

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA
ESCUELA DE HISTORIA
AREA DE ANTROPOLOGÍA

"El significado de la muerte en comunidades
afectadas por la violencia política.
El caso de San Martín Jilotepeque,
Chimaltenango, Guatemala.
1979-1983".

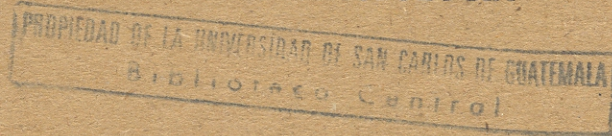
TESIS

Presentada por:

MARTA ESTELA GUTIÉRREZ MONTÚFAR

Previo a conferírsele el Grado Académico de

LICENCIADA EN ANTROPOLOGIA



Nueva Guatemala de la Asunción,
Guatemala, C.A., abril de 1999.

DL
14
T(233)

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA
ESCUELA DE HISTORIA

AUTORIDADES UNIVERSITARIAS

RECTOR: Ing. Agr. Efraín Medina Guerra
SECRETARIO: Dr. Mynor René Córdón y Córdón

AUTORIDADES DE LA ESCUELA DE HISTORIA

DIRECTOR: Lic. Gabriel Efraín Morales Castellanos
SECRETARIO: Lic. Héctor Toussaint Cabrera Gaillard

CONSEJO DIRECTIVO

Director: Lic. Gabriel Efraín Morales Castellanos
Secretario: Lic. Héctor Toussaint Cabrera Gaillard
Vocal I: Lic. Óscar Rolando Gutiérrez
Vocal II: Lic. Celso Arnoldo Lara Figueroa
Vocal III: P.E.M. Clara Patricia Hernández López
Vocal IV: Bachiller Fernando Cabrera Galindo
Vocal V: M.E.P.U. Vera Laura Rodas Vásquez

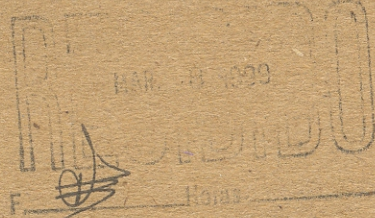
COMITÉ DE TESIS

Licenciada Lesbia Ortiz Martínez
Licenciada Sonia Dalila Gaitán Lara
Licenciado Ricardo Gustavo Adolfo Sáenz de Tejada Rojas



Nueva Guatemala de la Asunción
Lunes, 8 de marzo de 1999.

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS
ESCUELA DE HISTORIA



Señores Miembros
Consejo Directivo
Escuela de Historia
Universidad de San Carlos de Guatemala
Presente

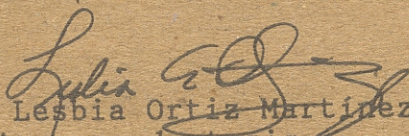
Honorables Miembros:

En atención a lo especificado en el Punto TERCERO, Inciso 3.12 del Acta No. 7/99, de la sesión celebrada por el Consejo Directivo el día 24 de febrero del año en curso y dando cumplimiento a lo que reza el Capítulo V, Artículo 11o. Inciso a, b, c, d, y e, del Normativo para la elaboración de Tesis de Grado de la Escuela de Historia, rindo dictamen favorable al informe final de tesis titulado "El significado de la muerte en comunidades afectadas por la violencia política. El caso de San Martín Jilotepeque, Chimaltenango, Guatemala 1979-1983", de la estudiante Marta Estela Gutiérrez Montúfar, Carnet No. 92-10942.

Por lo anterior solicito, se nombre Comité de Tesis, para continuar con los trámites correspondientes.

Sin otro particular y con muestras de mi consideración y estima, me suscribo de ustedes atentamente.

"ID Y ENSEÑAD A TODOS"


Licda. Lesbia Ortiz Martínez
Asesora de tesis

"21 de Agosto de 1999,
Bodas de Plata de la Escuela de Historia"

PROPIEDAD DE LA UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA
Biblioteca Central



Nueva Guatemala de la Asunción
Martes, 6 de abril de 1999.

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS
ESCUELA DE HISTORIA



Señores Miembros
Consejo Directivo
Escuela de Historia
Universidad de San Carlos de Guatemala
Presentes

Honorables Miembros:

En atención a lo especificado en el Punto CUARTO, Inciso 4.4 del Acta No. 9/99, de la sesión celebrada por el Consejo Directivo el día 10 de marzo de 1999 y dando cumplimiento a lo que reza el Capítulo VI, Artículo 13o, Incisos a, b, c, y d, del Normativo para elaboración de Tesis de Grado de la Escuela de Historia, rendimos dictamen favorable al trabajo de tesis titulado "El significado de la muerte en comunidades afectadas por la violencia política. El caso de San Martín Jilotepeque, Chimaltenango, Guatemala. 1979-1983", de la estudiante MARTA ESTELA GUTIERREZ MONTUFAR, Carnet No. 92-10942.

Sin otro particular y con las muestras de consideración y estima, nos suscribimos de ustedes atentamente,

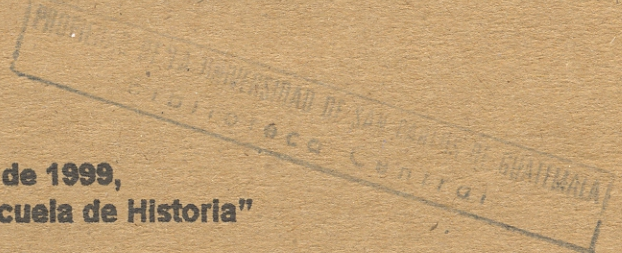
"ID Y ENSEÑAD A TODOS"

Licda. Sonia Dálila Gaitán Lara.
Miembro del Comité de Tesis

Lic. Ricardo Gustavo Adolfo
Sáenz de Tejada Rojas
Miembro del Comité de Tesis

c.c. Expediente

"21 de Agosto de 1999,
Bodas de Plata de la Escuela de Historia"



*A mis padres,
con profundo amor
y agradecimiento.*

PROPIEDAD DE LA UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA

*"El deber de la memoria
es el deber de los descendientes".*
Marc Augé.

