ni vergüenza.

Para ello, el Consorcio trabajó mucho con técnicas corporales a través del baile, la bioenergética, la hipnoterapia, así como masajes colectivos. El baile ayudó a que se sientan más cómodas con su propio cuerpo y que lo puedan disfrutar. El abrazarse entre ellas y darse masajes unas a otras ha hecho posible romper con la desconfianza y el miedo que tenían hacia su cuerpo y a tocarlo. El uso de dibujos ayudó a reconocer y conocer las diferentes partes de su cuerpo, y a hablar de ellas sin inhibiciones, sin miedos. Así se fue desdibujando la culpa: hablando, dibujando y expresando con libertad todo lo relacionado con su cuerpo y sexualidad. La primera impresión, fue dibujarse desnudas y nombrar las partes del cuerpo que más prohibición tienen dentro de sus valores culturales, en particular la

vagina. Algunas lo decían con vergüenza, otras se reían porque el nombre se asociaba a nombres de animales como la rana y los gatos. Se acercaron a su cuerpo poco a poco, en un espacio de confianza que permitía descubrirlo sin prejuicios ni castigos. "Ahora estamos hablando de eso porque sabemos que estamos aquí con las compañeras del grupo y yo creo que tenemos la confianza entre nosotras mismas, porque yo sé que nunca hemos hablado de nuestro cuerpo hasta ahora lo estamos hablando" (GM-AV-110507).

Empezaron a desmitificarlo, a sentirse bien con poder hablar de ello y compartir experiencias. Se dieron cuenta que podían nombrar su vagina, tocar su cuerpo y moverlo sin sentirse sucias o pecadoras. Al oír música, hacen más movimientos con la cintura, gozando el ritmo de la misma. Pues el baile era considerado también como un pecado, por su relación intrínseca con el movimiento libre del cuerpo. "La música no es pecado, pero algunos dicen que la música es mundana, se oye en nuestras vidas, por eso pensamos que sí. Y peor cuando no vamos a ningún lado, no se puede conocer las cosas, si es así o no". (GM-CH- 231006) "Antes teníamos vergüenza de bailar y tocar nuestro cuerpo. Ahora podemos movernos, y nos gusta" (GM-AV-251107).

Han ido perdiendo el miedo: "Nos está abriendo nuestros ojos, estamos descubriendo nos esta haciendo perder esa pena, ese miedo que tenemos" (GM-230407) Se sienten ahora más a gusto en su piel y con la necesidad de cuidarlo y por ende, hacerlo respetar.

> Nunca hemos hablado del cuerpo uno mismo. Como quiere uno a un hermano, así también tiene que querer uno al cuerpo. Pero como no sabemos de dónde agarramos de esto. Así como a veces hablan en las reuniones de autoestima: hasta nosotras respetar nuestro cuerpo propio y nosotras mismas con la mente... y saber, de eso no sabemos nosotros. (GM-CH-K-270906)

Este momento es crucial, porque van sintiendo que su cuerpo no es tan malo, sucio y peligroso como se los han dicho. Empiezan a ver la culpa como producto de un mandato de "otros", que mutila su poder sobre sus cuerpos y su sexualidad. Comprenden cómo, mediante mandamientos culturales y religiosos, desde generaciones las mujeres nunca han podido hablar de su cuerpo, tener conocimiento acerca de él y han tenido miedo de él.

Este acompañamiento ha servido como uno de los pasos para crear nuevos referentes, que construyen en colectivo con otras mujeres. Expresan la necesidad de socializar este conocimiento para que sus hijas e hijos tengan una forma distinta de experimentarlo.

> A mí me gusta mucho cuando estamos hablando de este tema porque además me sirve y a mis hijos, porque antes cuando nos juntamos no sabíamos qué hacer con nuestros maridos, con la menstruación. Tengo una hija de diez años y ya empecé a decir todo lo que pasa en la vida de las mujeres, los cambios que hay, para que ella sepa cuando se junta, le hablo del embarazo y de la

> menstruación porque hay muchas señoritas no saben lo que hace y de lo que pasa, por eso yo trato de explicar a mis hijos (GM-AV-110507).
>
> Hablar más de nuestro cuerpo y conocer más para que así podemos quitar la vergüenza, así como dijo la compañera, cuando empezó la reunión tenia mucho miedo de hablar pero ahora ya no ya estamos acostumbrando

Esta deconstrucción del "opresor internalizado", de todos los mitos, estereotipos y creencias patriarcales que enajenan a las mujeres de su propio cuerpo, y de su capacidad de sentirlo y decidir sobre él, es incipiente. Sigue siendo un reto de largo plazo para que puedan construir autonomía, no reproducir estos mismos mandatos hacia sus hijas y vecinas, y ser referentes solidarias para otras mujeres víctimas. Como lo vimos, las sujetas expresan ahora la necesidad de hablar y denunciar cuando se dan violaciones sexuales en su comunidad, y en sus familias. Sin embargo, es significativo que en las reflexiones que se dieron en los grupos alrededor del *continuum* de la violación sexual y las soluciones que se pueden encontrar frente a ello, todavía varias echan la culpa a las que fueron violadas o a las madres de las jóvenes que fueron víctimas, por dejarlas salir. "Para mí, si mi hija hubiera hecho... o su papá la hubiera violado, pues ella la hubiera pegado a su hija porque ellos dos... porque y ¿por qué acepto la muchacha?" (GM-AV-280207)...

D.
El Ciclo del *Kawoq*:
hacer realidad los derechos en la vida de cada una

> *La autoridad tiene un nombre, es el nombre que nace con la tierra, es el tiempo de las diosas, ese nombre es mujer, reconocerlo y asumirlo es la más grande conquista. Angélica López Mejía.*

Las mujeres mayas desde la niñez han aprendido el desprecio y la minusvalía, de distintas formas, por ser mujeres, por hablar su idioma, vestir su traje, poseer ciertas características físicas (piel morena, ojos rasgados o a veces baja estatura), pertenecer a determinada clase social, área geográfica o bien por ser guerrillera, retornada, viuda de guerra, madre soltera y mujer violada. Todas estas cargas, a lo largo de veinticinco años, dejaron huellas de desvalorización muy profundas en las mujeres. La socialización del "ser mujer indígena" desde un imaginario racista, sexista y opresor, cargado de estigmas, construye condiciones para que los mayas y en particular las mujeres, consideren que todo lo que les pasa y fundamentalmente la violencia, es algo que se merecen y de lo que son responsables. Esta explicación de la guerra como voluntad de dios ilustra bien lo anterior: "Esa guerra fue porque

nació a través del gobierno... talvez por Dios... porque somos bastante en el mundo. Ya no hay dinero...eso dicen en la Biblia" (GM-HU-C-180906)

Asumen la victimización ante todo acontecimiento, como una práctica de vida que subsume su poder, para actuar ante las opresiones. Las prácticas racistas y sexistas que se manifiestan diariamente a través del odio, desprecio y rechazo, se interiorizan en la conciencia colectiva de los pueblos indígenas y en particular de las mujeres mayas que acaban sintiéndose inferiores.

La violación viene a profundizar este sentimiento de desvalorización en cuanto sienten que "ya no valen nada" y que "ya no sirven". Es fundamental propiciar procesos de autovaloración en el acompañamiento.

El primer efecto valorizante fue encontrarse en un espacio con otras mujeres que les escucharon, les creyeron y validaron su verdad. Conforme iban hablando, nombraban su sufrimiento y reordenaban el caos de sus emociones. De esta manera, reafirmaban que no eran locas, sino que realmente habían sufrido y que este sufrimiento no era ni justo ni merecido.

La posibilidad de expresarse en sus idiomas con mujeres de su mismo grupo étnico permitió elaborar sus historias de la guerra desde sus propios códigos y sentimientos. Esto hizo posible que canalizaran todas sus emociones como las sentían, sin miedo a equivocarse y sin sentirse avergonzadas ni forzadas a dar explicaciones en el idioma castellano. Además hizo posible que entre ellas mismas valoraran su derecho a hablar en sus distintos idiomas como parte de su historia, cultura y por lo tanto, de lo que son. Esto propició también la posibilidad de contención del grupo hacia las mujeres y la consolidación de la identidad del mismo.

Otro efecto valorizante del proceso ha sido el trabajo hecho para reconocer el cúmulo de poderes y capacidades que ellas desarrollaron para enfrentar el trauma de la guerra, la violación sexual, las pérdidas de sus familiares, la salida a la montaña y el refugio. Eso creó condiciones para que puedan verse desde otro ojo que no sea victimizante.

En el grupo siempre se fomentaba que cada una hablara de sus conocimientos que tenía como comadrona, como curandera, como *ajq'ij*. Desde su propia cultura se reapropiaban de sus poderes y conocimientos al compartirlos con las otras. Las comadronas explicaban cómo reconocen los síntomas de un embarazo y el tiempo preciso del parto, cómo guían a la futura madre en el periodo pre y post natal. Las curanderas, explicaban cómo manejan todo lo relacionado con medicina natural, los baños curativos y tratamientos relacionados con enfermedades gastrointestinales, asociados al susto, así como torceduras y dolores musculares. Las *ajq'ij* guiaron las ceremonias mayas que celebraron los grupos, haciendo uso del trabajo con las energías del corazón de la tierra, el agua, el fuego o el aire, para pedir protección cuando hacían un viaje, para las cosechas o bien sanar sus dolores.

Se valoraban las soluciones que cada una había encontrado para resolver problemas diarios con autoridades, esposos o hijos. Al compartir con el

grupo y sentir que otras aprendían de sus experiencias y saberes, se iban valorando y fortalecían su autoridad. A medida que el grupo les otorgaba valor a sus discursos y experiencias, se reconocían creadoras de realidades, se sentían con poder de hacer cambios en sus vidas.

Han aprendido a escucharse, sintiendo cómo sus palabras resuenan en la vida de otras mujeres. Eso cambia su percepción de quiénes pueden y quieren ser dentro de su sociedad, porque les otorga la oportunidad de hablar de sí mismas y aprender de la historia de las otras. Este proceso se pudo notar hasta en los cambios de posturas corporales de algunas. Pasaron de poner la mano delante de la boca para hablar, de tener la mirada hacia el suelo, de sentarse con los hombros agachados y quedarse aisladas, a reírse abiertamente, hablar sin vergüenza, mirarnos de frente e ir a visitar a otras mujeres del grupo.

El caso particular de Carmela ilustra también este proceso de autovaloración. Cuando inició su participación en los grupos, expresaba mucho dolor por no haber podido casarse. Llorando, nos afirmaba que "ya no servía". Dos años después, sabe el valor que tiene como mujer, como humana, independientemente que se haya podido casar o no. Identificó lo que le interesa hacer y desarrolla todas sus capacidades y energías para alcanzarlo: enfermera. Reconoce y denuncia la situación de discriminación y violencia vivida por otras mujeres en su comunidad y las apoya cuando deciden actuar contra estas injusticias. Eso ha hecho que se haya convertido en un referente en su comunidad para las mujeres que fueron violadas durante la guerra y se convierta en promotora del proceso del Consorcio en su comunidad. A la vez que le ha dado autoridad, le ha permitido empezar a construir una imagen positiva de sí misma. En sus propias palabras, "ahora ya sabemos que la mujer sí tiene valor" (GM-CH-270407), expresiones que destacan el sentir que es posible vivir y decidir a partir de lo que ellas eligen y quieren, sopesando las condiciones que pueden enfrentar en la familia, la comunidad y otros ámbitos. Todo eso hace que hoy consideren relevante empezar a experimentar su vida desde sus derechos y hacerlos valer en distintos ámbitos. Eso es lo que afirman cuando dicen que "ahora saben que tienen derechos".

> Hasta ahora estamos aprendiendo que la mujer es igual que un hombre. No como antes que nos han dicho que la mujer no tiene valor, que el hombre tiene ideas y que nosotros participando en las reuniones, entonces ahora se despierta la cabeza y el cuerpo igual. Tenemos lo que en dignidad Dios nos ha dado. Es igual todo, porque como nos han dicho que nosotros somos bajos, somos menos, más que el hombre y es el machismo por eso no nos respetan. Nuestro cuerpo nosotras no sirve sólo para hombre sino que sirve para trabajar, par dar idea, para todo. De todas maneras podemos pensar nosotras como piensa un hombre. (GM-CH-230407)

> Ahora las autoridades ya no sólo son ladinos sino que también ya hay gente indígena que son autoridades, ya no solo gente rica están en oficinas, ahora ya hay muchos indígenas en las oficinas. (GM-CH-230407)

Empezar a reconocer que tienen derecho a cambiar la realidad desde sus propias opciones y entre éstas saber que sienten gusto por vestir su traje y defenderse con la fuerza que ellas se otorgan ahora, hace que empiecen a construir nuevos significados de ser mujer maya, sin los dictados de los otros. Es atreverse a cuestionar los poderes hegemónicos de los hombres y cómo se construye el imaginario de ser mujer maya aún dentro de la propia cultura.

Hoy sienten que merecen dignidad. Saben que tienen derecho a hablar de la violación sexual, saben que no tienen por qué aguantar las manifestaciones de violencia o humillación por parte de nadie y empiezan a sentir el derecho a decir lo que quieren para su vida y lo que no. Hablar de derechos tiene sentido, en cuanto se sienten fortalecidas para vivirlos y hacer cambios en sus vidas.

De esta forma, la organización y encuentro entre mujeres, es considerado, como un espacio de desarrollo personal, donde aprenden a quererse. En este espacio se sienten en confianza para hablar de sí mismas, de sus conocimientos, experiencias, dolores, esperanzas, luchas, sueños e iniciativas. Y están construyendo juntas nuevas salidas para la vida de las mujeres, a partir de la solidaridad, y del intercambio de experiencias, que valoran como sus propias reivindicaciones. Es el espacio por el cual deciden y optan por continuar organizadas, pues allí aprenden nuevas ideas y se fortalecen. "Son buenas ideas, cambia nuestra cabeza. Decimos la realidad en que vivimos, lo que sufrimos antes y ahora ya cambia la cabeza" (GM-HU-240406).

Al sentir que tienen derecho a hablar, y reconocer que no son culpables, su vida ha toma un nuevo rumbo. "Es más bonito para vivir" (GM-CH-230407). Sienten que pueden volver a vivir, que la vida vale la pena. En sus palabras, están "retoñando".

> Es... así fuimos esos tiempos dice ella, como la rosa fuimos antes, dice ella, fuimos tiradas, fuimos basuras, nos desgajaron toda la mano, nos quitaron todos los pies pero ahora volvemos, somos igual como esta rosa, como que nos estuvieran... nos están sembrando de nuevo para volver a retoñar ahora, dice ella. Ahora ya sabemos que tenemos derecho. Podemos volver a retoñar como esto dice. (GM-HU-240406)

> Cuando vengo aquí ya no siento esa tristeza, estoy tranquila y feliz, cuando me encuentro con las compañeras de la otra organización es como si fuera mi familia las que hicieron este favor de ayudarme a quitar esta tristeza. (HU11-70307)

> Tenemos derechos de divertirnos, de participar en las reuniones, creo que también ya tenemos nuestro derecho. (GM-HU-M-180906)

> Yo también tengo mi derecho a reír, tengo y puedo todavía adelante de mis hijos entonces también tengo que reír delante de la gente. (GM-CH-K-040506)

Disfrutar de su nueva situación y de los cambios que van experimentando, les permite encontrar la fuerza y comprender que es posible transformar su vida y la de otras mujeres. "Me gusta participar, me interesa, porque quiero cambiar mi vida, y ser diferente" (GM-HU-190606).

De ahí que el espacio de la casa ya no sea suficiente para ellas. El ámbito de la casa deja de ser el único referente de sus expresiones y su poder al reconocer que tienen otras capacidades, conocimientos y habilidades que no se enmarcan dentro del "deber ser". Más allá, la casa, se vuelve sinónimo de encierro, de aburrimiento y de tristeza. Es interesante notar que las expresiones utilizadas por ellas simbolizan el cautiverio de las mujeres. "Me sentí feliz, es que no saliendo de mi casa, me sentía muy enferma (GM-HU-270706)

> Si no estaríamos en este grupo, no saldríamos a ninguna parte, todo el tiempo nos mantendríamos en nuestra casa, y todo el dolor estaría en nuestro corazón (AV7-60906).

> Para mí es algo que salgo un poco con ustedes, porque siempre tanto tiempo toda la vida estamos en casa. Por ejemplo los hombres salen a trabajar en el campo, pasear, a jugar, en cambio uno de mujer por ejemplo yo no salgo a donde quiero y como, yo solo me mantengo en mi casa. (GM-HU-190606)

Romper con este encierro empieza a ser una de sus primeras opciones por ellas mismas, decidir participar y construir un espacio, en donde, piensan, sientan, opten y decidan. Cuando la casa deja de ser el referente, para pensar en su propio desarrollo y romper con el mandato de la obediencia, es cuando empiezan a centrarse sobre sus necesidades y expectativas. Hace posible que empiecen a tomar conciencia de sí mismas y de los cambios que quieren fomentar en sus vidas. Allí empiezan a existir como sujetas sociales y emprender el largo camino para ser sujetas de derechos. Por la importancia que reviste la participación en estos grupos, han decidido no ceder frente a las presiones familiares dirigidas a que dejen de participar. Y van construyendo así espacios de autonomía. Han iniciado a romper con la idea de pedir permiso a los hijos o al cónyugue para participar en sus reuniones, esto es lo que han logrado las mujeres q'eqchi'es.

> Mis hijos me dicen pobrecita mi mamá sólo se va en reuniones. Pero yo les digo a mis hijos yo tengo que ir para conocer nuevas ideas y nadie me dice que no voy a ir. (AV4-140606)

> Mis hijos me decían que talvez no vas a poder pasear en la ciudad. Yo no les daba caso a mis hijos por que ya soy una mujer adulta (AV18-20306).

Las mujeres mam han dejado de ocuparse de hacer los alimentos antes de salir a reuniones.

> Cuando salgo ya no me importa lo que diga mi esposo, lo importante es que salga a recibir mis capacitaciones. Cuando llega él no me habla, está enojado, pero ya lo dejé allí. Yo estoy bien y voy a seguir participando. Porque siempre he aprendido alguna cosas sobre la violencia, sobre lo que es la discriminación he escuchado, entonces siempre me ha gustado. (GM-HU-190606)

Y las mujeres kaqchikeles saben que si ellas han podido ocuparse tantos años de los otros, ellos pueden empezar por ocuparse, sin depender de ellas tanto. "Yo hago eso por mí, por mi salud quiero yo. Yo quiero estar pues, contenta porque mucho estoy en la casa siento yo como... que fuera un calor sin salir" (GA-CH-180506).

Ya no hay marcha atrás. Su espacio vital se ha extendido al espacio público y en particular, a la organización entre mujeres que asocian con un espacio de desarrollo personal. Al encontrarse, se divierten, aprenden nuevas ideas, reconocen que tienen derechos y se apoyan para ejercerlos. Se centran sobre lo que quieren ser y la nueva vida que quieren construir.

> Recordemos que empecemos una vida nueva, continuemos con una vida nueva, una vida mejor, cambiemos nuestra situación ya como se habló hace rato que ya no pensemos mucho en nuestra pobreza sino que entremos un poco en nuestro desarrollo. (GM/HU/270706)

Finalmente, por sentir que su vida ha cambiado desde que participan en los grupos con el Consorcio por sentir que han empezado a renacer y a "poner hojas y flores al árbol", las mujeres quieren trasladar su nueva visión del mundo a sus hijos e hijas.