PROPIEDAD DE LA UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA
Biblioteca Central

Los criterios vertidos en la presente
tesis son responsabilidad exclusiva
de la autora.

INDICE

INTRODUCCION.....	1
CAPITULO 1	
MARCO DE REFERENCIA.....	3
El ritual.....	5
Los antepasados.....	7
CAPITULO 2	
ANTECEDENTES HISTORICOS.....	10
Datos generales del municipio.....	10
Problemática agraria.....	11
La familia Herrera Hnos.....	13
La reforma agraria de 1952.....	15
Organización Campesina.....	17
Comité de Unidad Campesina.....	19
CAPITULO 3	
VIOLENCIA INSTITUCIONALIZADA.....	22
Introducción.....	22
Represión selectiva.....	23
El caso de Felipe Alvarez Tepaz.....	23
Las masacres.....	25
Desplazamiento forzado.....	28
"La rendición".....	30
CAPITULO 4	
ALGUNOS SIGNIFICADOS DE LA MUERTE.....	33
Introducción.....	33
Creencias y ritos mortuorios.....	34
La velación.....	35
El entierro.....	36
La novena.....	36
La muerte natural y violenta.....	37
Muerte violenta.....	38
Los cambios en la celebración de la muerte.....	40
La legislación y la muerte.....	44
Exhumaciones y entierros.....	45
CONCLUSIONES.....	49
RECOMENDACIONES.....	51
BIBLIOGRAFIA.....	52

INTRODUCCIÓN

El propósito fundamental de esta tesis es aproximarse a los distintos significados que la muerte tiene en varias comunidades del municipio de San Martín Jilotepeque, después de que éstas fueran víctimas de la violencia política entre 1979-83. La inquietud de escribir algo sobre la muerte y la violencia política surgió después de conocer las formas tan crueles y brutales en que se cometieron las violaciones a los derechos humanos durante ese período. Estoy consciente que sobre el tema queda mucho por profundizar y analizar, pero estos resultados pueden considerarse como un esfuerzo de situar la problemática en la etapa actual, después del conflicto.

Muy posiblemente las problemáticas que se anotan en esta tesis han sido abordadas por otros proyectos de recuperación de la memoria histórica, que constituyen actualmente verdaderos diagnósticos de la realidad nacional y que sugieren nuevas problemáticas humanas, sociales y económicas. A partir de ello, la sociedad guatemalteca y en particular los profesionales, podrán plantearse nuevas líneas de investigación y respuestas de fondo que contribuyan a renovar el tejido social y humano.

Algunas consideraciones metodológicas.

El camino que se siguió para concluir esta tesis estuvo basado en la recopilación bibliográfica y de campo. Por medio de la recopilación documental, se consultaron libros, revistas y documentos relacionados con la temática y el municipio de San Martín Jilotepeque, con lo que, se construyó principalmente el segundo capítulo de la tesis. Del mismo modo, se consultaron estudios de investigación sobre los ritos mortuorios en Guatemala, constituyéndose posteriormente en el marco de referencia.

El trabajo de campo se basó en doce entrevistas individuales, que fueron semi-estructuradas por medio de una guía temática. En su mayoría fueron entrevistados testigos presenciales de violaciones de derechos humanos en diferentes aldeas del municipio. En algunos casos la misma persona fue entrevistada más de una vez y la mitad de las entrevistas fueron grabadas y transcritas literalmente, en el resto se tomaron notas durante la misma. Sobre la base de estas conversaciones se desarrollaron el capítulo tercero y cuarto de este informe. Del mismo modo, se consultaron los libros de defunciones en la municipalidad de San Martín Jilotepeque con el propósito de confrontar la memoria y vivencia de la población con lo que los futuros archivos históricos recogen entre 1979-83. Finalmente se ordenaron y analizaron los resultados, los que se presentan en esta tesis.

La presente tesis esta dividida en cuatro capítulos. El primer capítulo constituye un marco de referencia sobre otros estudios realizados en Guatemala sobre los ritos mortuorios. El segundo capítulo es un marco general de la problemática previo al desarrollo de la guerra de los años ochenta, anotando algunos antecedentes históricos, ya que sin estos no se puede explicar la movilización social que se produjo en particular en San Martín Jilotepeque durante los setenta. El tercer capítulo esboza algunos de las violaciones a los derechos

humanos cometidas por las fuerzas de seguridad del Estado. No se abordan en ningún momento hechos de violencia vinculados a la guerrilla, la razón principal es que no contaba con datos suficientes y verificados para hacerlo, entonces, decidí limitar la responsabilidad del Estado. En este mismo apartado, se señala como la población posteriormente fue sometida al control militar en sus aldeas después que destruyeran sus viviendas y casi todos sus medios de producción y subsistencia.

En el cuarto capítulo se hace una descripción sobre las creencias y costumbres de los ritos mortuorios antes del terremoto de 1976. Se lleva a cabo una aproximación a las interpretaciones sobre la muerte natural y la muerte violenta. Se contemplan algunos apuntes sobre la legislación y el fenómeno de la muerte. Por último, de manera muy breve se apuntan algunos elementos sobre las exhumaciones de cementerios clandestinos y entierros en los últimos tres años en el municipio de San Martín Jilotepeque.

CAPITULO 1

MARCO DE REFERENCIA.

La problemática de la muerte ha sido un punto central en los desarrollos teóricos de la antropología. Las evidencias de enterramientos han sido examinadas para estudiar la evolución humana y el comienzo de las civilizaciones. George Frazer y Edward Tylor quisieron entender el papel que desempeña la muerte y los sueños en el origen de la religión; Van Gennep y sobre todo Hertz, se dedicaron a los ritos mortuorios y Marcel Mauss examinó las diferentes concepciones acerca del alma.¹

Antropólogos extranjeros² que llevaron a cabo estudios en Guatemala también dedicaron dentro de sus descripciones etnográficas, al menos un capítulo, a los ritos mortuorios y el papel que desempeñaban los antepasados en el mundo de los vivos. La mayoría de éstos fueron llevados a cabo a principios de este siglo y el más reciente de McArthur data de la década de 1970.