> Entonces por eso gracias a ustedes que nos están abriendo nuestra mente, nuestro ojos para que nosotros pues platicamos con nuestros nietos, si ya no tenemos hijos con nuestros nietos platicamos, -mira mijo es esto y es esto- para que ellos pues puedan saber. (GM-CH-K-270906)

> Nosotras les decimos a nuestras hijas y a nuestras nietas que también nosotras como mujeres ya debemos despertar y saber nuestros derechos. (GA-AV-250706)

> Si vamos a educar nuestros hijos entonces vamos a ir cambiando. (...) Sí, lo podemos hacer con nuestros hijos para que nuestras hijas no sufran lo mismo lo que sufrimos nosotros. Debemos hablar con ellos y aconsejar también qué es lo que deben hacer y no permitir que a nuestras hijas les pase algo. (GM-AV-Q-280207)

Además, al reconocerse como mujeres que comparten una misma historia de violencia y discriminación y sus fuerzas para transformarla, la posibilidad se ha abierto para hacer alianzas para transformar la vida de todas. "Desde que ellas empezaron a participar en este grupo ellas ya tienen la idea de cómo reunir a las mujeres, y orientar a las mujeres que encuentran problemas con las otras personas". (GM-AV-Q-180506)

Mediante se fue trabajando, se fueron reconociendo como víctimas de violación sexual y no sólo como víctimas de la guerra. Y en este proceso, empezaron a tomar conciencia que la violación sexual ocurre a todas las mujeres, por su condición de ser mujeres y no por ser viudas o mujeres solas. "Lo que esperamos es que nos tomen en cuenta y no violen más mujeres y nos respeten. Nosotras lo que queremos es que no sigan violando a las mujeres y a las muchachas". (GM-CH-K-270606).

Los grupos se están convirtiendo así poco a poco en la posibilidad de beneficiar a otras mujeres.

> Después nos enteramos de que muchas mujeres fueron violadas y nos enteramos y es por eso es que me traje a todas las mujeres que fueron violadas y las traje cuando llegó esto. Y lo comentamos y les dije "ahora hay un lugar donde podemos expresar lo que nos ha sucedido". Por eso junté a las que sé que fueron violadas y las traje, solamente eso. (HU11-051006)

> Antes cuando nos violaron nadie se preocupaba de nosotros ni nosotros también denunciamos pero ahora si nos pasa algo, entonces hay mujeres que están organizando o nosotras mismas también estamos organizando para denunciar la violencia. (GM-AV-Q-280207)

E.
El Ciclo del *Kat*: "Debemos unirnos las mujeres para tener más fuerza y cambiar nuestra vida"

> *Los tejidos que lleva el alma, se transforman en realidades cuando sentimos y creamos realidades desde nosotras mismas, reconociéndonos en las otras mujeres. Angélica López.*

Al escuchar distintas experiencias, logran discernir las distintas opciones a las que pueden acceder en el ejercicio de su poder, saben que hablando de los "secretos" que se vieron obligadas a guardar, sobre todo los relacionados con su sexualidad y sus cuerpos en los distintos períodos de sus vidas y particularmente en la guerra, hacen posible romper con el circulo de la violencia y hacer vida sus derechos, reclamando como grupos en principio el derecho a organizarse y defenderse. "Si vamos a organizar para reclamar

nuestros derechos, hora no tan fácil nos van a callar, ya sabemos nuestros derechos" (GM-HU-M-131107)

Aprender a participar, hace posible que reconozcan la forma en que pueden enfrentar unidas, pese a sus diferencias, las condiciones de opresión que viven en la cotidianidad en distintos ámbitos. Construyen un espacio de encuentro de las diversidades étnicas, lingüísticas, culturales, geográficas, de saberes, oportunidades, que abre la posibilidad de ir cambiando las ideas, respecto a que entre mujeres sólo existen chismes y problemas. Valoran la convivencia, porque está permitiendo hablar de sí mismas y aportar nuevos conocimientos, escuchar los saberes de otras y apoyarse para encontrar solución a sus problemas.

> Cuando nos criticaron, en ese momento, dimos lugar a todas las críticas que nos dijeron, porque no teníamos idea. Ahora participamos en reuniones y aprendiendo nuevas experiencias para defender de los problemas que nos vienen. Para eso estamos en reuniones, para aprender nuevas ideas y compartir experiencias, para que no siga igual. Ahora podemos ayudar a otras compañeras que las critican mucho y ayudarnos entre nosotras. (GM-AV-80806)

En la medida que van fortaleciéndose como grupo y hacen acciones conjuntas, van perdiendo el miedo a defenderse frente a la violencia de su marido, a que se sepa lo que les ha pasado durante la guerra y denunciarlo, el miedo a hablar de lo que les pasó y empezar a participar en el ámbito público."Por ustedes también que nos vinieron en este reunión ya nos despertamos más avivamiento para mí y ya no mucho da miedo, ya estamos mejor. Así estoy yo horita que estoy tranquila. (CH12-140706).

> Saben que tienen valor, ella se le ha quitado el miedo y hablar de lo que pasó y hablan con mucha confianza. Lo que era un secreto, ahora entre el grupo se habla entre ellas también. Ya se da cuenta que entre las mismas mujeres casi se platica, el platicar hace que ellas pierdan el miedo. Eso es lo que ha aprendido en el grupo y vamos a seguir. (EM-CH-K-131107)

Ya vimos cómo en sus familias y con los esposos defienden su derecho a seguir participando en las reuniones de grupo y ya no le temen a la reacción del marido o de los hijos. "Es muy importante que el grupo se fortalezca, que se siga fortaleciendo. Hay problemas en la familia, los esposos, pero ellas están muy motivadas con el trabajo que se hace ahora, están mas animadas y seguras de seguir". (EM-CH-K-131107).

Una acción concreta que se hizo desde el grupo q'eqchi' revela la fuerza simbólica que puede tener un grupo de mujeres que se sabe respaldado por otras organizaciones ante abusos de poder de la comunidad. Una viuda de setenta años, cuenta cómo los comités locales, quienes querían expulsarla de la comunidad para recuperar sus tierras, dejaron de molestarla a partir de que decidimos, conjuntamente con el grupo, reunirnos con toda la comunidad.

En el último Encuentro Nacional de sobrevivientes todas reafirmaron la necesidad de que se sepa lo que les ha pasado durante la guerra. "Porque no es justo y que la gente lo sepa lo que nos pasó a las mujeres, para que no se olvide y no se vuelva a repetir.". (EM-131107) Exigen que sus historias se publiquen como una manera de hacer visible algo que, durante siglos, ha permanecido en silencio y ha sido una práctica que ha oprimido a las mujeres. Pero hoy quieren empezar a cambiar esta situación dentro de sus comunidades.

Las mujeres q'eqchi'es han expresado su satisfacción de participar en los grupos, porque este espacio les ha permitido fortalecerse y denunciar colectivamente ante el PNR que fueron víctimas de violación sexual durante la guerra por miembros del ejército, comisionados militares y Patrullas de Autodefensa Civil. Ellas ahora sienten "la fuerza y el valor" para denunciar ante otros espacios, subrayando la importancia que tiene que el pueblo de Guatemala sepa lo que les ha pasado. Están dispuestas a que se publique por todos los medios.

> Si voy a pedir resarcimiento no voy a ocultar nada, voy a decir todo lo que me pasó cuando me violaron y me mandaron a cocinar comida para los militares en el destacamento y los que me mandaron son los comisionados porque ellos se reunieron y nos dijeron que ahora las viudas van hacer servicio de los militares en el destacamento porque en cada comunidad había comisionado y aquí nos reunieron y todo eso lo voy a contar (AV7-AV-060906).

Las mujeres del grupo mam explican que haber expresado todo el sufrimiento y comprender las causas que propiciaron la violación, ha permitido superar el miedo a participar organizadas para hacer justicia. Para ellas es importante denunciar lo que pasó a sus familias, pero con mayor énfasis denunciar y pedir justicia por lo que a ellas les pasó.

> Antes no sabíamos que íbamos a despertar. Ahora las organizaciones nos han despertado, nos han quitado la chamarra que teníamos encima, ahora sabemos, ya tenemos una meta de llegar a algo, ahora tenemos un derecho de mujeres y de esa razones de la guerra que hubo en el ochenta. (EM-HU-M-131107)

> Queremos que se reconozca que nos hicieron daño y también por lo que le hicieron a los esposos, pero el Estado reconozca lo que nos hizo. Apoyamos el Consorcio para buscar ayuda en la búsqueda de la justicia unamos con otras organizaciones (EM/HU/M/131107)

Como lo ilustra la última cita, los diferentes grupos de mujeres tienen mucha claridad sobre la necesidad de unirse y fortalecerse para poder denunciar lo que les pasó y buscar justicia. "Algún día buscaremos la justicia juntas, porque sólo una nadie la va a oír pero si vamos en grupo va ser mas fácil que nos oigan" (GA-CH-70806).

> No es justo que lo que nos pasó y como el ejército fue el culpable de la situación, pensamos después ir para denunciar, cuando sea posible, cuando tengamos fuerzas, se necesita la fuerza de todas (GAAV90805)

> Organizarnos mejor, levantarnos más, no por las amenazas no quedarse calladas, si somos pocas nos atacan, si somos muchas no nos hace daños, tenemos que unirnos con otras organizaciones y tener mas fuerza (EM-HU-M-131107)

Hoy las mujeres sienten la fuerza que les impulsa a continuar organizadas y aprender que sus derechos pueden ser respetados, y ser el instrumento para erradicar las opresiones.Tienen el profundo deseo de justicia y de actuar legalmente en contra de los violadores como lo analizamos en la próxima parte. Sin embargo, no existe un contexto social y político en Guatemala que permitiría llevar a cabo estos procesos judiciales, en condiciones de dignidad y seguridad para las mujeres. Los relatos revelan el temor profundo a que sus esposos se enteren y las abandonen o las maten; o que sus agresores las vuelvan a violar y que "vuelva la guerra".

El contexto de impunidad que existe en el país, sobre todo para juzgar las violaciones a los derechos humanos cometidas por el ejército durante la guerra, evidencia cómo el sistema guatemalteco de justicia pacta con el poder de facto, e imposibilita que se juzgue o condene a los responsables. Lo anterior permite que se mantenga el fantasma del terror, otorgándole poder a los victimarios (ex patrulleros, ex comisionados, ex militares), quienes haciendo uso de éste acosan a las mujeres dentro de sus comunidades.

La amenaza de que se puedan repetir los hechos de violación, hace que el proceso avance lentamente. En este sentido, se considera de suma importancia respetar los procesos individuales y colectivos y buscar organizadamente otras formas que les propicien seguridad. Saber que ahora no están solas, que pueden defenderse y actuar en conjunto y con el apoyo de más mujeres, les hace sentirse más seguras.

> Se habla sobre la cuestión de amenazas a las dos organizaciones y otras, dicen que es cierto que hay que ir con cuidado con el tema de justicias, hay muchos obstáculos porque no se garantiza la seguridad, es cierto ahora lo vivimos, ahora con el cambio de gobiernos, las compañeras exigen que haya más seguridad para que ellas salgan y que las hijas y las niñas no les pase lo que ellas les pasó. (EM-CH-K-131107)

F.
El Ciclo *Kan*:
¿Cómo crear condiciones sociales de apoyo en las comunidades?

Trasmutar los sueños en realidades, es abrir caminos para romper con los imaginarios opresores, Angélica López Mejía.

A través de la organización y el fortalecimiento de sus poderes, se vislumbra la posibilidad de transformar las mentalidades y prácticas sociales de sus comunidades, e incidir así sobre la construcción de relaciones más humanas, dignas y respetuosas. Tomando en cuenta las implicaciones que tiene denunciar la violación sexual, se requiere un trabajo profundo con sus comunidades para asegurar que se puedan convertir en un espacio de apoyo, de confianza y de solidaridad, y cesen de ser un espacio opresor, estigmatizante y culpabilizante. Aparte de tener un efecto reparador para las mujeres, aseguraría redes de protección en su comunidad para las que quieren emprender procesos judiciales.

La realización de un grupo focal con hombres q'eqchi'es víctimas de la guerra nos dio algunas pistas interesantes para poder seguir indagando en las estrategias de trabajo con las comunidades. El objetivo de este grupo era poder analizar la percepción que tienen "los otros" de las mujeres víctimas de violación sexual, su discurso y sus creencias en torno a ella. Eso con el fin de valorar y ponderar el testimonio de las mujeres al respecto, complementando su visión en torno a la hostilidad de las relaciones sociales en las que están inmersas, comparando sus experiencias con la visión del mundo de los hombres y desentrañando por qué no mencionan a los hombres cuando relatan lo doloroso que fueron para ellas las "críticas" que recibieron después de la violación. Era la primera vez que hablaban de la violación de las mujeres de su comunidad y reflexionaban sobre sus significados para las mujeres y para ellos. Este inicio de discusión tuvo repercusiones inesperadas en las comunidades. Apenas dos semanas después, hombres que habían participado y eran a la vez representantes de los comités de víctimas de sus comunidades, organizaron una asamblea para hablar de las violaciones que habían ocurrido durante el conflicto. Ubicaron la violación como un crimen de guerra, responsabilidad del ejército y no de las mujeres y promovieron que las mujeres lo denuncien ante el Programa Nacional de Resarcimiento. Se dirigieron también a los esposos de estas mujeres para hacerles conciencia de que no era la culpa de ellas, que todos lo sabían por haber vivido la guerra y que por lo tanto no tenían derecho a golpearlas.

El hecho de que representantes de la comunidad reconozcan la existencia de las violaciones sexuales, le dieran una importancia y legitimidad social y lo denunciaran como un crimen, abrió la puerta para que algunos hombres

hablen de que fueron testigos de la violación de su esposa. Las mujeres no hablaron públicamente. Sin embargo varias se acercaron a los grupos acompañados por el Consorcio para saber si podían participar. De esta manera, la investigación, a través de un grupo focal, permitió que se abriera un espacio a nivel social para que la comunidad hablara de las violaciones sexuales durante la guerra y la reconociera como un problema de derechos humanos.[13]

Este importante efecto de evidenciar el daño y promover la denuncia es necesario analizarlo:

Primero: Este grupo pertenece a una asociación de víctimas que ha estado organizado a partir de las violaciones a los derechos humanos cometidas durante el conflicto armado. Conocen el sufrimiento humano porque lo padecieron y la necesidad de denunciarlo.

Segundo: Se presume que algunos de ellos tienen familiares o vecinas que sufrieron la violación sexual, por lo tanto ellos conocen de cerca estas agresiones y sus implicaciones, por lo que son más sensibles. En esta nueva dinámica las mujeres víctimas de violación sexual son mayores, muchas ancianas que seguramente ya no representan una amenaza a las normas y valores establecidos respecto a la sexualidad.

Tercero: Como se dijo anteriormente, en condiciones extremas como la guerra, se modifican los esquemas cognoscitivos y se altera la forma de relación social. La guerra profundiza las exclusiones y prejuicios anteriores. Pero veinticinco años después, las relaciones sociales se redefinieron, hubo tiempo de analizar el contexto de la guerra y su lógica. En esta redefinición se establecieron nuevos poderes y grupos sociales que conviven, hasta hoy se identificó al ejército como el responsable. El proceso de denuncia histórica ha contribuido también a dar sentido a la propia existencia de la asociación.

13. Cuarto Informe semestral IDRC 15 de noviembre de 2006 – 15 de mayo de 2007, p 10.

Quinta parte

La exigencia de justicia: ¿Un camino hacia la justicia de género?

No es justo que nos maltraten que nos violen, para que así se den cuenta y tengan un poco de miedo, para que algún día no muy lejano ya no les hagan daño a las niñas o mujeres. ¡Ojala que así tengan un poco de temor! porque ahora ya sabemos nuestros derechos y podemos exigirlos y podemos hablar, eso es lo que yo deseo de la justicia. (HU11-51006)

Capítulo XIV
El anhelo de justicia

El delito de violación sexual a nivel subjetivo y social, provoca pasiones, dudas, morbo y vergüenza que repercuten en las percepciones y juicios críticos que se tienen en torno a la víctima en quien se depositan desconfianzas, culpas y sospechas (Medilla y Carrillo, 2007: 43). Durante el conflicto armado, las mujeres lo vivieron, acompañado de otras terribles violaciones a los derechos humanos. La necesidad de justicia ha estado presente en su conciencia desde que los hechos fueron perpetrados.

La violación sexual, como delito de lesa humanidad, fue silenciada y ocultada hasta hace muy poco tiempo en Guatemala. Las víctimas no tuvieron espacio ni interlocutor para denunciarlo, pedir resarcimiento y exigir justicia. Fue hasta el acompañamiento del Consorcio Actoras de cambio que pudieron empezar a hablar de la violación sexual, por encontrar un espacio seguro, que validara su verdad, sin juzgarlas. Quieren denunciar lo que les sucedió en carne propia para que se establezca la verdad y se evidencie la responsabilidad del ejército en estos crímenes. Sin embargo, cada una lo quiere hacer a su manera, en función del contexto en el que se encuentra, su historia personal y las redes de apoyo con las que puede contar.

A continuación se presentan las demandas de justicia de las mujeres y la larga lucha que han tenido para hacer valer su voz y denunciar lo ocurrido.

A.
Claridad sobre la responsabilidad del ejército

La justicia ha sido un tema que ha estado presente en todas las reuniones, talleres y entrevistas. Las mujeres han expresado, que más allá de encarcelar

a los responsables, el "tema de la justicia" lleva implícito el rescate de la dignidad. Ellas tienen claridad que el ejército llegó a sus comunidades a cometer las más brutales acciones en contra de ellas, sus esposos, su familia y la comunidad y que eso no fue justo.

Cuando iniciamos las conversaciones hablaban de las injusticias por las torturas y desapariciones sufridas por los esposos, los desplazamientos y muertes de sus hijos. Primero ellas hablaron del sufrimiento de su esposo, del sufrimiento que vivieron para sacar adelante a sus hijos solas. "No es justo, no debíamos nada". Esta declaración repetida intenta constatar los graves daños sufridos, pero también es el principio de la noción de justicia que reestablece el orden social y en donde ellas claman por encontrar un sentido a las experiencias vividas. Sólo luego, hasta que nombramos las violaciones sexuales y sintieron los grupos como lugares seguros, empezaron a relatar lo que vivieron en carne propia.

Según Kersner la justicia como institución acciona en un nivel organizativo y regulador, en "tanto organiza y regula los intercambios sociales sobre la base de un sistema de interdicciones y sanciones. Cumple, por esto mismo una función protectora del psiquismo individual, en tanto el sujeto sabe qué es lo permitido y qué lo prohibido. La suspensión de este nivel reactiva primitivas vivencias de confusión y desamparo, toda vez que el sujeto no sabe a qué atenerse ni a qué o a quién invocar y donde todo se presenta como igual. Esto implica una pérdida de referentes y organizadores sociales" (en Kordon, Edelman y otros, 1995: 78).

Durante la violencia política, la inversión de la culpa sobre la víctima ha actuado como un mecanismo perverso de incriminar a las sobrevivientes para neutralizar sus demandas y responsabilizarlas por la violencia ejercida contra ellas, el decir "por algo habrá sido en qué estaban metidos" lleva siempre un componente de castigo merecido y devaluación de un grupo humano como portador del mal.

Así lo explican en este sociodrama que se realizó en torno a la exigencia de justicia:

> Ella dice que el ejército es el culpable, que fue el que los mató a sus maridos y quedaron con algunos hijos. Ella lo que esta diciendo que el ejército que sufre lo que ellos sufrieron. Y la jueza le está diciendo a ella que sus maridos tal vez fueron a robar y tienen problemas con alguien por eso fueron matados por los ejércitos. Y la jueza le dijo también que no se preocupen por sus maridos que ya murieron, hay hombres más en el mundo y que ellas se pueden juntar con otro. Y la otra está diciendo que ella no quiere juntarse con otro porque no es igual con lo que vivió con su primer marido y cuando se quedó como una mujer viuda ella buscó la manera de buscar su dinero, su comida de sus hijos... (GA-AV-130905)

Kersner agrega que la justicia ofrece una reparación simbólica. No devuelve las cosas al estado anterior al daño, pero al reconocer la existencia del

delito, al sancionar al culpable, ofrece una protección real y una reparación simbólica, favoreciendo la inscripción histórica y social de los hechos.

Las mujeres continúan afirmando que no tenían delito porque el discurso oficial las inculpa: ellas o sus maridos "en algo estaban metidos". En este sociodrama se puede ver con claridad cómo ellas están conscientes de que los operadores de justicia inculpan a la víctima; y cómo, además crean una nueva situación de amenaza a la dignidad cuando expresan que ellas no conocían a sus esposos ("sus maridos tal vez fueron a robar"). Esta aseveración hace evidente el menosprecio de los sentimientos y afectos de las mujeres mayas por la pérdida de sus seres queridos, y la falta de respeto profundo a las víctimas del pueblo maya. Por otro lado, les advierten que pueden conseguir otro, lo que habla por sí solo del poco valor que tiene la vida de una persona indígena (se puede "reponer").

Muchas mujeres iniciaron la denuncia de cementerios clandestinos, así como la búsqueda de sus esposos desaparecidos como un nuevo proyecto de vida, lo que les permitió identificarse con otras mujeres que sufrían igual que ellas, conocerse, comprenderse y apoyarse, pero sobre todo denunciar. Sin embargo, como se dijo anteriormente, la violación sexual no fue denunciada por ellas como lo hicieron con otras violaciones a los derechos humanos, aún cuando estén conscientes de la responsabilidad del ejército: "Sí. Los militares tenían la culpa, porque yo no fui a encontrarlos. Ellos llegaron a buscar a nosotras. Por eso tienen la culpa. Y yo sé que algún día lo van a pagar" (AV4-140606).

Cuando se habla de hacer justicia alrededor de las violaciones sexuales, sigue predominando la vergüenza (frente a sus esposos, hijos y comunidad). "Yo no sé cómo es para pedir justicia sobre mí misma. Yo solo estoy triste. Me duele y tengo miedo. Tengo vergüenza de todo eso. Pero no, no encuentro yo dónde pedir eso y dónde hablo yo por eso (GM-CH-270606).

Además, en muchas predomina el miedo a la estigmatización -"la gente va hablar de nosotras"-y a la violencia de sus esposos- "no quiero que mi marido sepa, si no, me va a matar".

B.
La denuncia para establecer la verdad y reconocer el daño sufrido

> *Queremos que se reconozca que nos hicieron daño y también por lo que le hicieron a los esposos, pero el Estado reconozca lo que nos hizo, apoyamos el consorcio para buscar ayuda en la búsqueda de la justicia, unamos con otras organizaciones. (EM-HU-M-131107)*

Todas las mujeres han expresado la necesidad de hablar, denunciar, que se les escuche. Expresar su pasado, su historia, la memoria que es parte de

su identidad, y que han tenido en secreto. Quieren que sus historias sirvan para que se sepa y que no se olvide lo que sufrieron. Allí surge la necesidad de existir socialmente y de afirmarse como humanas, evidenciando que "también nosotras sufrimos".[1]

Antes de exigir justicia penal ellas han hablado de llevar sus testimonios al presidente para que se entere de lo que ellas sufrieron. Necesitan que se reconozca su dolor.

> ...dice Marcelina, para mí es agruparnos más, es agruparnos más, para levantarnos y algún día tal vez nos van a escuchar y que llevara todas nuestras historias; lo que nos debe es el gobierno, es el Estado. Lo que quisiera es que algún día le llegara a él las noticias, la historia de lo que estamos diciendo. (GA-Q-130905)

El terrorismo de Estado transformó sus vidas, durante veinticinco años lo incorporaron a su subjetividad. Ahora necesitan nombrarlo y que se les escuche. De esta manera se colocará su historia, su verdad en un sitio en la sociedad y no lo seguirán cargando solas. Además, el hecho de hablar, que se les escuche y se les afirme restituirá su dignidad. Rojas afirma:

> Los dos pilares en que se sustenta la impunidad son la negación de la verdad, referida a los hechos y al ocultamiento de los responsables y la ausencia total o parcial de justicia. Falta de justicia para las víctimas, los familiares y también para la sociedad. Estas dos ausencias trastocan o pervierten las más altas funciones mentales del hombre. La verdad, lo real, lo objetivo como base de la percepción del mundo exterior que es un elemento esencial en la construcción de todo el proceso del conocer, del saber e incluso del imaginar, con la impunidad queda en las sombras. La verdad que es también un pilar fundamental de la afectividad de la relación con el mundo y muy especialmente con el otro, está pervertida. La prueba de la realidad está trastocada o no existe. Los mecanismos psicopatológicos de la incertidumbre, la angustia y especialmente, de la desconfianza encuentran su origen en esta ausencia (2001).

Agrega que los crímenes se cometieron en un tiempo, en un espacio geográfico preciso, en un día determinado. Así queda grabado en lo más profundo de las personas que lo vivieron. Pero todo esto está o queda en el anonimato, el crimen penetra en la mente humana como una ausencia, horriblemente presente, como una confusión que es una realidad inexorable, vivida y a su vez negada. Lo que hace que las preguntas históricas que se

1. En este sentido, es importante el aporte de Kordon, Edelman y otros: "el traumatismo vivido en las catástrofes sociales destruye la confianza y, como desastre supremo, vuelve a las víctimas ajenas a una historia que no pueden hacer suya. El trabajo fundamental consiste en sustituir el silencio de la experiencia irrepresentable... porque el drama catastrófico queda sin enunciado. Solo entonces la memoria externa, el memorial colectivo, la historia siempre a la búsqueda de sentido... puede proteger contra el resurgimiento del horror y abrir apoyos para decir, con palabras prestadas, algo de su verdad" (1995: 19)

han hecho del cómo, cuándo, quiénes y por qué normales para alcanzar una respuesta a las interrogantes de la vida, estén transformadas ahora en preguntas perseverantes, al no obtener respuestas (Rojas, 2002).

Por estas razones, las mujeres insisten en que se sepa lo que les sucedió durante la guerra, para que la realidad de lo que vivieron no siga siendo negada, para que puedan afirmar que existió y sucedió. Muchos de sus relatos ponen de relieve la necesidad de que se valide su verdad frente a la verdad oficial, según la cual ellas "daban de comer a los guerrilleros", y la verdad patriarcal, según la que "se entregaron" al ejército. Insisten en que lo van a contar todo, porque "es cierto" lo que les ha pasado. "Todo lo que pasamos no fue invento lo que dijimos. Sino fue verdad lo que pasamos" (GM-CH-231006).

> No me da vergüenza contar que me violaron. Me agarraron y me quitaron mi bebé, y estuve en manos de ellos. Allí no podía defenderme. Y lo tengo que decir porque es cierto. Son los problemas que me hicieron en 1982. Es el ejército el culpable. (GA-AV-90805).

Las mujeres se han asumido como sujetas con derecho a hablar, la verdad que ellas expresan se ha convertido también en una forma de resistencia de lucha por existir como mujeres y de organización con otras que sufrieron igual, o que tienen el mismo sentimiento frente a la injusticia.

C.
La exigencia de justicia penal

Las mujeres han ido expresando la necesidad de que el Estado atienda sus demandas de justicia penal, que las escuchen y que validen sus historias y que no vuelva a suceder a otras. Hablaron con libertad de su anhelo de justicia.

> Doña María dice que antes nosotros tuvimos miedo de los ejércitos porque los militares tenían armas y con eso se defendían y nosotros como mujeres no decimos nada, claro que es doloroso lo que sufrimos pero ya estamos sacando poco a poco lo que sufrimos;...se recuerda otra vez lo que ella sufrió, lo que quieren: ellas entre todas quieren lograr justicia, (GA-AV- 250706).

Cuando hablan de justicia se refieren al sistema de justicia formal y estatal a través del que quieren que los responsables sean sancionados. Es interesante subrayar que en ningún momento, en las reflexiones con las sujetas, surgió la idea de una reparación a nivel de la comunidad por lo que les sucedió. Esta ausencia visibiliza el hecho de que no son instancias que resuelven los problemas que aquejan a las mujeres. Según los testimonios de muchas mujeres de los grupos, los problemas de violación sexual e incesto siguen silenciándose o considerándose como que no merecen la actuación

de las autoridades locales contra el victimario. De la misma manera que sucede con el derecho positivo, parece existir un desfase entre las normas y los valores establecidos en la comunidad indígena y la voluntad real de las autoridades de aplicarlas en caso de violencia sexual contra las mujeres.

La mayoría de mujeres ha expresado, desde que inició el proceso de acompañamiento, un fuerte posicionamiento sobre la justicia. Demandan se haga justicia por la violación sexual y por todo el sufrimiento vivido durante el conflicto armado. La justicia es reconocida como un derecho para ellas y sus familiares muertos y afectados. "Seguir caminando, buscar la justicia por la violencia, por lo que nos pasó y que nos puede pasar, tenemos fe de que todavía no esté terminado" (EM-281106). Sin embargo hay diferencias de planteamientos dentro de los grupos por los diversos contextos e historias de cada uno.

Las mujeres q´eqchi'es han hablado de justicia desde el inicio. Ellas han estado organizadas en CONAVIGUA desde hace más de veinte años alrededor de luchas por los derechos humanos y justicia, por la desaparición de sus esposos, "¿Por qué hicieron tanto daño a las mujeres? Queremos seguir adelante, y seguir participando en las reuniones para conseguir justicia. Lo que queremos es que castiguen a los que nos hicieron tanto daño" (GA-AV-180506). Las participantes q´eqchi'es exigen justicia penal. Ellas también hablan de justicia por todas las violaciones a los derechos humanos padecidos durante la guerra, la crianza de hijas e hijos solas, con dificultades para obtener la alimentación, la educación, el vestuario, la salud y todo lo necesario para su sostenimiento. Desde que inició el acompañamiento del Consorcio, exigen también justicia por la violación sexual. "Lo que yo quisiera es conseguir la justicia para que los militares sean castigados. Yo quiero que haya justicia para que los militares sientan el dolor de lo que sufrimos nosotras. No sé si vamos a lograr la justicia o no. No sé si algunos están vivos o ya se murieron. Pero juntas se puede pedir justicia porque somos un poco en el grupo y todas sufrimos iguales". (AV4-Q-140606). Expresan que al escuchar la palabra justicia se sienten motivadas a organizarse alrededor de la misma. El grupo de mujeres q´eqchi'es tiene características especiales que hacen que estén más dispuestas a la denuncia y exigencia de sus derechos: la mayoría son viudas, por lo que no tienen problemas de que el esposo se entere y de sufrir nuevas agresiones. Han estado organizadas por mucho tiempo alrededor de temas de derechos humanos. Además, ya todas han conocido la estigmatización, la exclusión y la violencia social contra ellas, considerando que la mayoría fue mantenida como esclavas sexuales en el destacamento militar. Por lo tanto, ya no temen la exposición pública. Finalmente, otro factor importante es la característica de la dinámica del grupo q'eqchi'. Existe un sentido de colectividad mucho más fuerte que en los otros grupos, lo cual ha permitido que estrechen fuertes lazos con las otras integrantes, se sienten cohesionadas, apoyadas unas por las otras y en consecuencia, más fuertes.

Otro grupo que exige con claridad justicia penal es el de mujeres mames. La justicia es la razón de ser del proceso de Actoras de cambio, y de su organización en el mismo. Su historia de lucha y de formación política vinculada a las fuerzas guerrilleras se revela a lo largo de su discurso. En sus palabras: "toda la vida hemos luchado por la justicia, primero por los pobres y ahora por las mujeres. La lucha sigue hasta que la logremos". Para ellas la justicia consiste en que se castigue a los perpetradores y en particular, a los responsables militares de los mismos y que el Estado asuma su responsabilidad. El hecho de que se sepa públicamente no parece representar un freno a su exigencia de justicia. Su voluntad tampoco ha sido quebrantada por los nuevos actos de violación sexual que fueron cometidas contra dos de ellas en su comunidad en 2007. Al contrario, han demostrado una gran fuerza para iniciar un proceso judicial contra los agresores que viven libremente y en toda impunidad en su comunidad, y las amenazan de muerte para que no sigan con el proceso.

Aunque los otros grupos de mujeres kaqchikeles, chujes y retornadas compartan el mismo anhelo de justicia, dudas y miedos surgen cuando abordamos las posibilidades concretas de llevar a cabo procesos judiciales. Por ser grupos menos cohesionados, con menos redes de apoyo local, y con menos trayectoria de organización y de lucha frente al Estado, prevalece la vergüenza a hablar, el miedo a que se sepa y el miedo a la represalias. Las mujeres kaqchikeles han participado en capacitaciones en derechos humanos. Algunas han tenido que poner denuncia ante el juez por diversos motivos: exhumaciones, problemas de tierra, agresiones a personas de la familia. Por lo tanto saben de qué se trata cuando se habla de justicia y saben que la justicia se busca en los tribunales. Sin embargo, surge la duda acerca de lo que significaría el proceso de justicia. Manifestaron su temor porque señalan que están solas, que "es mejor no hablar de lo que pasó". Indicaron que en la comunidad no tienen apoyo, piensan que cuando el proceso judicial se inicie ellas quedarán solas, aisladas. Visualizan como limitantes el lenguaje y la distancia entre las comunidades y que aunque vivan en la misma comunidad las casas no siempre están cercanas. Para la mayoría de mujeres de kaqchikeles la justicia tiene el significado de "hacer un arreglo"[2] y esperan que luego de empezar a hablar sobre la violación sexual suceda algo. "Ya contamos lo que nos pasó, a ver qué va a pasar, si se hace algún arreglo o no". Esperan que no suceda como en el pasado, que no hubo a quién y cómo denunciar.

Hacer un arreglo con la situación que de antemano se vive como injusta tiene que ver con lo que las mujeres expresan: la justicia es un camino para estar bien. Sus demandas van enfocadas a la no repetición y a que se re-

2. Trabajo realizado por Liduvina Méndez: "Justicia para las mujeres actoras", Consorcio Actoras de cambio, 2007.

cuerde, que no se olvide, para que no vuelva a pasar. Significa también sanar las heridas provocadas por las violaciones que todavía les duelen.

Para las mujeres kaqchikeles, *K´atb´l Tzij* significa autoridad, los que hacen el arreglo, y se refiere a las personas que imparten justicia, quienes tienen la posibilidad de resolver problemas o conflictos. *Katoq tzij* significa la justicia sobre una persona o grupo de personas y *sujunik*, se refiere a la denuncia que se hace.

Los sentimientos son encontrados. Por un lado les genera alegría la posibilidad de sentirse sujetas de justicia "... me pongo alegre porque hay justicia para mí", pero por el otro, les genera temor el hecho de enfrentarse a los jueces, ir a un juzgado y el hecho que vuelvan a ser objeto de represión.

Es evidente que el Estado, luego de agredir todas las formas de vida de las mujeres, todos los vínculos afectivos y además su integridad física y psicológica con la violación sexual no hizo ningún arreglo, no promovió reparación y ellas no han encontrado con quién denunciar las atrocidades. Esto alteró la confianza de ellas en el sistema de justicia. Por lo que ha sido una necesidad pendiente que regresa constantemente a sus vidas. El miedo subyace en los relatos de las mujeres del grupo etnolingüístico chuj: miedo a que sus esposos las maten. Es el grupo que rechaza más contundentemente la posibilidad de buscar justicia a través de tribunales. Dicen que ellas no denuncian porque los esposos van a decir que les pusieron una "mascara negra", en referencia a que ellos pensaban que ellas eran puras. Relatan la muerte de una mujer de su comunidad que fue asesinada a golpes por su marido por haberle dicho que había sido violada. "La pobre mujer hincada ante una candela que tenía, su esposo, que le dijo que por bien de sus hijos, haga su confesión, de qué le hicieron en la guerra. Después que lo dijo, la patió hasta que murió" (GF-HU-121007).

Expresan temor, al igual que el grupo kaqchikel, "que el gobierno y la guerrilla repitan la guerra". Ellas perciben que su declaración es tan fuerte o tiene tanto peso como para que si hablan puede regresar la guerra. De alguna manera, sienten que la guerra puede ser iniciada por los vecinos, porque algunos de los agresores son parte de la misma comunidad. Como lo vimos anteriormente, la mayoría del grupo chuj ha sido violada por miembros de la guerrilla que son parte de la comunidad. Esto explica en gran parte el temor que tienen de denunciarlo. Para ellas, la justicia significa dar a conocer la violencia sexual, el sufrimiento y todo lo que les pasó, es el resultado de hacer una demanda legal o dar a conocer un hecho. Reconocen que alcanzarla es un proceso, tardado, un camino largo que recorrer. El hecho de que exista una oficina de la mujer en la municipalidad de Nentón ha hecho que sientan más fuerza: la sola existencia de un lugar dónde denunciar hace que asuman sus derechos y piensen en la justicia penal.

En el trabajo realizado por Liduvina Méndez (2007), las mujeres expresaron que para ellas la justicia tiene que ver con que no haya más

amenazas, ni violaciones; "...así lo pasamos, dónde voy a hablar, eso ya pasó, no fue con mi voluntad, es un problema que fue a la fuerza". "No sería bueno pedir lo mismo, pero si pedimos justicia y que sientan un poco lo que hemos sufrido y dejar en manos de Dios". "Es que queremos que se haga justicia, da vergüenza lo que nos hicieron. Respeto para nosotras que los agarren. Que ganemos y porque es mucho lo que nos hicieron los soldados y por tanto trabajo ya me duelen mis pulmones, mis pies". Estas afirmaciones se refieren a una reparación del daño. La justicia la plantean las mujeres como la necesidad de restaurar su humanidad, en el sentido de un lugar social digno, en donde la responsabilidad de la agresión sea depositada en el victimario y ellas sean restituidas. En conclusión, se puede afirmar que para las mujeres la justicia la equiparan a una mejor vida, evitando el silencio y el miedo. Ellas expresan con mucha claridad que si las violaciones sexuales son juzgadas adquieren una valoración social que ahora no tienen. Una confirmación pública de los hechos, expresan también la garantía de no repetición y la demanda de reparación. Pero sobre todo, ellas hablan de un reconocimiento de la injusticia de los hechos y a la reivindicación de sí mismas, ya que la justicia también significa más participación y menos violencia futura contra ellas y otras mujeres.

D.
Justicia Divina

Dado el contexto de impunidad sobre todos los crímenes del pasado, que el Estado no ha hecho justicia, que las mujeres no han tenido en dónde denunciar y que la sociedad no ha querido asumir la violencia que vivieron, ellas han preferido buscar la justicia divina, y dejarlo "en manos de Dios". "Yo sé que algún día lo van a pagar y todo lo que nos hicieron yo lo entrego en las manos de Dios...Para Dios nada es imposible porque dios sabe muy claro lo que nos hicieron los militares". (AV4-Q-140606).