Estos estudios son valiosos porque nos permiten conocer los antecedentes de la problemática y al mismo tiempo constituyen un punto de partida necesario para el entendimiento de las prácticas actuales.

Entre los grupos tzutuhiles, cakchiqueles, quichés, pokomchies, kekchies y mames principalmente, el cuerpo se entierra generalmente dentro de un ataúd que puede ser muy tosco, hecho de tablas apenas labradas o simplemente envuelto en un petate. El velorio va siempre acompañado de libaciones de agua ardiente para que los parientes ahoguen su pena. Se viste al cadáver con sus mejores ropas y se extiende sobre una banca o una mesa entre candelas, flores e imágenes religiosas. Es usual en el altiplano que se quemé copal y se ponga música.³ Dentro del ataúd se colocan objetos que pertenecieron al difunto y que se consideran necesarios para su vida de ultratumba, y asimismo en la fosa se dejan junto con el ataúd, vasijas de barro con comida.⁴

La procesión al cementerio va acompañada de música y generalmente de exageradas lamentaciones y gritos de dolor por parte de los familiares y amigos, ya para entonces en estado de embriaguez. Los lamentos en alta voz parecen formar parte del ritual, ya que los inician principalmente las mujeres, en cuanto ocurre la muerte y durante el velorio.⁵ Cuando se trata de un niño se procura reducir estas manifestaciones, pues se cree que "*el llanto excesivo demora al alma del infante en su viaje al cielo*".⁶

¹ Cipolletti y Langdon, *La muerte y el más allá*. Ecuador, 1992. Pág. 3.

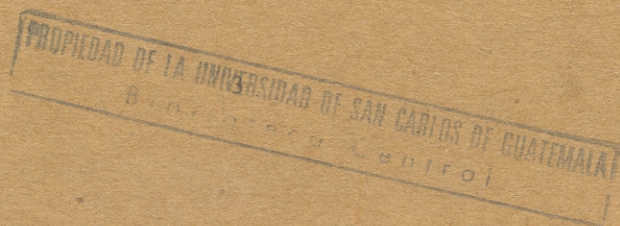
² Wagley, Termer, Bunzel, McArthur, Ruz. Ver bibliografía.

³ Charles Wagley, *Santiago Chimaltenango*. Guatemala, 1957. Pág. 170-74. y Alberto Ruz, *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*. México, 1991. Pág. 16.

⁴ Alberto Ruz, *loc.cit.*

⁵ Charles Wagley, *op. cit.* Pág. 170-174.

⁶ Alberto Ruz, *op. cit.* Pág. 17.



Las inhumaciones se realizan en el cementerio generalmente de la forma moderna de disponer los cadáveres, en posición extendida, sin orientación definida. Sin embargo, entre los mames de Santiago Chimaltenango, Huehuetenango, la cabeza queda al oeste. En el cementerio llevan a cabo otra ceremonia, donde reparten a los presentes agua ardiente, café y pan dulce, allí mismo los cantores continúan diciendo responsos y letanías. El entierro se realiza en cementerios y la fosa es generalmente cavada por parientes, compadres o por la cofradía a la que pertenecía el difunto. Ante la sepultura las manifestaciones de dolor llegan a su clímax por parte de los familiares.⁷

Los días que siguen al duelo, según las posibilidades de pagar, los familiares envían a los "cantores" a la tumba para continuar los responsos a intervalos determinados, pueden ser cada cinco días y cuyo propósito es que el difunto quede bien instalado en el otro mundo y que al no sentirse solitario no ocasione más muertes.⁸

Dentro de los tzutuhiles, la procesión va encabezada por un individuo que lleva una calavera cuya misión principal es que el espíritu del difunto se retire, llevan velas y besan la tierra de la tumba, la rocían con agua para apartar a los animales sobrenaturales y otras fuerzas malignas. Del mismo modo, durante el velorio los presentes van colocando centavos sobre el ataúd; sirven para que el sacerdote compre incienso y otros materiales rituales, pero también para que el espíritu del dinero acompañe al alma del difunto y le permita comprar su libertad y escapar del purgatorio.⁹ Los cuerpos de los que murieron a consecuencia de un accidente, de un asesinato o suicidio, son considerados impuros por los tzutuhiles, y se les entierra inmediatamente sin ningún ritual, boca abajo, sin ceremonia alguna. Creen que constituyen una amenaza para los vivos.¹⁰

Los pokomchies, pasean al cadáver por toda la aldea, solicitando en las casas velas, copal y brasas para que el alma del difunto les consiga ayuda de los dioses. Un grupo de ancianas invoca en las casas principales a los muertos más distinguidos, cantando sus hechos sobresalientes a cambio de lo cual reciben bebida de cacao. El *Aj-pom* encabeza la procesión al cementerio "llevando el alma en una ramita".¹¹

Entre los kekchies de Cubilguitz, Alta Verapaz, todavía a fines de siglo pasado, enterraban a los muertos en posición agachada.¹² Durante el velorio, los kekchies suspendían horizontalmente el cadáver frente al altar, el cual estaba profusamente adornado con flores; frente al mismo colocaban numerosas velas, encendidas día y noche. Los kekchies para que el espíritu del difunto pase el umbral, realizaban tres días después del entierro una

⁷ Charles Wagley, *op. cit.* Pág. 170-174.

⁸ *Loc. cit.*

⁹ Alberto Ruz, *op. cit.* Pág. 17.

¹⁰ *Loc. cit.*

Louis Thomás, *Antropología de la muerte*. México, 1993. También los negros africanos entierran clandestinamente al que ha tenido una mala muerte: leproso, brujo, mujer muerta de parto, iniciado que muere en el bosque sagrado, etc.