El grupo chuj es el que más reiteradamente ha afirmado preferir dejar la justicia "en manos de Dios", pues tienen demasiado miedo a que sus esposos se enteren y las maten o que los miembros de la guerrilla que viven en su comunidad, las vuelvan a violar. "Mejor que se quede así....que Dios lo arreglé algún día".

Las mujeres recurrieron a la espiritualidad, rezaban en sus casas, ponían candelas en los cerros y hacían ceremonias mayas. La espiritualidad fue un mecanismo de afrontamiento que todas utilizaron para aminorar su dolor, nombrar los abusos, expresarlos a un ser superior y encontrar consuelo. Este encuentro con lo divino, con lo sagrado, les hizo sentirse escuchadas, comprendidas y en algunos casos, resarcidas ante lo sucedido después de la violación.

En un grupo focal realizado con mujeres mayas víctimas de violación sexual expresaron:

> Dios hizo justicia porque oramos, se hizo justicia porque murieron ellos, se hizo justicia porque no fuimos solo nosotras, sino muchas mujeres las que también les pasó eso y tal vez ellas también oraron y por eso Dios nos hizo justicia. El responsable de la guerrilla sigue vivo y vive en la comunidad, pero está castigado él no puede orinar normal, solo por gotitas. También con él Dios hizo justicia. (GF-121007)

E.
La dificultad de denunciar hechos realizados por guerrilleros

Según el REMHI, detrás de la tortura, la violación y las masacres hubo estructuras y prácticas sociopolíticas. Quienes ejecutaban dichas prácticas eran cuidadosamente entrenados, bajo estrictos valores dominantes y formas de organización para evitar precisamente que los "instintos se apoderaran de las tropas y actuaran sin seguir las órdenes" (ODHAG, 1999, Tomo II: 195).

Por parte de la guerrilla también se dieron actos de violencia extrema contra las mujeres. Cinco mujeres, de 54 que participaron en la investigación, denunciaron haber sufrido malos tratos y haber sido violadas por guerrilleros. También los hombres que integraron las filas insurgentes mantuvieron un imaginario por el que relacionaban a las mujeres, en especial mayas, con el "servicio": ellas lavan, cocinan, brindan refugio y tienen que prestar servicio sexual. Eso lo hacen "porque son mujeres", porque es lo que se espera de ellas, es lo natural. La diferencia fue que esta forma de violencia no estuvo relacionada con entrenamientos militares, ni planes ni estrategias de destrucción. Estuvo más bien relacionada con formas sociales de poder y dominación de los hombres sobre el cuerpo de las mujeres, que se da en tiempos de guerra y también de paz. En tiempo de guerra, las fuerzas combatientes actuaron bajo el manto de la impunidad y se auto justificaron con la legitimidad que supuestamente les otorgaba el hecho de "defender a los pobres".

> Lo malo, lo que hicieron las guerrillas es que no sólo defendieron nuestra pobreza sino también las violencias. Nos violaron, nos dejaron en vergüenza, ya no pudimos salir fuera de nuestra casa por causa de eso y acaso nosotros dijimos que ellos se organicen, deberían de organizarse pero si por defender nuestro derecho a la tierra, no que eso lo que hicieron es que algunos nos violaron, eso es lo duro. (GM-C-240406)

Sobre todo en Huehuetenango, estos casos han sido especialmente delicados debido a que estas mujeres dentro del grupo son una minoría, por lo que no han encontrado todo el espacio para poder hablar con franqueza

sobre los hechos cometidos por la guerrilla. En otras palabras, en el proceso las mujeres fueron encontrando fuerzas para denunciar las atrocidades cometidas por el ejército, incluida la violencia sexual. Cuando estos hechos fueron cometidos por integrantes del "ejército de los pobres". Romper el silencio alrededor de estos crímenes cometidos por la guerrilla es también una responsabilidad ética por parte del Consorcio, para reflexionar conjuntamente con las mujeres sobre lo generalizado que es la violación sexual, que puede ser cometida por hombres de confianza y personas afines desde el punto de vista ideológico, y que ninguna causa puede legitimar ni justificar. Desde el inicio, cuando las mujeres sufrieron la violación, las respuestas de la familia fueron ambiguas, porque estas comunidades apoyaban a la guerrilla.

Ellas pensaban que tenían derecho porque estaban defendiendo a los pobres o porque estaban combatiendo con sus esposos y vecinos o en general porque eran hombres. En todo caso, después de la violación, los torturadores todavía tenían el cinismo de decirles: "nosotros estamos sufriendo por ustedes".

> Ellos pidieron tortillas, bebida, para llevar, ¿Tiene papá este niño? ¿Me vas a dar tu cariño? ¿Qué cariño es ese pregunté? Quitá tu corte, si no ahorita te matamos. ¿Queres dormir de una vez? Me patió y me quitó mi corte, me puso el puñal aquí no grité, estoy solita en ese ranchito. ¿Lo voy a dejar o no? Me dije yo. Me quedé con dolor en la cintura, mi esposo lo hace con cariño, ellos me empujaron mis piernas. Era un hombre grande, gigante, no era de la aldea. Nosotros estamos sufriendo por ustedes, me dijo. (GF-121007).

La respuesta que le dio su mamá a doña Julia cuando le dijo que había sido violada, pone de manifiesto cómo se veían las violaciones sexuales que los combatientes cometieron en las comunidades de base. "Ellos están en su derecho" (HU11-051006). Estas violaciones sexuales formaban parte de "los servicios" que las mujeres debían prestar a los guerrilleros, al igual que prepararles la comida y lavarles la ropa, a cambio de su apoyo para "liberarse" del yugo de los ricos y de los finqueros. Era el tributo que las mujeres tenían que pagar por la causa; un tributo considerado "normal" por los agresores, como compensación por los "duros sacrificios" que ellos hacían para mejorar las condiciones de vida de la población pobre e indígena.

El extremo de la violencia contra las mujeres en una comunidad base de la guerrilla fue el caso de esta mujer chuj, quien tuvo que servir por dos años a los guerrilleros lavándoles la ropa, cocinándoles y además sufrió violaciones múltiples y repetidas.

> Mi esposo hace rastreo con los soldados y la guerrilla nos pide dinero y obligado en escondidas de mi esposo tengo que dar frijol, tortilla, obligado me hacían dar dinero y mi esposo no sabia nada que yo en escondidas daba dinero a la guerrilla. Los responsables de la guerrilla amenazaban, si no daba tortilla me entregaban. Yo le hice sus tanates a mi esposo y se fue a rastreo. Quedé

> yo con mis dos hijitos, trabajé con azadón, recibí mi cuerda, me quedé porque mi mamá está muy enferma y no tiene quién la cuide. Conmigo llegaron los guerrilleros, el responsable tiene casa cerca y él los invitó, me dijo que yo lavara la ropa, les hiciera la comida para los guerrilleros. Llegó un muchacho, tenía arma, cuchillo y pistola... "¿querés bueno o querés malo?"... entonces dame tu cariño. Por culpa de mi mamá no me fui. Después rezamos, se murieron ellos, sólo uno está vivo, se murieron porque rezamos a Dios. Vení vamos a hacer un cariñito aquí. Me obligaron a lavar sus pantalones, camisa y me obligaban a meterme en el temascal con ellos sólo mirando está mi mamá, dos años viví así. Cuando él regresó le contaron y se aparto de mí. Las gentes decían esa puta es mujer de guerrillero... él me maltrataba, váyase con sus maridos. (GF-121007)

La dificultad de estas mujeres para denunciar estos hechos es doble: primero porque el agresor ha sido visto con mucha simpatía por las comunidades (si es el hombre que luchó en contra de las injusticias ¿cómo podría ser injusto?) Y segundo porque al denunciarlos, tienen miedo a ser tildadas de traicioneras del proyecto político y la propia causa. El miedo a romper con los lazos del grupo social al que se ha pertenecido o simpatizado, funciona como el obstáculo más grande para poder denunciar los actos de violación sexual cometidos por la guerrilla. Por ejemplo: estas mujeres participaron en reuniones con mujeres de la misma región que fueron violadas por soldados. En estas reuniones, su dolor e historias no fueron reconocidos, ya que había consenso tácito de que el victimario era el ejército. Las otras mujeres del grupo sentían más simpatía por la guerrilla y estas mujeres, (violadas por guerrilleros) fueron silenciándose y las denuncias giraron únicamente contra el ejército. Por eso, ha sido más difícil narrar los hechos. No sólo se tienen que enfrentar a la sospecha social que existe en contra de todas las mujeres víctimas de violación sexual, sino que además tendrían que encarar el reconocimiento y autoridad que tienen algunos de los agresores en la comunidad, por haber sido parte de la guerrilla. Esto ha actuado como fuerza de coerción para mantenerse hasta ahora en silencio.

F.
La exigencia de justicia por la violación sexual: ¿un camino para la justicia de género?

La injusticia ha estado presente en sus vidas[3]

"¿Acaso es justo usted?" En su respuesta expresan que su vida ha estado llena de injusticias, refieren como injusticia la discriminación que han

3. Elaborado con base en el trabajo de sistematización realizado por Liduvina Méndez: "Justicia para las mujeres actoras". Documento de trabajo, Consorcio Actoras de Cambio, 2007.

sufrido como mujeres y la desintegración familiar. "Varias injusticias, a veces uno propone y no se hace, se vuelve problema. A veces quiere hacer uno algo, pero le dicen a uno bueno, pero no sé hacer, uno como mujer sabe, tiene conocimiento y fuerza".

Frente a las injusticias que expresan sus respuestas muchas veces han sido de arrepentimiento y de preguntarse por qué les ha pasado esto. Por ejemplo: algunas que sufrieron violencia por la pareja, se arrepintieron de haberse casado. Otras reconocen que las injusticias han estado presentes a lo largo de su vida, una de ellas refiere "Porque me ha pasado, he sufrido, me han pegado, me han discriminado".

Las injusticias sufridas han sido motivo de llanto, de dolor y de impotencia frente a la fuerza del agresor. La mayoría expresa que tener una vida con justicia significa una mejor vida, tranquilidad, alegría, satisfacción porque hay justicia. También la justicia provocaría temor en los delincuentes y éstos cometerían menos delitos. Ellas expresan con claridad que la justicia no resuelve el problema de la violación sexual, pero en cambio definen lo que esperan del Estado y la sociedad: la garantía de no repetición y el reconocimiento del daño, con un claro mensaje de lo aceptable y no aceptable. Además de lo anterior, perciben y demandan la justicia como una mejora en las condiciones de vida, tal como lo indican las siguientes expresiones, que se transcriben de manera literal:

- Igualdad entre hombres y mujeres
- Que haya paz, aunque no tengamos dinero, pero que estemos tranquilas
- Que ya no escuchemos tanta muerte
- Que nos dieran apoyo porque nos cuesta conseguir los centavos para comer, que por algún tiempo nos ayuden. Que nos dieran casa para vivir mejor. Estudio para las y los hijos
- Que hagamos nuestro grupo

En estas primeras afirmaciones se encuentra la petición clara de la validación de los derechos humanos: igualdad, paz, vivienda, estudios y derecho a la organización, es el reclamo de los derechos humanos vulnerados desde la niñez como lo expresan las historias de vida. El sentimiento de justicia o de inequidad no viene únicamente por conocer que existen los derechos humanos. Hay un sentimiento anterior que se vive desde la niñez, al experimentar las discriminaciones entre los sexos que los padres y la sociedad imponen, así como la discriminación por ser pobres. Y ese sentimiento se arrastra hasta la edad adulta y se constata al conocer que existen Derechos Humanos y Derechos para las Mujeres.

Así, la búsqueda de justicia de las sujetas de investigación no sólo responde a un anhelo de castigar a los responsables de la violación sexual durante la guerra. Abarca una lucha política mayor para la transformación de la situación de opresión de las mujeres. Exigir justicia significa sentirse

merecedoras de esta justicia como humanas, sentirse sujeta con el derecho de hablar, construir relaciones de respeto y asegurar que no violenten más a las mujeres. Corresponde a la búsqueda del "final de, y si es necesario, las disposiciones de reparación de las inequidades entre hombres y mujeres, que dan como resultado la subordinación de las mujeres a los hombres (Goetz, 2003 a 11), es decir de la justicia de género.

Toda la sociedad guatemalteca (indígenas y ladinos) está escindida en dos actitudes inconciliables. Como expresa Viñar:

> Para unos la vida siguió y el terror fue un detalle en el curso de la historia; para otros, fue una convulsión que rompió la continuidad de sus destinos y los obligó a cicatrizar heridas a veces irreparables... esta fragmentación de la memoria y del proyecto colectivo inaugura –por la vía del horror y la violencia— un mecanismo disociativo que corroe y corrompe el lazo social (citada en Paz, 2004: pp.33)

En este sentido, la justicia puede ser un camino que permita encontrar vías de encuentro entre las mujeres, sus propias vivencias, sus historias de agresión y los otros y las otras que a lo largo de su vida las silenciaron y negaron como sujetas de derecho.

¿Por qué la justicia por la violación sexual es un camino para la justicia de género?

> *Un hombre nos ha estado siguiendo después que pusimos nuestro testimonio en el PNR para preguntar. ¿Por qué nosotras buscamos resarcimiento? ¿Qué nos hicieron o qué hicimos nosotras? Él dice que va a ir a las oficinas del PNR a averiguar por qué las mujeres han puesto su testimonio. ¿Por qué les dieron a ellas? Él dice que no tenemos derechos, que sólo el hombre tiene derechos. Pero nosotras sabemos que tenemos derechos, estamos buscando nuestros derechos. Se abrió otra oficina de Mamá Maquín en Nentón. Esa es la lucha de las mujeres por nuestros derechos, diez años de luchas. Por eso nosotras sabemos de nuestros derechos. (GF-121007)*

Al final, la lucha por la justicia alrededor de la violación sexual ha implicado un largo camino en el cual han nombrado los hechos, que sucedieron en un lugar determinado y en un tiempo determinado. Las mujeres establecieron que la culpa está fuera de ellas. Le dieron otro sentido a la experiencia, ubicándolo en el lugar del delito y sacándolo del ámbito del pecado, de la culpa y de la vergüenza. Reconocieron que el dolor pasó por sus cuerpos y afectó sus sentimientos y las relaciones con otros y consigo mismas. Pero también reconocieron que la violencia sexual esta intrínsecamente relacionada con una violencia que les ha afectado a lo largo de su vida.

En este proceso también se reconocieron como sujetas de derechos en el ámbito de su sexualidad. Eso implicó una nueva forma de verse a sí mismas como mujeres, de valorarse, de afirmarse frente a otros desde la vivencia de los derechos.

Pudieron romper el silencio y la culpa por haber emprendido procesos personales y colectivos de toma de conciencia, de valoración y de autoafirmación. El trabajo en grupos creó las condiciones para que se reconozcan mutuamente como víctimas de violación sexual y decidan actuar juntas para que no vuelva a pasar. Lo que ha implicado reconocer a otras también como sujetas de derechos y estrechar lazos con ellas. Este cambio no tiene marcha atrás. Quieren ser respetadas como mujeres, ellas, sus hijas y sus nietas buscan una vida mejor, un verdadero cambio en las relaciones de poder. "También nosotras le decimos a nuestras hijas y a nuestras nietas que también nosotras como mujeres ya debemos de despertar y saber nuestros derechos". (GA-AV- 250706)

Capítulo XV
La larga lucha de las mujeres por el resarcimiento

"Toda violación de un derecho humano hace nacer un derecho a reparación en la persona de la víctima y un deber de reparación con carga al Estado; este deber incluye la previsión de las garantías de no repetición de las violaciones". El derecho a reparación está internacionalmente reconocido por convenios internacionales y ha sido desarrollado en profundidad por los expertos Theo Van Boven, Joinet y Bassiouni, en los informes sobre "Gestación de los principios y directrices básicos del derecho a la restitución en las Naciones Unidas".

Sin conocer el derecho internacional, las mujeres víctimas del conflicto han luchado desde hace más de veinte años porque el Estado reconozca los graves crímenes cometidos contra ellas, sus familias y comunidades y repare los daños que eso implicó para su vida. Como parte de su anhelo profundo de justicia, han exigido que el Estado "arregle" las injusticias cometidas, reconociéndolas como víctimas de violaciones a derechos humanos y restituyendo lo que les había quitado. En el contexto de impunidad existente alrededor de los crímenes cometidos por militares y ex-patrullas de autodefensa civil, su búsqueda de justicia se enmarcó en la lucha por el resarcimiento como única estrategia viable. Es hasta el acompañamiento del Consorcio, que coincide con la creación del Programa Nacional de Resarcimiento, que solicitan reparación por las violaciones sexuales, exigiendo que se sepa lo que las mujeres sufrieron durante la guerra, y que se diga que no fue su culpa, restaurando así su dignidad y prestigio social. La reparación implica que el Estado reconozca su responsabilidad en las violaciones de derechos humanos ocurridos, las condene y repare el daño causado por las mismas. Debe incluir restitución (de bienes perdidos), indemnización, satisfacción (restitución de la dignidad, de la reputación y reconocimiento público de los daños sufridos) y garantías de no repetición.

Basado en este derecho internacionalmente reconocido, la CEH hizo una recomendación específica al Estado de Guatemala para implementar una política de reparación dirigida a la dignificación de las víctimas y la no-repetición de las atrocidades ocurridas durante el conflicto. En el caso de la violencia sexual en conflictos armados, Amnistía Internacional subraya que es necesario seguir trabajando para asegurar que las mujeres víctimas reciban una reparación completa (2004: 84-86).

Después de años de negociación con el Estado, las organizaciones de víctimas y de derechos humanos lograron que se apruebe un Programa Nacional de Resarcimiento (PNR) en mayo de 2003. Este programa incluye la violencia sexual y la violación dentro de las violaciones a derechos humanos que el Estado guatemalteco debe resarcir. Contempla "una atención especial a las víctimas de violencia sexual que así lo soliciten y de acuerdo a sus necesidades particulares. Asimismo, coordinará con otras instancias gubernamentales y de la sociedad civil, la promoción de políticas públicas orientadas a la atención permanente de las víctimas de violencia sexual" (párr. 115). Además, el PNR plantea la necesidad de establecer medidas integrales de reparación que abarquen desde la indemnización económica, el acompañamiento psicosocial, la reparación cultural y la dignificación de las víctimas. Desde el inicio se evidenció la falta de voluntad política para que este programa se institucionalizara como política de Estado y se implementara de manera integral para responder al objetivo fundamental de cualquier política de reparación: la garantía de no-repetición. La implementación del programa sólo se fundamenta sobre acuerdos gubernativos, dejándolo así a la voluntad política de los diferentes gobiernos de turno. La iniciativa de ley que convertiría este programa gubernativo en una política de Estado de largo plazo nunca fue aprobada por el Legislativo. Las luchas de poder en el gobierno, y entre el gobierno y la sociedad civil –que, en sus inicios formaba parte de la Comisión Nacional de Resarcimiento-, así como los cambios en el poder ejecutivo, no permitieron dar la estabilidad necesaria para implementar una política de reparación basada sobre criterios claros que no sean sujetos a cambios de personas en la institución del programa. Además de importantes demoras, esta situación provocó una gran desconfianza entre las víctimas hacia la institución del PNR, lo cual no responde al espíritu de una política de reparación cuyo objetivo es la reconciliación (PDH, 2006).

Las medidas de resarcimiento empezaron a aplicarse a partir del año 2006, bajo el gobierno de la GANA,[4] enfocándose únicamente sobre la indemnización económica individual. La reparación económica es fundamental en cuanto intenta compensar las pérdidas materiales y económicas provocadas por la guerra y responde a anhelos de las mujeres, tal y como lo vimos anteriormente. Responde a la necesidad de proporcionar recursos para

4. GANA: partido de derecha representante de los intereses de la oligarquía terrateniente de Guatemala, que gobernó el país de 2004 a 2008.

que las personas puedan reconstruir su vida de la manera más completa posible después de las atrocidades vividas. Sin embargo, una política de reparación basada sólo en un enfoque economicista, desvinculada de una política integral dirigida a la dignificación de las víctimas, a que el Estado reconozca su responsabilidad en los crímenes cometidos y a que la sociedad se confronte con su pasado para no volver a cometer las mismas atrocidades, no permite responder al objetivo de toda política de reparación: la garantía de no-repetición y la reconstrucción del tejido social.

A.
Una lucha larga de veinte años

> *Ya llevo mucho tiempo de participar en diferentes reuniones. También participé en CONAVIGUA y ahí nos fuimos en diferentes reuniones. Participé en derechos humanos y el señor se llama Francisco y él nos lleva en reuniones en el municipio. También tuvimos la oportunidad de ir en Guate en una reunión (...). Es importante porque yo sé que estoy contando a una organización. Igual lo hicimos con el Ministerio Público lo contamos cuando hicieron la exhumación aquí en la finca. Por eso ya llevamos mucho tiempo de contar nuestra historia. Y pienso que no me van a dar nada de lo que estoy diciendo y pobre nosotras no logramos nada de los que ya murieron... aunque sea algo que nos dieran. (AV4-300506)*

"Lo que nos debe es el gobierno, es el Estado". (GA-AV-130905). El anhelo de que un día el Estado reconozca los daños hechos durante la guerra, que les restituya parte de lo que les ha destruido y que les entregue los restos de sus seres queridos, ha estado presente desde hace veinte años en las luchas de las mujeres que participaron en esta investigación. La organización de las viudas y de las refugiadas, se transformó poco a poco en grupos que reclamaban que el Estado repare la situación de abandono, miseria, y exilio en que las dejó la guerra.

A partir de 1988 las viudas se organizaron en CONAVIGUA para exigir que el Estado les diga dónde estaban sus familiares desaparecidos. Además, se opusieron en masa a que sus hijos fueran reclutados forzosamente para el servicio militar o para las patrullas de autodefensa civil. Desde esta época tienen claridad de que el Estado fue el responsable de las masacres que vivieron, de la desaparición de sus esposos, de la quema de sus casas y de la pérdida de sus animales. Exigen que el Estado reconozca el sufrimiento y la carga de trabajo extrema que conllevó la desaparición de sus seres queridos para mantener a su familia sola. "No es justo lo que nos pasó -yendo para arriba y para abajo, vendiendo tortillas, buscando, buscando qué comer. Nos quedamos sin animales, preguntando a ver qué hacer. Nos dimos fuerzas

para crecer a nuestros hijos. Si no fuera por la guerra, mis hijos tuvieran casa, mis hijos tuvieran estudio, pero no pudimos, porque ya no vive mi esposo" (GA-AV-90805).

Exigen que el Estado pague su deuda. Se consideran sujetas de derechos que el Estado tiene obligación de garantizar y proteger, ubicándolo únicamente desde sus identidades de madres y esposas. En Chimaltenango las viudas lograron una acción de resarcimiento concreta a finales de los años ochenta. Doña Carolina organizó a un grupo de 18 viudas para exigir al Estado que condonara la deuda que tenían con el Banco Nacional de Desarrollo Agrícola (BANDESA)[5] por el pago de su casa, por considerar que era el responsable de la destrucción de la misma. Vinicio Cerezo las recibió, escuchó y resarció, mediante la decisión de cancelar la deuda. Doña Carolina cuenta con orgullo y satisfacción este episodio de su vida:

> Él nos escuchó y nos dijo está bien, no tengan pena que yo les voy a pagar la deuda. Si ustedes quieren regresar lo pueden hacer, soliciten una audiencia. Le dijimos ¿cuándo podemos venir otra vez? Regresen dentro de un mes y nos dio otra audiencia. Fuimos otra vez y nos pagó la deuda. Cuando pagó la deuda nos llamaron al banco y nos dieron un recibo. Ahora tenemos nuestro recibo. Cuando llegaron los del gobierno a nuestra a aldea hicimos una fiesta. Llegaron los del Ministerio Público, Ministerio de Educación llegaron para celebrar la cancelación de la deuda, ese es el trabajo que yo he hecho por la gente, como a cuarenta mujeres nos pagaron la deuda" (CH4-100806).

El relato de doña Carolina demuestra lo dignificante que fue para este grupo de viudas, haber sido escuchadas, que el presidente mismo reconociera los daños y restituyera parte de los bienes materiales que fueron destruidos por el ejército durante la guerra. Esta acción dio impulso y fuerza a este grupo de viudas, porque se sintieron reconocidas en su dignidad y humanidad y por primera vez, como ciudadanas.

En la década del noventa surge Mamá Maquín, la primera organización de mujeres refugiadas guatemaltecas. Si al inicio, las mujeres empezaron a organizarse de forma espontánea para resolver necesidades de alimentos y problemas de salud, la fundación de Mamá Maquín surgió a partir de la preocupación de tener una voz propia en la organización de los campamentos de refugiados y que fueran escuchadas en el proceso de negociación para el retorno (Cabarrús, Gómez, González, 2000: 58). Las condiciones puestas por las mujeres para retornar tenían que ver con el derecho a ser reparadas por haber sido desterradas y con la nueva identidad que estaban empezando a construir.

> Entonces ahí como que nace la otra idea pues entonces sí queremos regresar pero ¿qué queremos nosotros pues para nuestros hijos? En ese en-

5. BANDESA, banco nacional público, que se transforma en 1997, en Banco de Desarrollo Rural S.A. (BANRURAL), banco privado.

> tonces no pensábamos en nosotras, ¿cómo queremos llegar a vivir en la guerra otra vez o no en la guerra? Se revisaron los siete acuerdos y ahí es donde las mujeres dijeron no queremos que a nuestros hijos los lleven al servicio militar, por ellos nos venimos aquí. Y ni siquiera es el gobierno el que apoyó para que estos jóvenes crecieran, en lugar de que el gobierno apoyara, cuántos jóvenes mató el gobierno pues cuando salimos nosotros; entonces por eso es de que nosotros no queremos que a nuestros hijos se lleven al cuartel, al servicio militar. (MGG-101105).

Pedían participar en las visitas que se realizaban para reconocer las tierras donde iban a retornar. Además, exigían ser copropietarias de estas tierras con el fin de poder tomar decisiones en las cooperativas, estructuras organizativas que iban a regir las comunidades a su vuelta a Guatemala. Esta reivindicación estaba asociada además a la necesidad de poder sobrevivir en una economía de producción de subsistencia aunque no tuvieran esposo. Finalmente, a su regreso, organizaron visitas a los destacamentos militares para exigir su retiro de las comunidades. A pesar de sus luchas y esfuerzos no pudieron participar directamente en las negociaciones para el retorno, por las fuertes resistencias de los dirigentes que integraban las Comisiones Permanentes.[6] Sin embargo, lograron forjarse un espacio significativo, especialmente con las organizaciones internacionales de cooperación que las apoyaban, para que sus voces fueran escuchadas. Así, las negociaciones para el retorno desembocaron en el Acuerdo para el reasentamiento de las comunidades desarraigadas por el conflicto armado, en junio de 1994, como parte de los Acuerdos de Paz firmados entre la URNG y el gobierno de Guatemala en diciembre de 1996. Este acuerdo incluía las primeras medidas de restitución y reparación que el Estado se comprometió a implementar para las poblaciones "desarraigadas": en particular los refugiados, retornados, desplazados internos, incluyendo las Comunidades de Población en Resistencia.

Sin embargo, como nota una lidereza de Mamá Maquín, a pesar del largo proceso organizativo en el que las refugiadas transformaron sus identidades de género y empezaron a pensarse como mujeres en autonomía, las reivindicaciones de resarcimiento estuvieron más vinculadas a su condición de exiliada, de madre y de responsable de los oficios domésticos. No a partir de lo que les sucedió en su propio cuerpo.

> Si hablamos pues del tema de resarcimiento, ¿qué es el resarcimiento?, ¿qué entendemos por resarcimiento?, ¿para qué es el resarcimiento?, ¿qué queremos entonces que hay que resarcir? Porque más lo que sale pues es: mi casa, mis ollas, mis materiales, mi terreno, mi dinero, mis familiares que se

6. Las Comisiones Permanentes eran integradas por representantes hombres de los campamentos de refugiados en los tres estados mexicanos. Fueron creadas en 1987 y se transformaron en interlocutores oficiales del gobierno de Guatemala para la negociación de las condiciones del retorno.

> murieron; pero entonces nunca se sabe lo que de veras sufrimos las mujeres, nosotras, nosotras, solamente nosotras. ¿Qué dolor pasamos nosotras como mujeres en tiempo de la guerra? Aparte de perder mi traje, es un dolor fuerte pues que yo sufrí, aparte de dejar de hablar mi idioma también es un dolor fuerte pues que yo sentí, aparte de ese dolor que sentí por perder mi familia, mi papá, mi mamá, mis hijos, mis hermanos, mi casa, ¿pero qué otros dolores que tienen que ver conmigo? Qué tiene que ver pues con nuestros cuerpos. (...) Sí habría que avanzar un poco, como que ir teniendo esa madurez sobre el tema pues, que talvez no solamente se perdieron nuestras cosas sino a veces muchas compañeras, o no talvez, sino sabemos que muchas compañeras fueron violadas. (MGG-101105).

B.
Una nueva exigencia:
ser resarcidas por la violación sexual que sufrieron

El silencio social impuesto alrededor de la violación sexual, y la estigmatización y violencia que genera hablar de ello, obligaron a las mujeres a callarse y guardarlo como un secreto muy pesado en su corazón. La posibilidad de denunciarlo como lo hacían por la pérdida de sus seres queridos, de sus animales, casas y cosechas, se abre recién con el acompañamiento del Consorcio Actoras de cambio. Por primera vez, las mujeres sienten que pueden hablar de ello en confianza, entre mujeres que enfrentaron las mismas humillaciones, sin ser juzgadas y sin tener miedo a represalias. En este proceso de intercambio mutuo, nombran el atentado que se dio contra su dignidad y su ser más íntimo y reconocen los sufrimientos que eso les provocó a lo largo de su vida. Reconocen además el hecho traumático y le empiezan a dar otro significado, ubicándolo en el lugar del delito y sacándolo del ámbito del pecado, de la culpa y de la vergüenza. Se reconocen entre ellas como mujeres, y coinciden en que "nosotras también sufrimos". Asumen colectivamente que también por la violación sexual, tienen derecho al resarcimiento y a la justicia. Este proceso personal y colectivo de apropiación de su cuerpo, nombrando el derecho a que nadie "las agarre" a la fuerza, se articuló con la posibilidad de denunciarlo ante instancias del Estado a través del Programa Nacional de Resarcimiento (PNR). Nuestro acompañamiento les permitió romper el silencio y la vergüenza para poder hablarlo. El grupo les hizo sentir más fuertes, mientras nuestro respaldo validaba y legitimaba sus denuncias. "Y estar en el grupo me di cuenta que no sólo me pasó a mí, sino que hay más. Cuando entregué mi papelería dice que no dije todo porque me dio pena. Ahora al ver el grupo, ahora ya tengo más valor para decirlo, el grupo me ha dado más valor" (GM-CH-140507).

La constitución del PNR creaba un espacio concreto donde las mujeres podían denunciar ante el Estado la violación sexual que sufrieron durante la

guerra. Para el grupo q'eqchi', el primero que decidió exigir resarcimiento por violación sexual, fue fundamental oír del equipo regional del PNR de Panzós que sabían que las viudas no sólo habían perdido a su esposo, sino que también habían tenido muchos otros "sufrimientos". "Nos dijeron ayer que nosotras las mujeres no debemos de ocultar nada de lo que hicieron los soldados. Si fuimos violadas, también lo podemos decir (...) También dijo la seño que ella se va encargar de sacar el testimonio de las mujeres. Por eso yo estoy pienso contarle a ella. Pero si es un hombre no voy animarme de contar" (AV7-60906). El mensaje fue recibido. Podían hablar de la violación sexual. El PNR estaba a la escucha, y designaba a mujeres para ello. Doña Salomé relata:

> Sí lo voy a decir. No puedo ocultar nada porque la comisión y los comités nos dijeron que no vamos a ocultar nada y ya no vamos a tener miedo de hablar de lo que nos hicieron los militares. No sólo vamos a decir por la muerte de mi marido, también de lo que me pasó a mí (AV18-50906).

Es a raíz de esta reunión, en septiembre de 2006, cuando el grupo de mujeres q'eqchi'es decide colectivamente denunciar, ante el PNR, y en particular ante una mujer del programa, las violaciones sexuales a las que fueron sometidas repetidamente. El PNR incluyó la violación sexual como una violación a derechos humanos que tiene que resarcir en su mandato.[7] Sin embargo fue necesario un trabajo de incidencia con la directiva, como con los equipos técnicos, así como con los equipos regionales, para que consideren la violación sexual con la misma relevancia que las otras violaciones a derechos humanos en la definición de sus estrategias y en su implementación. Esta incidencia permitió que se incorporara al discurso cotidiano de los equipos del PNR y de esta manera lo trasladaran a las reuniones que organizaban en las comunidades.

Además, como lo desarrollamos arriba, el gobierno ha limitado el alcance de la política de resarcimiento a una indemnización económica, lo cual ha tergiversado el sentido del mismo. El discurso del Estado que asocia resarcimiento a restitución económica únicamente, ha tenido consecuencias negativas importantes sobre el tejido social en el contexto de pobreza existente en Guatemala, y contrarias al fin de cualquier política de reparación que radica en la dignificación de las víctimas y la no repetición de los hechos. En lugar de crear condiciones sociales para que se reconozca la responsabilidad del Estado y de los daños hechos a las víctimas, se convierte en una ayuda económica del gobierno para algunos, de la que "los otros" se ven excluidos. Divide en vez de reconciliar.

7. En su párrafo 115, el Programa Nacional de Resarcimiento contempla "una atención especial a las víctimas de violencia sexual que así lo soliciten y de acuerdo a sus necesidades particulares. Asimismo, coordinará con otras instancias gubernamentales y de la sociedad civil, la promoción de políticas públicas orientadas a la atención permanente de las víctimas de violencia sexual".

Este abordaje del resarcimiento no fue sin dificultad para nuestro acompañamiento. Era importante para nosotras desmarcarlo claramente del trabajo del PNR para que las mujeres no vean su participación en los grupos como la intermediación para tener acceso al resarcimiento económico. El grupo tenía que seguir siendo el espacio de reparación y dignificación para ellas, donde podían nombrar con nuevas palabras y símbolos la experiencia traumática de la violación sexual, superar las heridas dejadas por el trauma y transformar sus vidas a partir de sus problemas y expectativas propias. No obstante, considerando la importancia que revestía la indemnización económica para reconstruir su vida, nos propusieron que las acompañáramos en la elaboración de sus expedientes y en el seguimiento a sus solicitudes. Una discusión que tuvo doña Dorotea con otra mujer del grupo q'eqchi' evidencia bien las confusiones que se daban alrededor del resarcimiento económico.

> Doña Mónica dijo que ya no voy a seguir participando en el grupo porque no recibió nada de resarcimiento, porque no logramos nada. También dijo si no va salir mi nombre, ahí de una vez voy a dejar de participar. Yo le dije a doña Mónica que el grupo donde estamos es diferente que el resarcimiento. Pero que no debemos de preocuparnos porque creo que ese grupo también nos está apoyando de averiguar como está el resarcimiento. Yo le dije que va salir nuestro nombre pero ahora debemos de esperar otro poco. (AV7-221006)

De la mayoría de los relatos, subyace que el resarcimiento, representa mucho más que una indemnización económica, aunque ésta sea fundamental en la situación de extrema pobreza en la que las dejó la guerra. "Eso es lo que queremos para que se declare eso ante la ley, no sólo queremos recibir esa plata también e irlo a guardar, sino que queremos declarar. Todo eso es un daño, no es un daño cualquiera, es un daño horrible. Eso es lo que queremos que se declare también". (GM-CH-140507).

El hecho de declarar en un testimonio las violaciones sexuales de las que fueron objeto durante la guerra para solicitar indemnización económica, significa para ellas ser escuchadas por funcionarios del Estado, a la par de un reconocimiento de los daños sufridos. Recibir indemnización económica equivale a que el Estado le dé validez a su sufrimiento. De esta manera, inician el proceso de dignificación al que debería ser articulado cualquier programa de reparación.

Detrás de su insistencia en que se sepa la verdad, surge la urgencia de que se reconozca públicamente la responsabilidad del Ejército, de las patrullas o de miembros de la guerrilla en la comisión de las violaciones sexuales. Detrás de su necesidad de que el Estado reconozca que las mujeres también sufrieron, surge la imperiosidad de afirmar su humanidad. Detrás de su organización por recibir indemnización económica, subyace la necesidad que se diga en alto a todo su entorno que no fue su culpa y se restaure públicamente su lugar y prestigio social perdido. Es su dignificación que están

pidiendo a gritos, detrás de su demanda de resarcimiento económico, la única vía que abrió el Estado para denunciar lo que les sucedió.

C.
¿Qué dignificación con el sólo resarcimiento económico?

Este giro que tomó el PNR no ha permitido integrar la reparación económica en un proceso integral de dignificación. Más bien, las medidas adoptadas por el programa tuvieron el lamentable efecto de reforzar las condiciones de victimización y estigmatización de las sobrevivientes, tanto en el momento de prestar su declaración, como al recibir resarcimiento en sus comunidades. A pesar de los estándares internacionales existentes para prestar declaraciones en casos de violación sexual[8] y las recomendaciones que el Consorcio había hecho a los diferentes equipos nacionales y regionales a lo largo de 2005 y 2006,[9] el PNR no creó condiciones para que las sobrevivientes pudieran dar su testimonio en un entorno digno, de confianza y de seguridad y recibieran resarcimiento en las mismas condiciones. Una de las premisas para establecer condiciones dignas que no revictimicen a las mujeres es confiar en la credibilidad del relato. El personal encargado de recibir las denuncias debe escuchar y creer en las mujeres que vienen a denunciar lo que les pasó, al igual que harían cuando dan su testimonio sobre la desaparición de su esposo. A nivel internacional, se ha establecido que el relato de la víctima es una prueba suficiente en los casos de violación sexual. Sin embargo, en la práctica se evidenció cómo la sospecha se entrometía en las preguntas que les hacían a las mujeres.