¹¹ Alberto Ruz, *op. cit.* Pág. 17.

¹² *Loc. cit.*

ceremonia, que consistía en conjuros, flores y copal, que posteriormente eran depositados sobre la tumba.¹³

Entre algunos de los pueblos de las tierras altas de Guatemala, los tzutuhiles de San Pablo la Laguna y los Cakchiqueles de Panajachel, por ejemplo, existe la creencia de que los muertos están asociados con insectos, o más concretamente, con grandes moscas verdes cuyo nombre *ei uech' camina'k* significa en tzutuhil "ojos de los muertos", que regresan a la tierra en el mes de septiembre hasta unos veinte días después de todos los santos, y a las que nadie molesta en las casas por considerarlas como los espíritus de los familiares difuntos.¹⁴

A. EL RITUAL.

Cada individuo, aún el que muere junto a otros, se enfrenta solo a un trance, aunque la experiencia de la muerte en cuanto realidad vivida es el patrimonio de seres singularizados, pero se puede definir como un hecho social. Es que la muerte despierta en el plano de la conciencia individual y grupal conjuntos complejos de representaciones y provoca comportamientos individuales y colectivos. De esta manera, las diferentes formas de morir, la significación del deceso y de los ritos funerarios, el tratamiento de los cadáveres y luego de las osamentas, las conductas de aflicción y el nacimiento del espíritu religioso o el culto a los antepasados, constituyen hechos socioculturales.¹⁵

El fin último de los ritos consiste en sacar al muerto del mundo de los vivos y pasarlo al de los muertos, es decir, que ayudan al hombre y su sociedad a pasar de un estadio al otro, a separarse de un sitio para entrar en otro distinto, es decir, a atravesar el umbral.¹⁶

En otras palabras, la simbología que rodea a la muerte se concentra en la aceptación de este hecho biológico para quitarle así a la persona su ser social, para "matarla" y sacarla definitivamente del mundo de los vivos. El encadenamiento de los símbolos en una acción ritual alrededor de la muerte tiene como dinamismo fundamental, casi como el nacimiento, la mediación de un paso. En situaciones normales, el centro culminante del paso es el entierro. El papel de mediador puede ser desempeñado por el sacerdote, por los "cantores" en el caso de los mames, por el *chuchqajau* en los quichés de Chichicastenango¹⁷ o por los parientes cercanos o compadres.¹⁸

En situaciones normales forman parte de la estructura ritual de la muerte, la agonía cuando la hay, la muerte misma, la forma en que visten al difunto, el velorio, el entierro y con el

¹³ Von Franz Termer, *Emología y etnografía de Guatemala*. Guatemala, 1957.

¹⁴ Alberto Ruz, *op. cit.* Pág. 18.

¹⁵ Louis Thomas, *op. cit.* Pág. 52.

¹⁶ Ricardo Falla, *Esta muerte que nos hace vivir*. El Salvador, 1986. Pág. 49.

¹⁷ Ruth Bunzel, *Chichicastenango*. Guatemala, 1981.

¹⁸ Von Franz Termer, *op. cit.* Pág. 109. "En las comunidades del altiplano guatemalteco el cortejo es precedido por el brujo, quien va leyendo la Biblia y rezando; en varias oportunidades se hace cargo de las funciones del sacerdote, quien raras veces está presente para estas ocasiones en los pueblos pequeños".

noveno día se culmina el período ritual, en el cual, en ausencia del difunto, se repite el proceso de aceptación de la muerte. Por ejemplo, de la agonía a la muerte misma hay un individuo que intermedia por medio de un rezo, un beso o la confesión del sacerdote; de la misma manera del velorio al entierro hay otro proceso de mediación. En ambos casos, el fin último es acompañar al difunto del mundo de los vivos al de los muertos.

El proceso de duelo tiene sus repeticiones, se celebra cada vez que el difunto cumple aniversario o bien el 2 de noviembre el día de los difuntos, cuando los parientes vivos están en comunión con sus muertos. Al cementerio llevan la comida que más le gustaba al difunto (tamalitos, ayote, maíz, aguaardiente, música) y comen allí mismo con ellos. Otro lugar de encuentro con los difuntos es su propia casa o la Iglesia.

Los ritos de pasaje al igual que los de iniciación, tienen tres fases o etapas: 1. la *separación* de un estado o unidad social. 2. la *liminalidad* (limen o umbral) y 3. la *agregación* a otro estado o unidad social.¹⁹ El paso de un estado a otro suele ser simbolizado por la muerte, la sepultura²⁰ y el renacimiento, respectivamente.²¹

El momento de la *liminalidad*, que se sitúa entre los dos momentos de *separación* y *agregación*, corresponde a aquel en el que la persona, bajo la acción del rito, no pertenece ni al estado o unidad anterior, ni al siguiente. La persona que se encuentra en liminalidad no puede ser incluida ni en una categoría social ni en otra. Es por tanto, ininteligible. Reúne en sí la conciencia de los opuestos y personifica la falta de lógica y racionalidad. Al ser excluida de todas las categorías sociales y desposeerse de los status adscritos a ellas, sólo le queda a la persona liminal la característica de ser persona. Lo único que les queda en común es la unicidad de la persona. Por eso, suele desatarse al impulso del rito un poderoso caudal de efectividad.²²

Se supone que el individuo, al atravesar el período de liminalidad, precisamente por su destitución de pertenencia a un estado u otro, está mejor dispuesto para "*internalizar*" las enseñanzas simbólicamente expresadas en el rito.²³

¹⁹ Gustavo Martín, *Teoría de la magia y la religión*. Venezuela, 1983. Roger Bastide constata la existencia de dos mundos diferenciados, el social y el libidinoso en su sentido freudiano. Lo que une a estos dos mundos es su carácter simbólico. Existe una comunicación entre ambos tipos de simbolismo, de forma que podemos hablar de utilización social de los símbolos libidinosos y de un uso libidinoso de la simbología social. Por lo tanto, no se puede separar lo libidinoso de lo colectivo, lo biológico de lo social. Pero al final, Bastide concluye que lo social es determinante ya que suministra los límites dentro de los cuales puede moverse el libido.