Las mujeres q'eqchi'es del Valle del Polochic relatan con cólera cómo la abogada contratada por el PNR les volvió a hacer contar su historia cuando ya la habían puesto por escrito y entregada. A la pregunta de por qué no respetaron el acuerdo de que legalizara el testimonio escrito sin que las mujeres tengan que volver a contarlo todo, la abogada contestó "y ¿cómo puedo saber si es cierto, si yo no las he escuchado?" Además, en la entrevista volvió de manera reiterada sobre detalles de la violación pidiendo fechas y horas exactas, si era de noche o de día. Estas prácticas que no toman en

8. Los tribunales penales internacionales para la ex Yugoslavia y para Ruanda establecieron nuevas reglas en materia de procedimiento y de prueba en los casos de violencia sexual que supusieron un gran avance para la protección de las mujeres víctimas que estaban dispuestas a prestar declaración. Así, les nuevas reglas permitían el uso de pseudónimos, la distorsión electrónica de las voces y de las imágenes fotográficas, y acordaban que las transcripciones podían revisarse para eliminar toda referencia a las identidades de las víctimas.

9. Consorcio Actoras de cambio, "Recomendaciones para elaborar medidas integrales de resarcimiento para mujeres víctimas de violencia sexual durante el conflicto armado interno en Guatemala", septiembre 2006.

cuenta el dolor que implica volver siempre sobre la historia traumática y que obvian el contexto de terror y de brutalidad en el que se cometieron estos crímenes, denotan una gran insensibilidad, aparte de una falta de voluntad política por parte del PNR de tomar en cuenta la especificidad de las consecuencias del crimen de violación sexual.

Relatos de mujeres del grupo kaqchikel confirman que no se trata de un acto aislado de una abogada. El abogado de la oficina de Chimaltenango también ha demostrado tener las mismas prácticas, llegando a amenazar a las mujeres que si no decían la verdad, irían a la cárcel. Esta sospecha alrededor de la veracidad de los relatos es tan ancestral como el patriarcado y arraigada en los imaginarios sociales. Es para contrarrestar la misma, la cual provoca un gran sufrimiento a las víctimas, que se establecieron normas a nivel internacional para garantizar condiciones de dignidad a las sobrevivientes que quieran prestar su testimonio. La insistencia por conocer más a fondo los detalles de las circunstancias en las que se dieron las violaciones sexuales, ya ha hecho desistir a varias mujeres del grupo de Huehuetenango de denunciar lo que les pasó ante el PNR, sin contar todas las que ni siquiera se acercaron al mismo, por no tener un respaldo organizativo. Las condiciones en las que se entregó el resarcimiento económico en las zonas de la investigación tampoco permitieron crear confidencialidad y seguridad para las mujeres. El equipo del PNR no quiso tomar en cuenta la necesidad de crear condiciones específicas para asegurar una entrega de resarcimiento digno y seguro. Ante la insistencia del Consorcio en torno a ello, el equipo regional del Polochic del PNR argumentó que no nos preocupáramos tanto, pues "las mujeres al final quieren resarcimiento", dejándonos entender que no importan tanto las condiciones en las que se da el resarcimiento, como el dinero que van a recibir. Esta actitud lamentable evidencia la poca consideración que tiene por los derechos de las víctimas, por las consecuencias muy graves que tiene la exposición pública para la vida de las sobrevivientes de violación sexual y por el hecho de que siempre lo han tenido que silenciar y mantener en secreto.

En consecuencia, al recibir resarcimiento económico en 2007, las mujeres quedaron expuestas otra vez al juicio público. Recibir dinero en una comunidad pobre nunca puede ser un hecho desapercibido, menos cuando se trata de mujeres, cuyos movimientos están bajo el control comunitario. La entrega de resarcimiento económico tampoco se incorporó en una campaña masiva, dirigida a reconocer públicamente la responsabilidad del ejército y de las patrullas en estos crímenes sexuales, los efectos desgarradores que eso ha tenido en la vida de las mujeres, la responsabilidad de las comunidades en la estigmatización y culpabilización que han tenido que enfrentar, así como de toda la sociedad por su silencio con respecto a estos crímenes. Por lo tanto, el resarcimiento sólo se convirtió en un "cheque de 24.000 quetzales"[10]

10. Equivalente a un año y medio de salario mínimo.

y perdió su sentido político de dignificación, restitución y reparación satisfactoria para las mujeres. Se transformó en una piñata que cada uno, en su comunidad, se quiere arrogar, en particular en las condiciones de extrema pobreza en las que viven. Lejos de ser reparadores y dignificantes para las mujeres, los efectos fueron devastadores, fomentando nuevas líneas de rupturas y divisiones comunitarias y familiares. El discurso de las sujetas de la investigación pone de manifiesto las nuevas rivalidades que surgen y los conflictos que se dan en los grupos entre las que recibieron resarcimiento y las que todavía no o las que recibieron más que las otros, rompiendo con las dinámicas anteriores de construcción colectiva.

> Nos enojamos con ella porque no colabora en las reuniones, ahí nos enojamos con ella porque yo vendí todas mis cosas para poder sacar mis documentos y también colaboro en los pasajes del comité. Por eso gasté mucho y pagamos los testigos cuando fuimos en Panzós. Por eso me dolió mucho y doña Cecilia no colabora mucho con el pasaje del comité que va en las reuniones, y es la primera que recibió que nosotras. Ella no buscó la manera cómo colaborar ni con sus documentos, por eso nos enojamos con ella. La persona que no luchó es la primera que recibió, ahí encontramos problema. (AV7-221006).

Esta situación ha implicado retos grandes para el trabajo de acompañamiento que desarrollamos, en cuanto no propicia condiciones habilitantes para romper el silencio en torno a la violación y obstaculiza los procesos de construcción de alianzas entre mujeres para transformar juntas sus condiciones de vida.

En las familias, nuevos conflictos han surgido con los hijos y el control de los mismos sobre sus madres se hace más evidente. Profieren amenazas contra ellas para que dividan el resarcimiento que obtuvieron entre todos los hijos y otros miembros de la familia, so pena de que les saquen de la casa, que las violenten o que se rompa la relación con sus hijos. Doña Dorotea relata:

> Ahora cuando lo recibí empezó los problemas. Estoy escuchando lo que no debo de escuchar, porque nos dicen que hasta ahora estamos recibiendo el dinero de los huesos de nuestros maridos. ¡Ay Dios! Eso es lo que me duele mucho y se muere mi mente de tanto pensar en lo que me dicen. El hijo de mi cuñada quiso pegar a mi esposo ahí en frente de mi casa. Mi sobrino le dijo a mi esposo-¡ah estas comiendo el precio de mi tío! Si mi tía no le da dinero a mi mamá entonces ahí vamos a ver qué vamos a hacer. Donde yo me enojo es cuando la señora quiere una cantidad de dinero y ella ni siquiera me ayudó. (AV7-20307).

Otra mujer q'eqchi' fue expulsada de su casa por su yerno donde vivía con su hija. El yerno le exigía que le diera dinero. Empezó a maltratarla, diciéndole que ella fue la responsable de la muerte de su esposo. "Yo lo sé porque mi padre me lo dijo. Las viudas son las que entregaron los nombres de sus esposos al ejército".

Se vuelven a abrir las heridas de la guerra, en vez de cerrarlas. En lugar de ser parte de un proceso de reconstrucción del tejido social, objetivo de toda política de resarcimiento, se refuerzan las líneas de división ya existentes. El discurso contrainsurgente vuelve a la misma velocidad que el estigma contra las mujeres que recibieron resarcimiento.

Después de haber luchado toda su vida para proteger a su hijo producto de la violación contra los ataques de la comunidad, doña Carolina de San José Poaquil, tiene que enfrentar otra vez la presión de la misma que le exige que no le de resarcimiento a su hijo "de soldado". Mientras doña Dorotea del Valle del Polochic, siente que está volviendo a vivir la estigmatización de la que fue objeto durante la guerra. "Ella me preguntó por que recibí esa cantidad de dinero y creo que su nuera le dijo porque ella siempre está detrás de nosotras. Y dice que van a recibir dinero por sus culos. Con eso me duele mucho y siento que en mi corazón arde como chile y con todo lo que me dicen me duele mucho. Siento que cómo estoy viviendo lo pasado en la guerra" (AV7-20307).En vez de verse dignificadas y que la comunidad reconozca las atrocidades cometidas por el ejército contra ellas, tuvieron que enfrentar de nuevo el estigma de ser llamadas "putas" y volver a vivir esta dolorosa experiencia. Vecinas, familiares, catequistas que en su tiempo habían propagado la idea de que estas mujeres fueron violadas porque "les gustaban hacer cosas con los hombres", son los que hoy difunden que por lo mismo pudieron tener acceso a resarcimiento, sin que ninguna de las autoridades condene este tipo de ofensas.

Lo anterior ilustra cómo un resarcimiento económico desvinculado de toda voluntad real del Estado de dignificar a las mujeres y restaurar su prestigio social, viene a reforzar la polarización ya existente en comunidades divididas por la guerra y a reabrir las heridas dejadas por la misma. El resarcimiento pierde su sentido político de restitución satisfactoria. No se rompe el silencio impuesto socialmente alrededor de lo que les pasó ni la culpabilización social. Más bien, se les revictimiza exponiéndoles a más estigmatización. Además se las ubica de nuevo en una situación de vulnerabilidad frente a ataques de familiares y vecinos, como víctimas, en vez de crear nuevas condiciones para que sean reconocidas con todos sus derechos como sujetas y luchadoras que han aportado a la transformación de relaciones más democráticas en sus comunidades.

D.
¿Qué podría ser reparador para las mujeres?... El grito por la dignificación

Una política de resarcimiento articulada únicamente alrededor de la indemnización económica muy poco tiene que ver con que las mujeres se sientan reparadas, y puedan reconstruir su vida de la manera más completa posible.

Los intereses de esta política parecen estar más orientados a apaciguar la sed de cambios reales y profundos de una población pobre marginalizada y excluida, que a reconstruir el tejido social, desmantelando las estructuras de poder que llegaron a cometer crímenes contra la humanidad y a constituir nuevas bases para la construcción de una sociedad justa, humana y democrática. Sin embargo, la actitud de las sujetas de investigación demuestra que la dignidad no se compra. La recepción de una indemnización económica no ha sido considerada por ellas como el fin de su lucha. El anhelo de justicia sigue presente en sus demandas para que se puedan individualizar responsabilidades de las atrocidades cometidas por parte de vecinos, militares o miembros de la guerrilla. "Cuando el resarcimiento nos va dar ese dinero, eso nos va servir para seguir luchando. También resarcimiento va exigir justicia. Yo estoy de acuerdo con las dos cosas para que el gobierno se de cuenta de que nosotras estamos organizando para exigir justicia cuando nos violaron nuestros derechos" (AV18-50906) "Lo que quiero lograr es justicia, por eso estamos contando nuestra historia" (AV7-170506).

Así, hacer justicia es el primer anhelo que surge como demanda universal de reparación, pero a la vez el más difícil de conseguir, por la incapacidad del sistema de justicia guatemalteco de juzgar los crímenes del pasado y la influencia que todavía tienen los poderes militares sobre él, articulada con la falta de voluntad política del Estado y de la sociedad para enfrentar su pasado. Los riesgos para la vida que implica llevar a cabo procesos penales contra el ejército, hace casi imposible el sueño de cualquier ser humano de tener justicia. La justicia para las mujeres es el sueño de que se reconozca su dignidad. Detrás de la búsqueda de la sanción a los victimarios subyace la necesidad de que se valide su verdad, de que se reconozca públicamente que lo que les ha pasado es cierto, que les generó un daño inmenso y que no fueron culpables ni lo "quisieron".

Detrás del sueño imposible está la búsqueda de la afirmación pública de su dignidad y de que no fue su culpa. Eso es quizás el centro alrededor del que toda política de resarcimiento para mujeres víctimas de violencia sexual debería establecerse. Con este reconocimiento social, podrán empezar el camino de perdonarse a sí mismas y reconstruir una autoimagen positiva que fue rota por la violación sexual. Por lo tanto, cualquier política de resarcimiento tiene que empezar por responder a esta necesidad vital de las mujeres y restituirle socialmente su dignidad y prestigio.

En este sentido, sería profundamente reparador para ellas que exista un trabajo de memoria histórica en sus comunidades, a través del que se reconozcan los daños sufridos por las violaciones sexuales, se identifique a los responsables de estos daños y se pida perdón por haber rechazado y estigmatizado a las víctimas en vez de haberlas apoyado. Las autoridades comunitarias deberían definir actos de compensación que los victimarios tendrían la obligación de realizar a favor de las víctimas, poniendo así de manifiesto la responsabilidad de los victimarios frente a toda la comunidad.

De esta manera, se inicia un proceso de construcción de nuevas relaciones sociales donde los perpetradores de violaciones sexuales contra las mujeres pierden su poder y legitimidad, descalificando así este tipo de actos como crímenes. Asimismo, actos simbólicos comunitarios, ritos, ceremonias dirigidos a reconocer a las mujeres como víctimas y a rescatar las fuerzas que han tenido para luchar, sobrevivir y organizarse entre mujeres, en un ambiente hostil, podrían ser profundamente reparadores y servir de puente para reconstruir vínculos sociales basados sobre el respeto y el reconocimiento de los derechos de las mujeres. Estas medidas a nivel comunitario deberían estar acompañadas por campañas de educación y sensibilización a nivel nacional que contribuyan a crear una nueva cultura donde las mujeres sean reconocidas como humanas, que la violación sexual constituye un grave atentado a su dignidad y violación a sus derechos humanos, que la estigmatización social de la que fueron objeto representa una nueva violencia contra ellas y que el silencio guardado por la sociedad ha permitido proteger a los victimarios y fomentado la posibilidad de que se reproduzca este tipo de violencia.

Por otro lado, las mujeres mayas de la investigación se quieren curar del susto. Aparte de establecer programas dirigidos a la atención en salud para las sobrevivientes, el programa de resarcimiento debería impulsar acciones coordinadas con mujeres *ajq'ij*, comadronas y terapeutas para que las sobrevivientes se curen. Si el susto es la manifestación corporal y cultural del malestar y desequilibrio que generó en ellas la ruptura de la violación, curar del susto implica intervenir en varias dimensiones energéticas, corporales y sociales. La violación vino a romper el equilibrio que las mujeres tenían con el cosmos. Se rompieron los referentes que organizaban su visión y la relación que tenían con el mundo. Ya no tienen lugar en el mundo que construyeron anteriormente a la violación. Se sintieron ajenas a su propio cuerpo. Su espíritu salió del cuerpo. Se rompió la imagen que tenían de sí mismas, y se destruyeron las relaciones con su familia y sus vecinos. Curarse del susto implica un proceso integral: reapropiarse de su cuerpo, volver a llamar a su espíritu y construir nuevos referentes que les permitan encontrar un nuevo lugar en el mundo. Como lo planteaba una sobreviviente, curarse de susto por violación, no es tan fácil como curar una cosa superficial. Implica que se reintegre todas las dimensiones del ser.

> (Con la violación) se han robado algo que es de nosotras, que es parte de nosotras, o sea que ya no somos nosotras, viviendo todo esto. Por ejemplo yo soy violada, yo ya no soy Ligia, ya no soy Ligia estoy transformada verdad ¿pero cómo voy a volver yo nuevamente a ser Ligia?...Es importante encontrar cómo la persona se puede integrar nuevamente y cómo puede hacer su vida normalmente. (GF-110607).

Curarse del susto conlleva poder hablar de lo que pasó a una mujer *ajq'ij* o comadrona, para que la misma pueda llamarle el espíritu de vuelta y

empezar el proceso de reintegración. Para ello es necesario crear condiciones sociales y comunitarias para que puedan hablar de lo sucedido, sin temor a ser juzgadas, estigmatizadas o violentadas. Además de llamar el espíritu de vuelta, se requiere de todo un trabajo de elaboración del trauma a través de espacios donde poder resignificar la experiencia traumática, nombrarla con nuevos símbolos y nuevas palabras, desde lo que ellas sufrieron. En palabras de una comadrona que participó en el grupo focal de susto: "Es un secreto que lleva cargado por años. En ese mismo momento ella misma va a contar y por eso es importante oírla, que comenta y que llora, de que uno diga lo que quiera, se revuelca, lo que quiera, eso es parte de la terapia, ella misma se cura,... que expresa, eso es muy importante para ellas" (GF-110607).

Sólo de esta manera podrán desprenderse de la violación sexual, integrarla en su historia y constituirse en sujetas de su vida. Sólo así podrán encontrar un nuevo equilibrio y un nuevo lugar social, a partir del que se quieran asignar ellas y no del designado por la irrupción de la violación en su vida. Muchas de las que fueron violadas tuvieron hijos producto de la violación. De eso, no se habla. Sólo tres mujeres kaqchikeles sobre las 54 que participaron en esta investigación-acción han roto el silencio al respecto. La historia de doña Carolina demuestra que la lucha por sacar adelante a su hijo "de ladino", representó una manera para ella de enfrentar públicamente lo que le pasó. Al aceptar a su hijo, tejer una relación afectiva con él y trabajar para que pueda estudiar y graduarse de maestro, fue como una revancha sobre el destino. En este proceso, afirmaba públicamente que no tenía vergüenza de lo que le había pasado, y rompía con la culpa. Se dignificaba a la par que veía a su hijo crecer y sus posibilidades de desarrollo ampliarse.

Esta historia nos sugiere que el programa de resarcimiento debería también crear condiciones sociales para que se hable de estos hijos e hijas producto del atentado brutal contra el cuerpo de las mujeres, de qué significado ha tenido para la vida de las mujeres, de cómo lo han vivido, sin culpas, ni juicio moral, ni vergüenzas. Paralelamente, se necesitaría abrir espacios similares para estos hijos e hijas que fueron tratados como escoria, como vergüenza colectiva, como prueba viva de la humillación, y fueron rechazados a la par de su madre por la comunidad. Podría establecerse programas de becas específicamente para permitir a esta nueva generación desarrollarse y desprenderse de la historia de odio y atrocidades de la que nacieron.

Finalmente, el objetivo de un programa de resarcimiento radica en crear condiciones que garanticen que las atrocidades cometidas nunca vuelvan a suceder. Como lo plantea la Declaración de Nairobi adoptada en marzo de 2007 por organizaciones feministas, de mujeres y de derechos humanos: Las reparaciones deben ir más allá de las razones y consecuencias inmediatas de los crímenes y las violaciones; deben apuntar a la transformación de las desigualdades políticas y estructurales que influyen negativamente en la vida de las mujeres y las niñas.

La saña y la crueldad con la que se asesina a las mujeres en Guatemala hoy, demuestra que las causas estructurales que han permitido que se dieran estas atrocidades siguen existiendo.

Por lo tanto, las medidas del Plan Nacional de Resarcimiento dirigidas a la no-repetición de la violencia sexual deben tocar y transformar este substrato social, sobre el que descansa la posibilidad de cometer tales atrocidades contra las mujeres:

- las relaciones de poder que se expresan en la expropiación del cuerpo de las mujeres, y se manifiestan en el derecho de posesión que los hombres sienten sobre las mujeres, y que justifica socialmente el acoso, el abuso, la violación sexual y los asesinatos contra mujeres.
- el racismo que construye a las mujeres mayas como sirvientas, al servicio, incluyendo sexual, de cualquier hombre que por su condición de etnia, clase y género tiene poder sobre ellas.
- las ideologías sexistas y racistas que construyen a las mujeres y en particular a las mujeres mayas, como propiedades sexuales de los hombres, como seres inferiores, como cosas menospreciables y desechables.

En otras palabras,

> Para que las reparaciones tengan el efecto de generar equilibrio y justicia en una sociedad que ha atravesado o atraviesa un conflicto desarticulante, y para restaurar y servir a los derechos y necesidades de las mujeres, éstas deben poder transformar la forma como estas sociedades se relacionan con las mujeres, con la sexualidad, con la diferencia. Es decir, transformar la relación de la sociedad con las víctimas de los conflictos en tanto personas individuales y parte del colectivo social. (Gaby Oré Aguilar, 2006: 100)

Bibliografía

Adams, Richard, Santiago Bastos, *Las Relaciones Étnicas en Guatemala 1,944-2000*, Cirma, Colección ¿Por qué estamos como estamos?, Antigua Guatemala 2000.

Agger, Inger y Sooren Jensen, *Trauma y cura en situaciones de terrorismo de Estado. Derechos Humanos y saludo mental en Chile bajo la dictadura militar.* Andros Ltda. Chile, 1993.

Aguilar, A.L, Dole, B.E., Herrera, M., Montenegro, S., Camacho y Flores, L., *Movimiento de mujeres en Centroamérica*, Programa Regional "La Corriente", Costa Rica julio 1997.

Aguilar, Yolanda, "La Violencia Sexual durante el conflicto armado interno y la necesidad de recordar para construir memoria colectiva desde las mujeres", Ponencia, España, enero 2006.

Aguilar Yolanda, Amandine Fulchiron, "El carácter sexual de la cultura de violencia contra las mujeres", en *Las violencias en Guatemala*. Algunas perspectivas, FLACSO/UNESCO, Guatemala 2005.

Akhavan, Payam, *Memorandum on Crimes against Humanity and Genocide.*

Alonzo-Fernández, F., *Psicología del terrorismo*, Barcelona, Salvat editores, 1986.

Amnistía Internacional, *Vidas Rotas, crímenes contra mujeres en situaciones de Conflicto*, 2004.

Amnistía Internacional, *Guatemala: Ni protección ni justicia, homicidios de mujeres en Guatemala*, junio 2005.

Amnistía Internacional, *Colombia. Cuerpos marcados, crímenes silenciados. Violencia sexual contra las mujeres en el marco del conflicto armado*, octubre 2004.

Amorós Celia, "Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales", en V. Maguieira, C. Sánchez (comp.), *Violencia y sociedad patriarcal*, Editorial Pablo Iglesias, Madrid, mayo 1990.

Amuchástegui Ana, *Virginidad e iniciación sexual: Experiencias y significados*, EDAMEX, México, 2001.

Arango L. G., León M., Viveros M. (comp.), *Género e identidad, Ensayos sobre lo femenino y lo masculino,* Tercer mundo editores, Bogotá, 1995.

Aresti, Lore, *La violencia impune: una mirada sobre la violencia sexual contra la mujer*, Fondo Cultural Albergues, México, 2003.

Auge, Marc, *Los no lugares. Una antropología de la sobre modernidad,* Barcelona, Gedisa, 1995.

AVANCSO, *¿Dónde está el futuro?, Procesos de reintegración en comunidades de retornados*, Cuadernos de Investigación No.8, Guatemala, julio 1992.

AVANCSO, Matilde González, *Se cambió el tiempo: Conflicto y poder en territorio k'iche'*, Cuaderno de investigación Nº 17, Guatemala, enero 2002.

Bartra, Eli (comp.), *Debates en torno a una metodología feminista*, Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Autónoma Nacional de México, México DF., 2002.

Basaglia, Franca, *Mujer, Locura y Sociedad*, Siglo XXI, México, 1983.
_____, *La mujer, una voz*. Universidad Autónoma de Puebla, México, 1986.

Bastos, Santiago, Manuela Camus, *Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*, FLACSO y Cholsamaj, Guatemala 2003.

Beauvoir, Simone, *El segundo sexo.* Buenos Aires, Siglo Veinte, 1987.

Becker y cols., "Tortura y daño familiar", en Ugalde y Zwi, *Violencia Política y Salud en América Latina.* Editorial Nueva Imagen, México 1994.

Benyakar, Moty, *Lo disruptivo. Amenazas individuales y colectivas: el psiquismo ante la guerra. Terrorismo y catástrofes sociales*, Biblos, Buenos Aires 2003.

Beristain, Carlos Martín, Seminario Internacional: "Justicia y Reparación para Mujeres Víctimas de Violencia Sexual en contextos de Conflicto Armado Interno". "Tendiendo puentes: la dimensión de la justicia en la cosmovisión de las víctimas ¿Cómo evitar que la judicialización se convierta en una nueva forma de violación de los derechos humanos?", Lima, Perú, 9 de Agosto del 2006.

Beristain, Carlos Martín, "Violencia y afirmación de las mujeres; reflexiones desde una perspectiva psicosocial", Inédito.

Blanck-Cereijido, F. et. Al, *Sexualidad y derechos ciudadanos,* Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, Perú, 2001.

Brownmiller, Suzan, *Against our will: Men, women and rape,* Simon & Schuster, New York, 1975.

Burín Mabel y cols., *Estudios sobre la subjetividad femenina. Mujeres y salud mental*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires 1987.

Burín Mabel, Esther Moncarz, Susana Velásquez, *El malestar de las mujeres. La tranquilidad recetada*, Paidós, Argentina, 1990.

Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Nueva York 1990.

Cabarrús, Carlos, *La cosmovisión k'ekchi' en proceso de cambio*, UCA Editores, San Salvador, 1979.

Cabrera Pérez-Armiñan, María Luisa, *Violencia e Impunidad en comunidades mayas de Guatemala, La masacre de Xamán desde una perspectiva psicosocial*. ECAP y F&G editores, Guatemala, mayo 2006.

CALDH, *Asesinatos de mujeres: expresión del feminicidio en Guatemala*, Guatemala, octubre 2005.

Campillo, Fabiola, "Género y Desarrollo, Las mujeres del campo y la producción agrícola", en *Género en el desarrollo: Un proceso en construcción*, RURALTER, España 1994.

Camus, Manuela, *Comunidades en Movimiento. La migración internacional en el norte de Huehuetenango,* Instituto Centroamericano de Desarrollo y Estudios Sociales, INCEDES, Centro de Documentación de la Frontera Occidental de Guatemala, CEDFOG, Antigua Guatemala, Guatemala, Junajpu, 2007.

Camus, Manuela, *Mujeres mayas: sus distintas expresiones,* Separatum, Berlín 2000/2001.

Caputi, Jane, "The Sexual Politics of Murder", *Gender & Society*, vol. 3, n°4, Estados Unidos diciembre de 1989.

Carafa 1994, (parte I) será en Ruralter?

Carcedo, Ana, Montserrat Sagot, *Femicidio en Costa rica: cuando la violencia contra las mujeres mata*, Isis Internacional, Universidad de Costa Rica 2000.

Cardona López, Marta, "Género, Mujer y Feminidad en los yukunas de la Amazonía colombiana", en Patricia Tovar Rojas (Ed.), *Familia, Género y Antropología, Desafíos y Transformaciones*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2003.

Castañeda, Martha Patricia, *Mujeres, cuerpo y maternidad en Nauzontla*, Tesis doctoral, Inédita, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla 1993.

Casaús Arzú, Marta Elena, *Genocidio, ¿la máxima expresión de racismo en Guatemala?* F&G editores, Guatemala 2008.

Castaldo, Miriam, *Susto o espanto: en torno a la complejidad del fenómeno.*

Castilla del Pino, Carlos, *Un estudio sobre la depresión, Fundamentos de la Antropología Dialéctica,* Ediciones Peninsulares, Barcelona, 1969.

Castilla del Pino, Carlos, *La Culpa,* Alianza Editorial, Madrid, 1973.

Cherif Bassiouni y McCormick, *Sexual Violence. An Invisible Weapon of War in the Former Yugoslavia.*

Chirix, Emma, *Alas y Raíces. Afectividad de las mujeres mayas*, Nawal Wuj, Guatemala, 2003.

_____, *Una Aproximación Sociológica a la sexualidad Kaqchikel* de Hoy, Tesis, Inédita, FLACSO, Guatemala, 2006.

Chirix, Ofelia, Tesis inédita, FLACSO, Guatemala.

CIIDH, GAM, *Quitar el agua al pez. Análisis de terror en tres comunidades rurales de Guatemala, (1981-1984)*, GAM, Guatemala, 1997.

CIIDH, *Justicia e inclusión social: los desafíos de la democracia en Guatemala*, 29 de diciembre de 2003, OEA/Ser. L/V/II.118, Doc. 5 Rev.1.

CIRMA (Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica), *Formas propias de poder local de los mayas kaqchikeles. El caso de los municipios de San Martín Jilotepeque y Patzún*, Chimaltenango, Guatemala, 1997.

CLADEM, "Situación de las mujeres bajo contextos de violencia política, conflicto armado, post conflicto y en zonas militarizadas: proceso regional de respuestas sociales", en *Cuestión de vida*, Perú, julio de 2000.

Cockburn, Cynthia, "The Continuum of Violence: A Gender Perspective on War and Peace", en Giles, W. & Hyndman, J. (Eds.), *Sites of violence Gender and conflict zones,* University of California Press, Berkley and Londres 2004.

Comisión del Esclarecimiento histórico CEH, *Memoria del Silencio. Las violaciones de los derechos humanos y los hechos de violencia,* Guatemala, 2005.

CONAVIGUA, *Propuesta de mujeres y jóvenes indígenas, viudas y huérfanos de la guerra para la reparación histórica de los pueblos indígenas.*

Coomaraswamy, Radhika, "A question of Honour: Women, Ethnicity and Armed Conflict", en *Feminists under Fire: exchanges across war zones*, Wenona Giles, Malathi de Alawis, Edith Klein, Neluka Silva (co-editors), Canada, 2003.

_____, Informe de la Relatora Especial de NNUU sobre, "Violencia contra la mujer", 1998. Doc. ONU, E/CN.4/1998/54.

_____, Relatora Especial sobre la violencia contra la mujeres *Integración de los derechos humanos de la mujer y la perspectiva de género: la violencia contra la mujer*; Informe con inclusión de sus causas y consecuencias, presentado de conformidad con la resolución 2000/45 de la Comisión de Derechos Humanos, E/CN.4/2001/73.

Congreso de la unión, Cámara de Diputados, Comisión Especial para conocer y dar seguimiento a las investigaciones relacionadas con los Feminicidios, *Violencia feminicida en diez entidades de la república mexicana*, México, abril de 2006.

Consorcio Actoras de Cambio & ICCPG, *Rompiendo el silencio: justicia para las mujeres víctimas de violencia sexual durante el conflicto armado en Guatemala*, F&G Editores, Guatemala, noviembre de 2006.

ECAP, UNAMG, "Recomendaciones para elaborar medidas integrales de resarcimiento para mujeres víctimas de violencia sexual durante el conflicto armado interno en Guatemala, septiembre 2006.

Correa, S. & Petchesky, R., "Los derechos reproductivos y sexuales: una perspectiva feminista". En: *Elementos para un análisis ético de la reproducción,* UAM, México, 2001.

Cúmes, Aura Estela y Monzón Ana Silvia, *La encrucijada de las identidades, mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo.* Inservida World Alliance, Guatemala Centro América, 2006.

Dávila A., "Perspectivas metodológicas cualitativas y cuantitativas en las Ciencias sociales: Debate teórico e implicaciones prácticas", en Delgado, M., y Gutiérrez, J., *Métodos y técnicas cualitativos de investigación en Ciencias Sociales*, Editorial Síntesis psicología, Madrid, 1994.

Del Valle, Teresa, "Procesos de la memoria: cronotopos genéricos", *ÁREAS*, Revista de Ciencias Sociales, N°19 p.211-225, Murcia España 1999.
_____, "La memoria del cuerpo", *ARENAL*, Revista de historia de las mujeres, Vol.4, Nº 1, enero-junio, España 1997.

De Laurentis, T., "La violencia de la retórica. Consideraciones sobre representación y género" en *Revista Travesías 2*, "Violencia Sexual, Cuerpos y Palabras en Lucha", Buenos Aires, 1994.

Diez, Andrea, "Eso no se escucha", Ponencia presentada en el espacio de "Hablemos de violencia sexual", Guatemala, septiembre 2005.
_____, *Eso no se escucha: Inclusión de los hechos de violencia sexual en las causas por violaciones a derechos humanos en Guatemala*, ICCPG, Guatemala, noviembre 2006.

Diez, Andrea, Kenia Herrera, *Violencia contra las mujeres: tratamiento por parte de la justicia penal en Guatemala*, INECIP, Guatemala, 2005.

Documentos de trabajo de Consorcio Actoras de Cambio Informes semestrales a IDRC durante el periodo del 15 de mayo del 2005 al 15 de noviembre de 2007. ECAP, Informe psicosocial 2002. Liduvina Méndez, *Metodologías de abordaje del acompañamiento psicosocial y del proceso de formación-sanación* elaboradas del 2006 al 2008.

Eisenbruch, M. (1984) "Cross-cultural aspects of bereavement II: Ethnic and cultural variations in the development practices" Cultura, medicine and Psychiatry, 8:315-347 en Perez Sales, P. *Trauma y resistencia,* Ed. Escosura Producciones, Madrid 2004.

Eisler, Riane, *El placer sagrado*, Editorial Pax. México, 2000.

Facio, Alda, *Cuando el género suena cambios trae*, ILANUD, Costa Rica, 1999.

FAFG, Revista, Año II, No.3 Julio-Diciembre 2001.

Feijoo Sánchez, Bernardo José, *Reflexiones sobre los delitos de genocidio.*

Firestone, Shulamith, *La dialéctica del sexo,* Kairos, Barcelona, 1976.

Foucault, M., *Vigilar y castigar, el nacimiento de la prisión*, Siglo XXI editores, México, 1980.
_____, *La historia de la sexualidad,* tres tomos, Siglo XXI, México 1977, 1986,1997.

Fríes, Lorena, "Los derechos humanos de las mujeres: aportes y desafíos", en Gioconda Herrera (coord.), *Las fisuras del patriarcado. Reflexiones sobre feminismo y derecho*, FLACSO, Ecuador, 2000.

Freud, Sigmund, *Duelo y melancolía*, Amorrortu Editores, Buenos Aires 1976.

Freud, Sigmund, *Tótem y Tabú***,** Alianza editorial mexicana, México, 1986.

Freyermuth Enciso, Graciela, *Las mujeres de humo: Morir en Chenalhó*, CIESAS, Instituto Nacional de la Mujer, comité por una maternidad voluntaria y sin riesgos en Chiapas, 2003, México.

Fulchiron, Amandine, *El movimiento de mujeres ante la violencia sexual cometida durante el conflicto armado, ¿Por qué tanto silencio?*, Inédito, Fundación Guatemala / UNAM, 2004.
_____, "La denuncia de la violencia sexual cometida durante la guerra en Guatemala: ¿un camino hacia la negociación de un nuevo contrato sexual?", Ponencia, LASA, Consorcio Actoras de cambio, 2006.

Fundación para la Democracia Manuel Colom Argueta FDMCA, Grupo de Mujeres Mayas Kaqla. *Algunos Colores del Arcoiris, Realidad de las mujeres mayas.* Guatemala noviembre 2000.

Gaviola, Edda, Eliana Largo, Sandra Palestra, *Una historia necesaria, Mujeres en Chile: 1973-1990,* Chile, junio de 1994.

Gabriel Xiquín, Calixta, "La función Social de las Guías y los Guías Espirituales Maya-Kaqchikel en el Contexto Socio-Cultural del municipio de San José Poaquil, departamento de Chimaltenango", Editorial Universidad Rafael Landivar, Guatemala, Tesis 2000.

García, Glenda, Las guerrillas y los mayas. "Una aproximación a las formas de interacción sociopolítica entre las insurgencias y los kaqchikeles de San Martín Jilotepeque (1976-1985)", Tesis 2004.

Gleijeses, Piero, *La esperanza destrozada. La revolución guatemalteca y los Estados Unidos, 1944-1954.* Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2004.

Gibertu, Eva, *La mujer y la violencia invisible.* Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1989.

Giddens, Anthony, *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas.* Ed. Cátedra, Madrid, 2004.

Goldstein, Joshua S., *War and Gender: How Gender Shapes the War System and Vice versa.* University Press Cambridge, 2001.

Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, *La palabra y el sentir de las mujeres mayas,* Kaqla, Guatemala, julio 2004.

Gutiérrez, M., "El significado de la muerte en comunidades afectadas por la violencia política. El caso de San Martín Jilotepeque, Chimaltenango, Guatemala (1979-1983)" Tesis, 1999.

Harris, Olivia, *The power of signs: Gender, Culture, and Wild in the Bolivian Andes*, en Strathern Eds. "Nature, Culture, and Gender", Cambridge University Press, Estados Unidos 1980.
_____, "Complementariedad y Conflicto: una visión andina del hombre y la mujer", *Allpanchis*, Nº 25, año XV, Vol. XXI, Cuzco.
_____, Young, Kate, *Antropología y feminismo*, Anagrama, Barcelona, 1979.

Hercovich, Ignes, *El enigma sexual de la violación,* Editorial Biblos, Biblioteca de mujeres, Buenos Aires 1997.

Héritier, Francoise, "La sangre de los guerreros y la sangre de las mujeres" en *Alteridades*, N°2, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

Hernández Castillo, Rosalía Aída, *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal,* CIESAS, México 1998.

ILAS, *Trauma psicosocial y adolescentes latinoamericanos: Formas de acción Grupal,* LOM. Ltda. Chile, 1985.

Instituto Interamericano de Derechos Humanos, *Protección internacional de los derechos humanos de las mujeres*. IIDH. San José Costa Rica 1997.

Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria,* Siglo Veintiuno Argentina editores, Buenos Aires, 1998.

Jayawardena Kumasi, Malathi de Alwis, *Embodied Violence: Communalising Women's Sexuality in South Asia,* Zed Books, London, 1996.

Kellogg, Suzan, *Weaving the Past, a History of Latin America's Indigenous Women from the Prehispanic Period to the Present*, Oxford University Press, London 2005.

Kobrak, Paul, *Huehuetenango, historia de una guerra,* Cedfog, Huehuetenango 2003.

Kordon, D., Edelman, L., Lagos, D., Kersner, D., *La Impunidad. Una perspectiva psicosocial y clínica.* Editorial Sudamericana, Argentina, 1995.

Krass, Caroline, "Bringing the perpetrators of rape in the Balkans to justice: Time for an International Criminal Court". En: *Denver Journal of International Law and Policy*. Spring, Vol. 22, USA 1994.

Lagarde, Marcela, *Género y feminismo, Desarrollo humano y democracia*, Ediciones Horas y horas, Madrid, España, 1997.
_____, *Género y feminismo, Desarrollo humano y democracia*, Ediciones Horas y horas, Madrid, España, 1997.
_____, *Género y feminismo: Desarrollo humano y democracia*, México, 1996.
_____, *Claves feministas para la autoestima de las mujeres*, editorial Horas y horas, Madrid, 2000.
_____, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas,* Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997 (1990).
_____, "Fin al Feminicidio: por la vida y la libertad de las mujeres". Discurso pronunciado en Ciudad Juárez, Chihuahua, México 14 de febrero de 2004.

Larrauri, E., "Control formal y el derecho penal de las mujeres". En: *Mujeres, derecho penal y criminología,* Siglo XXI editores, Madrid, 1994.

Le Bot, Yvon, *La Guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, Fondo de Cultura Económica, primera reimpresión, México 1997.

Lemkin, Raphael, Axis *Rule in Occupied Europe.*

Lemkin, Raphael, "Genocide a New International Crime Punishment and Prevention.