²⁰ Ricardo Falla, *Esa muerte que nos hace vivir*, op. cit. Pág. 49. El momento liminal y climático se encuentra ante la sepultura. Se repite allí social y simbólicamente la agonía. Ahora no es el difunto el que se debate en la lucha entre la vida y la muerte, sino la comunidad que lo acompaña y el grupo íntimo que lo ha cargado hasta el lugar.

²¹ Ricardo Falla, *Quiché Rebelde*. Guatemala, 1980.

²² *Ibid.* Pág. 59.

²³ *Loc. cit.*

Cuando el muerto no está socialmente muerto en totalidad, su presencia es peligrosa. Se encuentra en un estado intermedio. Pero a la vez su ser es muy débil y vulnerable, como el niño no bautizado que puede ser ojeado.²⁴

En el estudio realizado en el departamento de Escuintla, región predominantemente ladina de Guatemala, Ricardo Falla señala, aunque no lo desarrolla, que existen dos clases de muerte, la natural y la violenta, ésta última puede ser provocada por un accidente o por ajusticiamiento y subraya, "la natural puede ser acompañada simbólicamente en un proceso de aceptación, mientras que la violenta no. La violenta, por eso, exige un proceso posterior de aceptación más elaborado".²⁵ Para los que no bastan los ritos tradicionalmente celebrados.

B. LOS ANTEPASADOS.

Los antepasados inmediatos, conocidos y nombrados, así como los antepasados lejanos y anónimos, pertenecen al mundo de los difuntos y a lo sagrado.²⁶ El culto a los antepasados ha sido consideración de estudio en la región indígena de Guatemala, Bunzel (1930) y McArthur (1974), en Chichicastenango (Quiché) y en Aguacatán (Huehuetenango), respectivamente.

El hombre vive en continuo temor de sus antepasados y una gran parte de su religión personal tiende a implorarles que protejan su casa y todos los que moran con él dentro de ella, así como exonerarlo de sus pecados domésticos.²⁷ La influencia de los difuntos en los asuntos humanos es continua, son ellos los que representan la gran fuerza moral del universo.²⁸ Los espíritus de los difuntos tienen determinados lugares de residencia, o más bien lugares donde los vivos los pueden hallar. Dichos lugares son la casa, la iglesia y el cementerio.²⁹

²⁴ Ricardo Falla, *Esa muerte que nos hace vivir*, op.cit. Pág. 56.

²⁵ *Ibid.* Pág. 36.

²⁶ "Los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo -el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético- y su cosmovisión. Es decir, que es el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en realidad y sus ideas más abarcativas acerca del orden (Geertz 1992:89).

²⁷ Ruth Bunzel, op. cit. Pág. 326.

²⁸ *Ibid.* Pág. 198.

²⁹ *Ibid.* Pág. 328. La casa es el hogar perdurable de los antepasados. En la Iglesia de Chichicastenango, un hombre puede invocar a los antepasados, pero va allí de manera especial para invocar a aquellos que en sus vidas desempeñaron cargos o ejercieron profesiones y que ahora tienen autoridad en el mundo de los espíritus. Varios grupos tienen sus lugares especiales: la "primera gente", que estableció tradiciones y ordenó la manera de vida y del ritual, tiene su lugar inmediatamente abajo del altar mayor; las ánimas de los funcionarios municipales muertos, los jueces y vengadores espectrales, en las gradas del presbiterio, las ánimas corrientes en la parte superior de la nave; los que fueron padrinos más abajo en la nave y aquellos de la vara, los adivinadores y brujos, inmediatamente atrás de la puerta, entre las pilastras que sostienen el piso donde está el órgano. En dichos lugares, el suplicante deja sus ofrendas de candelas, de acuerdo con su posición relativa y necesidad.

Entre los aguacatecos, la organización política de los muertos es comparable a la de los vivos, el gobierno del inframundo está formado por cuatro alcaldes "*alcal*", cuatro consejales "*axtol*" y éstos van seguidos por oficiales menores de diversos rangos. Cualquiera haya sido el cargo que se desempeñará en la vida, puede también tenerse en el mundo de los muertos.³⁰ A diferencia del sistema de cargos de los vivos, los difuntos llevan nombrados uno de los nombres de los días del calendario.³¹ Esta fusión de los papeles de los antepasados y de los cargadores del año la comparten los kanjobales de San Miguel Acatán. A través de una comunicación personal de Arvid Westfall a McArthur, le dijo que, los kanjobales creen que todos los dioses de los días son en realidad sus antepasados originales y se dirigen a ellos con peticiones relativas a asuntos que, según ellos, competen directamente a determinados dioses de los días.³²

Después de la muerte de un aguacateco o un ixil de Cotzal, sus hijos siguen acudiendo a él para pedirle consejo, del mismo modo en que lo hacían cuando aún vivía, aunque para dirigirse a los difuntos se les trata como a divinidades.³³

En las ceremonias para comunicarse con los muertos utilizaban candelas, aguardiente, también pueden quemarse huevos, gallinas o pavos, enteros o en partes, sobre el copal a la manera de sacrificio, ofrendas de sangre, para evitar que un difunto se lleve a una persona enferma, muy eventualmente se les consagran flores. Del mismo modo, los difuntos se pueden comunicar con los vivos a través de animales como mensajeros o por medio de sueños.³⁴

Los aguacatecos, ixiles y quichés le piden justicia a los gobernantes del inframundo, al mundo de los difuntos, en el debido orden a los cuatro alcaldes del año de que se trate. A estos alcaldes los aguacatecos les llaman "*alcal justis*", los que administran la justicia". Los ixiles de Chajul, les dicen "*alcalte justis*" para referirse a los dioses de los días, *Noh*, *Ik'* y *Chej*.