Lerner, D., 1965 en Moscovicci, "Psicología Social II, Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales. Cognición y desarrollo humano", Paidós México 1999.

Levinton, N., "Normas e ideales del Formato de Género", en Hernando A. (ed.): *La construcción de las subjetividad femenina,* Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid España, 2000.

Levi-Strauss, Claude, *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós-Artemisa, México, 1985 (1949).

Lewis, H., *Trauma and Recovery*, Gasic Books, Nueva York, 1997.

Ley General de Acceso a las Mujeres a una vida libre de violencia y tipificación del feminicidio como delito de lesa humanidad, Iniciativas aprobadas por la Honorable Cámara de Diputados, México, mayo de 2006.

Lira, E., Weinstein, E. (2000), *La Tortura. Conceptualización psicológica y proceso terapéutico en Martín-Baró, Psicología social de la guerra*. Uca Editores, El Salvador 1992.

López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología, Las concepciones de los antiguos nahuas,* Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México 2004.

López, Angélica. "Las Mujeres chuj y mam durante y después del Conflicto Armado. En la zona de Huehuetenango". Informe IDRC, 20 de noviembre 2006.

MacKinnon, Catherine, *Hacia una teoría feminista del Estado*. Colección feminismos, Ediciones Cátedra, Madrid, 1989.
_____, Rape, Genocide and Women's Human Rights", in Alexandra Stiglmayer, *Mass Rape: the war against women in Bosnia Herzegovina*, 1995.

Malinowski, B. *La vida sexual de los salvajes*. Ediciones Morata, España, 1974.

Martín-Baró, I. y colaboradores, *Psicología social de la guerra*, UCA Editores, El Salvador, 1990.

Marrades, Julián, "La vida robada. Sobre la dialéctica de dolor y poder en la tortura, 2005. Página Web: www.revistasculturales.com/articulos/24/pasajes/368/5/la-vida-robada-sobre-la-dialectica-de-dolor-y-poder-en-la-tortura-html.

Massolo, Alejandra, *Por amor y coraje. Mujeres en movimiento urbanos de la ciudad de México.* El Colegio de México, México, 1992.

Maturana, Humberto, "Reflexiones sobre terapia y mis conversaciones con Ximena Dávila sobre la liberación del dolor cultural", Instituto de Formación Matriztica, Chile 2004.

Mead, Margaret, *Sexo y temperamento*, Paidós, Buenos Aires, 1947.
_____, *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, Laia Barcelona, 1979 (1935).

Médicos Descalzos, *susto*

Medilla y Carrillo, "Los lenguajes de la impunidad". Informe de investigación "delitos sexuales y administración de justicia". CEPAM, Quito, 2007.

Medillo, Aldo, Elbio Suárez Ojeda, Daniel Rodríguez, *Resiliencia y subjetividad. Los ciclos de la vida*, Paidós, Buenos Aires, 2004.

Milián Bayron, *La conflictividad agraria en las tierras bajas del norte de Guatemala: Petén y la Franja Transversal del Norte*, FLACSO/MINUGUA/CONTIERRA, Guatemala, 2002.

Millet, Kate, *La política sexual,* Aguilar, México, 1969.

MINUGUA, *Informe de cierre*, Oficina Regional de Zacapa, 10 de septiembre de 2004.

Mizrahi, Liliana, *Las mujeres y la culpa*. Editorial Emecé, Argentina.

Monárrez Fragoso, Julia, "Feminicidio sexual serial en Ciudad Juárez: 1993-2001", en *Debate Feminista*, año 13, vol. 25, México, abril 2002.

Morales, Hilda, "Impunidad y violencia contra las mujeres en Guatemala, conflicto y post conflicto", inédito, 2006.

Morán, Ana Lucía, *Cifras de impunidad del crimen policial contra mujeres*, Guatemala, ICCPG, 2005.

Moreno H., "Relaciones sexuales", en *Sexualidad y derechos ciudadanos*. Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, Perú, 2001.

Nash, Mary, 1988.

Noguerol, V. *Agresiones Sexuales,* Editorial Síntesis, España, 2005

Nordstrom, Carolyn y Robben Atonius, C.G.M Fieldwork Under FIRE Contemporary Studies of violencia and Survival. University of California Press, Berkeley, Los Ángeles, 1995.

OEA, *Informe sobre la situación de los derechos humanos en Haití*, OEA/Ser. L/V/II.88. Doc. 10 rev. 9 de febrero de 1995.

Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG), *Guatemala Nunca Más, Impactos de la violencia*, Guatemala, 1998.

Oré Aguilar, Gaby, "El Derecho a la reparación y género en los conflictos armados", en el libro *El Derecho a la Memoria,* Ed. Felipe Gómez Isa. Instituto de Derechos Humanos, Universidad de Deusto y Departamento de Derechos Humanos, Empleo e Inserción Social de la Diputación de Guipúzcoa, Bilbao, enero de 2006.

Paredes, Carlos, *Te llevaste mis palabras. Efectos psicosociales de la violencia política en comunidades del pueblo q'eqchi'*, F&G Editores, Guatemala, 2006.

Parra Novo, José, *Persona y Comunidad q'eqchi',* Textos AK'KUTAN, Cobán AV. 2004.

Pateman, Carole, *El contrato sexual*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1995.

Payeras, Mario, *Los fusiles de octubre*. 1ª edición, Juan Pablo Editor. México DF. 1991.

Paz Cárcamo, Guillermo, *Guatemala, Reforma Agraria.* FLACSO-Guatemala, Guatemala, 1997.

Paz y Paz, Claudia, "La Protección penal de los pueblos. Especial consideración del delito de genocidio". Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, Facultad de Derecho. Departamento de Derecho Público Penal, España, 2005.

Paz, Olga Alicia, *La Tortura. Efectos y afrontamiento*. Colección Psicosocial, ECAP, Guatemala, 2004.

Paz, Olga Alicia, Ponencia presentada en el I Congreso Mundial De Trabajo Psicosocial en Procesos de Exhumaciones, "Desaparición Forzada, Justicia y Verdad", 2007.

Pérez-Sales, P., *Psicología y Psiquiatría Transcultural. Bases prácticas para la acción.* Desclee de Brouwer, España 2004.

Pérez-Sales, P., Basic Herzfeld, R. Durán Pérez, *Muerte y desaparición forzada en la Araucanía: una aproximación étnica.* Universidad Católica de Temuco. LOM Santiago de Chile, 1998.

Pérez-Sales, Fernández-Lira, Rodríguez Vega, Dieguez Porres, *Culpa, elementos para una psicoterapia estructurada. Intervenciones sobre duelo. Programa de Autoformación, Psicoterapia de Respuestas Traumáticas.* Escosora Producciones, Madrid, 2005.

Pisano, Margarita, *Un cierto desparpajo*, Ediciones número crítico, Chile, noviembre 1996.
_____, *El triunfo de la masculinidad*, Chile, 2004.

Procuraduría de los Derechos Humanos, *Muertes violentas de mujeres durante el 2003*, Guatemala, 2004.

Pop, Amanda, "Racismo y machismo: deshilando la opresión", en Morna Macleod y Luisa Cabrera (comp.*), Identidad: Rostros sin máscara*, Oxfam, Guatemala, 2000.

Pujadas Muñoz, J-J., *El método biográfico, el uso de las historias de vida en ciencias sociales*, Centro de investigaciones sociológicas, Madrid, 2002.

Quib Cú, Martha Fidelia, "Diagnóstico de la realidad de las mujeres q'eqchi'es en relación a su participación en la economía familiar, la valoración de su trabajo productivo y su acceso al crédito" Programa Sa'komonil, Veterinarios sin Fronteras, Francia, Chiséc, octubre 2003.

Radford, Jill, & Diana Russel, *Femicide: the Politics of Woman Killings*, Twayne Publishers, New York, 1992.

REMHI, *Habla nuestro corazón,* Alta Verapaz Cobán.

Rehn Elisabeth y Ellen Jonson Sirleaf, *Women, War Peace: The Independent Experts' Assessment on the Impact of Armed Conflict on Women and Women's role in Peace building*, UNIFEM, 2002.

Riquelme U., Horacio, *Era de nieblas. Derechos Humanos, terrorismo de Estado y salud psicosocial en América Latina.* Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1990.

Rojas Baeza, Paz, "Alteraciones en la salud mental por ausencia de verdad y justicia". (Inédito) CODEPU, Chile, Croacia 20-24, junio 2001. Inédito.

Rojas Baeza, Paz, "La importancia de la verdad y la justicia para la salud mental" Algunos alcances sobre el estudio de las Comisiones de Verdad en Argentina, Chile, El Salvador, Guatemala y Sudáfrica". Neuropsiquiatría Corporación de Promoción y Defensa de los Derechos del Pueblo. Ponencia, Guatemala inédita, CODEPU 24 de julio del 2002,

Rozitchner, León, *Efectos psicosociales de la represión*. Presentación a la Conferencia. Organizada por CEPAUR acerca de las consecuencias psicosociales de la represión política en el Cono Sur.

Rubel, Arthur J., Carl W. O'Nell, Rolando Collado Ardón, *Susto, una enfermedad popular,* FCE, México, 1984.

Sandoval, Leopoldo, "El problema agrario guatemalteco", en *500 años de lucha por la tierra,* Volumen 2, FLACSO, Guatemala, 1992.

Sanz, Fina, *La Fotobiografía. Imágenes e historias del pasado para vivir con plenitud el presente*. Ed. Kairos, Barcelona, 2007.

Sáenz de Tejada, Ricardo, *¿Víctimas o vencedores? Una aproximación al movimiento de las expac*. FLACSO, Guatemala, 2004.

Seifert, Ruth, "War and Rape: A Preliminary Analysis" in Alexandra Stiglmayer, *Mass Rape: the war against women in Bosnia Herzegovina*, Lincoln NE, University of Nebraska Press, 1995.

_____, "Rape: The Female Body as a Symbol and a Sign, Gender-Specific Violence and the Cultural Construction of War", in Ilkka Taipale et al. (eds.) *¿War or Heath? A Reader*, New York, Zed Books, 2002.

Schirmer, Jennifer, *Intimidades del proyecto político de los militares*. Segunda edición FLACSO, Guatemala, 2001.

Siebers, Hans, *Tradición, modernidad e identidad en los q'eqchi'es*. Textos AK'KUTAN, Cobán AV. 2001.

Sistema de Naciones Unidas, Convenios de Ginebra, 1949. Declaración sobre "La Eliminación de la Violencia Contra la Mujer", aprobada en Viena en 1993, Documento A/CONF.157/23. Relator especial de Naciones Unidas sobre Tortura, Peter Kooijmans, Informe, 1992, (E/CN.4/1992/SR.21, Párr. 35).

Sistema penal internacional, Estatutos de la Corte Penal Internacional Jurisprudencia internacional Sentencia del Caso Foca, Caso IT 96-23, del Tribunal Penal para la ex Yugoslavia Sentencia del Caso Celebici, Caso IT 96-21, del Tribunal Penal para la ex Yugoslavia Sentencia del Caso Akayesu, CASO ICTR 96-4-1, del Tribunal Penal para Ruanda.

Sistema interamericano, CIDH, Caso 12.051, María da Penha Fernandes Maia, Brasil, abril de 2001.

Smith, Carol, "Race-Class-Gender Ideology in Guatemala: Modern and Anti-Modern Forms", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 37, N°4, October, 1995.

Suazo, Fernando, *Cultura maya ante la muerte.* ECAP, Guatemala 2002.

Taracena Arriola, Arturo. *Etnicidad, estado y nación en Guatemala*, Volumen I y II, CIRMA, Guatemala, 2002 y 2003.

Terrasson, Briggitte, "Las violaciones de guerra y las mujeres en Francia durante el primer conflicto mundial: 1914-1918". En: *Las mujeres y las guerras. El papel de las mujeres en las guerras de la Edad Antigua a la Contemporánea*. Mary Nash y Susana Tavera (eds.), Icaria Antrazyt, Barcelona, 2003.

Torresi, María Isabel, "El trabajo en salud mental con mujeres víctimas de tortura sexual", en *La tortura y otras violaciones de los derechos humanos,* ECAP, Guatemala, abril del 2000.

Tovar Rojas, Patricia, (ed.), *Familia, género y antropología, Desafíos y transformaciones*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2003.

Vachss, Alice, *Sex Crimes*, Owl Books, New York, 1993.

Valcárcel, Amelia, *La política de las mujeres*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1997.

Valentich, M., "Rape Revisited: Sexual Violence against Women in the Former Yugoslavia", *The Canadian Journal of Human Sexuality,* Vol. 3 (1), Canada spring 1994.

Vanistendael, Stefan y Jacques Lecomte, "Resiliencia y sentido de vida", en Aldo Melillo, Elbio Néstor Suárez Ojeda, Daniel Rodríguez (comp.), *Resiliencia y subjetividad, Los ciclos de la vida*, Paidós, Buenos Aires, 2004.

Velásquez, Susana, *Violencias cotidianas, violencia de género. Escuchar, comprender, ayudar*, Paidós, Buenos Aires, 2004.

Viñar, M., *Fracturas de memoria, crónicas para una memoria por venir*. Ediciones Trilce, Montevideo, 1993.

Wilson, Richard, *Ametralladoras y espíritus de la montaña: los efectos culturales de la represión estatal entre los q'eqchi'es de Guatemala.* Textos Ak'kutan, 1995.
_____, *Resurgimiento maya en Guatemala: Experiencias q'eqchi'es*, CIRMA-PMS, 1999.

Zepeda Rocha, "Exposición Congreso Latinoamericano de la SIP, Inédito, 2007.

Zur, Judith, *Violent memories: Quiché War Widows in northwest highland*. University of London, England 1993.

DOCUMENTOS

Documentos de trabajo del Consorcio Actoras de Cambio

Álvarez, Sara, Informe de diagnóstico, 2006. Informe de trabajo 2006-2007. Informes semestrales a IDRC durante el periodo del 15 de mayo del 2005 al 15 de noviembre de 2007.

ECAP, Informe psicosocial 2002.

López, Angélica, "Las Mujeres Chuj y Mam durante y después del conflicto armado en la zona de Huehuetenango", Informe IDRC, 20 de noviembre del 2006.

Méndez, Liduvina, "Justicia para las mujeres Actoras" 2007.

Metodologías de abordaje del acompañamiento psicosocial y del proceso de formación-sanación elaboradas del 2006 al 2008.

Documentos producidos por el Estado de Guatemala

Programa Nacional de Resarcimiento, mayo de 2003.

Procuraduría de los Derechos Humanos, "Muertes violentas de mujeres durante el 2003", Guatemala 2004.

Procuraduría de Derechos Humanos, Informe: "Aspectos sustantivos de la política de reparaciones ejecutada por el Programa Nacional de Resarcimiento –PNR-, Guatemala 18 de octubre de 2006.

Documentos producidos por el Sistema de Naciones Unidas

Banco Mundial, *La pobreza en Guatemala.* Washington, 2003.

Convenio de Ginebra, 1949.

"Declaración sobre la Eliminación de la Violencia Contra la Mujer", aprobada en Viena en 1993, documento A/CONF.157/23.

ONU, "Gestación de los principios y directrices básicos del derecho a la restitución en las Naciones Unidas". Informes Van Boven, Joinet y Bassiouni, 1993, 1997,2000.

PNUD, "Diversidad Étnico Cultural: La Ciudadanía en un estado Plural, Informe de Desarrollo Humano, Guatemala, 2005.

Relator especial de Naciones Unidas sobre Tortura, Peter Kooijmans, Informe (E/CN.4/1992/SR.21, Párr. 35) 1992.

Radika Coomaraswamy, Informe de la Relatora Especial de NNUU sobre *Violencia contra la Mujer*, (Doc. ONU. E/CN.4/1998/54) 1998.

Relatora Especial sobre la violencia contra las mujeres: "Integración de los derechos humanos de la mujer y la perspectiva de género: la violencia contra la mujer", Informe de la Sra. Radika Coomaraswamy, con inclusión de sus causas y consecuencias, presentado de conformidad con la resolución 2000/45 de la Comisión de Derechos Humanos, E/CN.4/2001/73.

Sistema de Naciones Unidas en Guatemala. "Informe de Desarrollo Humano 2001. Guatemala: el financiamiento del desarrollo humano. Guatemala, 2001.

Documentos producidos por el Sistema penal internacional

Estatutos de la Corte Penal Internacional

Jurisprudencia internacional

Sentencia del Caso Foca, Caso IT 96-23, del Tribunal Penal para la ex Yugoslavia.

Sentencia del Caso Celebici, Caso IT 96-21, del Tribunal Penal para la ex Yugoslavia.

Sentencia del Caso Akayesu, Caso ICTR 96-4-1, del Tribunal Penal para Ruanda.

Documentos producidos por el Sistema Interamericano:

CIDH, Caso 12.051, María da Penha Fernandes Maia, Brasil, abril de 2001.

OEA, "Informe sobre la situación de los derechos humanos en Haití", OEA/Ser.L/V/II. 88. Doc. 10 rev. 9 de febrero de 1995.

CIDH, "Justicia e inclusión social: los desafíos de la democracia en Guatemala, OEA/Ser.L/V/II.118, Doc. 5 rev. 1. 29 de diciembre de 2003.

Otros documentos:

Declaración de Nairobi, 2007.

Persona, Estado, Poder Estudio evolutivo del efecto de la tortura y represión en la familia. Nunca más.org.

Tejidos que lleva el alma. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado. ECAP-UNAMG. Se terminó de imprimir en el mes de febrero de 2011. F&G Editores, 31 avenida "C" 5-54 zona 7, Colonia Centroamérica, 01007. Guatemala, Guatemala, C. A. Telefax: (502) 2439 8358 Tel.: (502) 5406 0909 informacion@fygeditores.com www.fygeditores.com

Para hacer visible la violación sexual que se cometió contra las mujeres durante la guerra, hacer justicia a las sobrevivientes, así como a las que no pudieron sobrevivir a estos crímenes de lesa humanidad, y contribuir a romper el círculo de la impunidad, decidimos aliarnos feministas en lo individual, mujeres mayas, una organización de mujeres (UNAMG, Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas), y una organización de derechos humanos (ECAP, Equipo de Estudios Comunitarios y de Acción Psicosocial).

De esta alianza, surge en 2003 el Consorcio "De víctimas de violencia sexual a actoras de cambio: la lucha de las mujeres por la justicia". Nos embarcamos juntas en la gran aventura de generar procesos de sanación, de empoderamiento, de reconstrucción de la memoria histórica, y de lucha por la justicia, para contribuir a crear condiciones que permitan a las mujeres sobrevivientes de violencia sexual durante la guerra, romper el silencio, salir del dolor, constituirse en sujetas de su propia vida, e involucrarse en luchas comunes por la justicia y la construcción de alternativas de vida para las mujeres mayas en Guatemala. Es decir, contribuir a procesos de justicia de género.

El objetivo de esta investigación es contribuir a la construcción de la memoria colectiva de las mujeres mayas en Guatemala, y a través de ella, la de todas, procurando que sirva para procesos de autoafirmación individual y colectivo, y para construirnos como sujetas de nuestra propia historia como mujeres. Eso con el fin de poder aportar a la creación de una nueva organización social y de un nuevo orden simbólico que no estén basados sobre la expropiación de nuestros cuerpos y de nuestras vidas ni sobre el dominio de una cultura sobre otra, sino desde la dignidad, la humanidad, la libertad, la justicia y el respeto.

ISBN: 978-9929-8096-1-1