Según Ruth Bunzel, dentro de los quichés de Chichicastenango hay dos maneras de reparar el mal, pidiendo justicia a los antepasados y la brujería. El final de ambas es el mismo, alcanzar la muerte de la víctima. Empero, una es una ejecución de acuerdo con el debido proceso legal, en el cual la víctima tiene oportunidad de defenderse por sí misma ante los jueces supuestamente imparciales. La segunda es asesinato secreto por acción directa.³⁵

La legalidad de "*pedir justicia*" es explícita en la forma de las ceremonias. Está fundada en el supuesto de que la vida futura es una continuación de ésta; de que en cada hombre continúa su profesión terrenal y traspasa sus lealtades y responsabilidades mundanas. Los antepasados y parientes de una persona serán sus asociados entre los espíritus; pero ellos

³⁰ Harry McArthur, *Papel de los antepasados en la vida cotidiana de los aguacatecos*. Guatemala, 1987. Pág. 4.

³¹ En el año 1974, los cuatro alcaldes fueron 1Chej, 8 Chej, 2 Chej y 9 Chej.

³² *Ibid.* Pág. 6.

³³ *Loc. cit.*

³⁴ *Ibid.* Pág. 9.

³⁵ Ruth Bunzel, *op. cit.* Pág. 353.

también serán sus jueces si se presentan quejas en su contra. Las "*ánimas comunes*" son parciales, pero los *alcaldes-justicia* son los jueces imparciales en el mundo de los espíritus.³⁶ Todo esto se lleva a cabo mediante un *chuchqajau*. Este procedimiento constituye un medio efectivo de control social. Los quichés creen que viven en un universo moral, en el cual la culpa nunca queda sin su castigo durante mucho tiempo.³⁷

La mayoría de etnografías fueron realizadas previos a la violencia política en el altiplano guatemalteco que se ha caracterizado por ser predominantemente indígena. A la fecha no se ha producido de manera sistemática una actualización etnográfica de las comunidades rurales que permitan identificar las variables vinculadas al conflicto militar donde las víctimas fueron principalmente población indefensa.

Por este motivo, abordar el significado de la muerte en comunidades afectadas por la violencia política resulta, a mi modo de ver, una suerte de paréntesis en la experiencia de celebración de los ritos mortuorios, porque después de pasados los años más álgidos del conflicto se volvieron a celebrar según la costumbre los funerales, principalmente cuando fallecían personas por enfermedad y vejez, ante todo no vinculadas al tiempo de la violencia política. Pero también porque los cambios se sitúan fundamentalmente a través de influencias religiosas, la Iglesia Católica y protestante.

³⁶ *Loc. cit.*

³⁷ *Ibid.* Pág. 354.

CAPITULO 2

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

A. DATOS GENERALES DEL MUNICIPIO.

El municipio de San Martín Jilotepeque³⁸ pertenece al departamento de Chimaltenango y esta ubicado en el altiplano central de Guatemala. Situado a 72 kilómetros de la ciudad de Guatemala y a dieciocho de la cabecera departamental. El municipio esta formado por un pueblo,³⁹ once aldeas, 113 caseríos, 62 fincas, dos micro-parcelamientos, tres lotificaciones y cuatro comunidades agrarias. Tiene una extensión de 251 kilómetros cuadrados. En 1981 contaba con 36 575 habitantes, de los cuales el 80 por ciento pertenecían a la etnia maya-kakchiquel. También cuenta con pequeños núcleos de población de origen quiché en Canajal del Rosario y Los Magueyes, quienes muy probablemente fueron trasladados allí a principios de este siglo por un administrador de la finca propiedad de la familia Herrera Hermanos.⁴⁰

San Martín Jilotepeque limita al sur con el municipio de Chimaltenango, al norte con Joyabaj y Pachalún (Quiché); al oriente con San Juan Sacatepéquez (Guatemala) y Granados (Baja Verapaz); al occidente limita con San Juan Comalapa y San José Poaquil (Chimaltenango). El río Pixcayá le sirve de límite con el municipio de San Juan Sacatepéquez y el río Motagua con el municipio de Joyabaj. De latitud tiene 14° 46'48" y de longitud 90°47'35". El terreno es variado, con altitudes que oscilan de 700 metros en las orillas del río Motagua hasta 2000 metros hacia el norte, en la cadena montañosa que lo divide del municipio de Comalapa.

Como unidad sociocultural identificada, el municipio forma parte de la extensión de "*los ladinos del alto Motagua*",⁴¹ tierra caliente, donde se ubican las fincas de mayor extensión propiedad de ladinos. De la misma manera, al suroccidente del municipio la población es predominantemente kakchiquel, allí están los minifundios. Al igual que el municipio de Joyabaj (Quiché), la población maya, numéricamente mayor, vive en su mayoría en las

³⁸ Es un municipio de segunda categoría, porque dentro de estos además de otras variables, se consideran aquellos que tienen más de veinte mil habitantes y menos de cien mil.

³⁹ El área urbana esta formada por cuatro barrios, que reflejan aunque cada vez menos, las diferencias entre los dos grupos étnicos. San Gaspar es el más pequeño donde habitan principalmente ladinos. El barrio adyacente al este, El Calvario, es casi indígena, allí se encuentran las posadas de los residentes del área rural. Los otros dos barrios, El Güite y La Joya, al noroeste y noreste, respectivamente, son los más "*mezclados étnicamente*" (Adams 1979).

⁴⁰ Tania Adams, *Estructura económico-social de San Martín Jilotepeque*, inédito.

⁴¹ Richard Adams, *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala*. Guatemala, 1964. En relación a la cultura ladina a lo largo del río Motagua, realiza la siguiente clasificación: entre los ladinos del alto Motagua se encuentran los municipios de Granados, Palencia y Sansare. En los ladinos del Motagua medio los municipios de San Agustín Acasagustlán, Teculután, Gualán y San Jerónimo. En el Motagua inferior Morales.

tierras altas, los ladinos se concentran en los pueblos, en los cinturones de las tierras bajas y tradicionalmente han dominado los asuntos municipales, como se vera más adelante.

B. PROBLEMÁTICA AGRARIA.

Desde la época colonial, al igual que en otros municipios del altiplano indígena, en San Martín Jilotepeque se fue configurando la contradicción minifundio- latifundio. El actual municipio de San Martín Jilotepeque era una de las cuatro principales áreas latifundistas alrededor de Santiago, entre Tecpán, el Río Motagua y Amatitlán.⁴² Los pueblos vecinos de San Juan Sacatepéquez y Comalapa tenían pocas propiedades grandes.

Cuando San Martín Jilotepeque cambió de pueblo de indios colonial a una municipalidad en la nueva Nación-Estado, el poder pasó "*de jure al control de las personas que se constituyeron como vecinos, es decir, los ladinos*". Pasados quince años de la Independencia, la municipalidad ladina había tomado las tierras de la cofradía indígena⁴³ y el gobierno en 1830 había confiscado, la propiedad de cincuenta caballerías de extensión, de una labor de trigo de la Orden Mercedaria, que actualmente se le conoce como finca La Merced. Posteriormente fue vendida en subasta pública a Francisco Alburez,⁴⁴ quien era aparentemente un abogado con residencias tanto en la capital como en el pueblo. El formó parte del gobierno de Justo Rufino Barrios y poseía otras propiedades, incluyendo dos fincas de la costa y dos fincas cafetaleras en el municipio de Yepocapa, Chimaltenango.⁴⁵

Durante la Reforma Liberal de 1871⁴⁶ fue reforzada esta contradicción por medio de la expropiación de tierras comunales y los bienes de la Iglesia Católica, aunque en el municipio inició cuatro décadas antes que a escala nacional. En este período los productores de café externos al municipio empezaron a comprar tierras como medio para asegurarse de mano de obra, convirtiéndose las grandes extensiones de tierra del altiplano

⁴² Tania Adams, *op. cit.*

⁴³ Las propiedades de la cofradía de San Martín Jilotepeque y de la virgen de Concepción son actualmente las aldeas de La Estancia de San Martín Jilotepeque y de la Estancia de la Virgen, respectivamente. Estas tenían ganado y aparentemente cultivaban maíz.

⁴⁴ Tuvo cuatro hijos, los descendiente de una hija suya son los actuales dueños, entre otras cosas de la fábrica de cerveza y de la mayor distribuidora de gaseosas. Tanto La Merced como las dos fincas de café fueron heredadas por una de sus hijas, quien las trabajó aproximadamente alrededor del final de la primera guerra mundial, cuando vendieron las fincas de café. Con la excepción de una venta hecha a los Herrera Hermanos en 1922, la Merced permaneció intacta hasta finales de la década de 1950, cuando fue dividida en tres partes: una de 42 caballerías donde residían más de trescientas familias campesinas. Otra de cinco y doce caballerías, de tierra agrícola más productiva, cultivada por café y naranjales, propiedad de los descendientes de Francisco Alburez.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ A finales del siglo XIX, los ladinos tenían grandes extensiones de tierra, especialmente en las tierras bajas, a lo largo del río Pixcayá y del Motagua, pero también en el altiplano central y noroeste. La mayoría de las antiguas fincas estaba dedicada al ganado y a la caña de azúcar, mientras que las recientes tenían ganado, maíz y algunas ganada lechero, todos empleaban aparceros. La más grande era una hacienda de ganado y caña de azúcar, de ciento cincuenta a doscientas caballerías de extensión, situada en la esquina noreste del municipio (Adams 1979). Actualmente se localizan los siguiente núcleos poblados: La Vega de Godínez, Las Ilusiones, El Capulín, Las Escobas, Chipastor, Mixco Viejo, etc.

en fincas de mozos. Es decir, que la gente que residía en estas fincas se vio obligada a trabajar en las fincas de café de la costa sur, a cambio de parcelas en el altiplano en las que podían cultivar maíz. En este proceso la población ladina local fue reforzando su papel de intermediaria entre los campesinos indígenas y los intereses del cultivo de agroexportación, lo que les permitió afianzarse en el poder municipal desde entonces.

Al igual que otros municipios del altiplano éste fue constituyéndose por medio del cambio de propiedad como parte del eje de producción, costa-altiplano. De esta manera, las fincas del altiplano, improductivas, constituyeron reserva de mano de obra para las grandes plantaciones del cultivo del café. Las fincas de mozos fueron compradas en su mayoría a ladinos locales, el cambio en el control de la tierra de indígenas a ladinos ya había ocurrido. En 1913, el 39% de la propiedad de la tierra pertenecía a ladinos locales, el 23% eran fincas de mozos propiedad de los productores de café y el 37% de la propiedad estaba distribuida en pequeñas parcelas que medían menos de una caballería.⁴⁷

Los ladinos de San Martín Jilotepeque, excluidos del pujante negocio del café, se involucraron en el reclutamiento de trabajadores y el gobierno municipal obtuvo un pequeño ingreso por los trabajadores enviados a las fincas. En 1901, las municipalidades fueron autorizadas a cobrar un impuesto anual de un peso por cada hombre enviado a las plantaciones. En 1901-1920, los cafetaleros pagaron entre 265 200 pesos por año a la municipalidad. Es decir, que los ladinos controlaban la movilización y envió de trabajadores indígenas, quienes frecuentemente estaban endeudados y podían ser obligados por sus deudas a cosechar café. Algunos fueron forzados a hacerlo por comerciantes con quienes habían contraído deudas en el pueblo.⁴⁸

Entre las fincas de mozos que enviaban trabajadores migratorios a las plantaciones de café, se encontraba, Canajal de Medina, Concepción, Santa Inés, Canajal, Trinidad, Catalán, Cornejo, Las Canoas, El Molino, Aurora, El Carmén, El Sargento, El Perén, Rosario Canajal, Los Magueyes y La Merced, ésta última fue usada durante muy poco tiempo como finca de mozos.⁴⁹

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

LA FAMILIA HERRERA HERMANOS.⁵⁰

Este puede ser un caso ejemplificante, es decir, una historia estereotipada de la propiedad en el municipio. La finca conocida actualmente como Rosario Canajal⁵¹ en el origen registrado de la propiedad de la tierra pertenecía a **Manuel Verej** (indígena) hasta antes de 1858. Después del deslindamiento fue comprada por doña **Rosario Aguilar de Gálvez** autorizada por su esposo Saturnino Gálvez, por la suma de 3 500 pesos. Doña Rosario, en octubre de 1887, heredo la propiedad a sus hijos: **Saturnino S. Gálvez**, **Inés Gálvez** y **Rosario Gálvez de Charnaux**. Por compra de derechos, esta última cedió su parte a sus hermanos. En septiembre de 1892, don **Victoriano Pereira** la compro *ad corpus* por cinco mil pesos. En octubre de 1911, don **Carlos Herrera Luna** registró la propiedad por 17 mil pesos, comprándosele a Victoriano Pereira, representado por su hijo y apoderado Anselmo Pereira C. En propiedad de la familia Herrera, en agosto de 1917, pertenecía a **Carlos Herrera Dorión y Cía Ltda.** Diez años después, en octubre de 1927, son dueños de esa finca **La Sociedad Herrera Hnos.** por el mismo valor.

En octubre de 1970 y abril de 1971, dueños por disolución de Herrera Hermanos, son: **Julia Herrera Dorión vda. De Robles**, **Elena Herrera Dorión**, **Lucrecia Herrera Dorión de Dueñas**, **María Marta** y **Rodolfo Eduardo**, ambos de apellido **Herrera Llerandi**. El 12 de enero de 1973, esta y otras propiedades de los Herrera Hermanos fueron registradas "*por escritura de constitución*" a **La Compañía Agrícola e Industrial El Baúl, S.A.** ubicada en el departamento de Escuintla.

Procedimiento similar sucedió con otras siete fincas de la Sociedad Herrera Hermanos, cinco de ellas con el mismo proceso de propiedad que El Baúl, menos las fincas *innominada* de cinco caballerías y once hectáreas, las que se *cancelaron totalmente por haber pasado a formar parte de otra, en virtud de la reforma agraria*, como propiedad de **Fulgencio Calán Comar y Condueños** (05/09/56).

Resumida y cronológicamente estas fueron las fincas compradas por la Sociedad Herrera Hermanos. San Isidro (12 1/2 manzanas) y San Isidro (dos caballerías y 38 manzanas), ambas ubicadas en el cantón Patzaj y registradas en noviembre de 1925. Dos años más tarde, el 18 de julio de 1927, registraron otras dos fincas: Trapiche de Santa Inés y La Concepción, la primera linda al norte con la finca Las Pilas y Los Pedernales y la segunda de siete caballerías, 34 manzanas y 5292 varas cuadradas linda al norte con la finca Trapiche de Santa Inés. El 22 de diciembre de 1939, registraron tres fincas "*innominadas*".

⁵⁰ Existen dos ramas de la familia Herrera. Una fue la que formó la Sociedad Herrera Hnos. a partir de los descendientes de Carlos Herrera Luna, hijo de Manuel María Herrera. La otra rama importante de la familia fue la que formó la Sociedad Herrera y Cía. Esta última estuvo en sus inicios formada por Delfina de Herrera, María Herrera de Paúl, Isabel Herrera de Echeverría, Francisco, Carlos, Salvador y Julio Herrera (los cuatro hermanos hijos de Manuel María). Pero que no continuaron unidos y Carlos es el origen de la otra rama. Por ejemplo, Pantaleón, S.A. pertenece a la sucesión de Herrera y Cía (Estudios Centroamericanos).

⁵¹ Anteriormente se le conoció a esta finca con los siguientes nombres: "9 Palos", "Canajal de Gálvez" y "Canajal de Pereira".

una de cinco caballerías, sesenta manzanas y 815 varas cuadradas y una de una caballería y media. Ambas lindan al norte con Canajal de Gálvez y Canajal de Medina. Una tercera también *innominada* de once hectáreas, 17 áreas y ocho centiáreas, la que linda con la finca María Arenas Lira (Estudios Centroamericanos).⁵²

Es muy probable que los propietarios indígenas de algunas propiedades, hayan perdido estas debido al requerimiento de registrarlas en el "Registro general de la Propiedad". De esta manera, del propietario indígena pasa a ser propiedad de un ladino rico residente en la cabecera municipal (Galvez, Roca, Pereira, Martínez Obral, etc.). Este propietario ladino residente se sirve de un pariente, abogado, residente en Antigua o en ciudad Guatemala para escriturar los cambios de propiedad cuyo propósito es obtener dinero en efectivo con el cual poder hacer aumentar la producción de la tierra.

El ladino residente entra en obligaciones de contratista y/o en deudas, usuarias algunas de ellas, con fincas de la costa o con usureros, con quienes incluso mantiene relaciones de parentesco. Las deudas usuarias, sobre todo, conducen a la imposibilidad de pagar, y las tierras pasan a manos del nuevo propietario, con raíces en el lugar, pero con horizontes mucho más amplios. Por este camino, los ladinos residentes van perdiendo la tierra de su mismo municipio.

Finalmente, esta tierra es comprada por una de las familias terratenientes más importantes del país, y puesta al servicio de la agricultura de exportación, junto con sus mozos colonos residentes. Con anterioridad, la institución del contrato de trabajo estacional había comenzado a vincular a la población indígena del altiplano con las cosechas de la agricultura capitalista de exportación.

A finales de la década de lo setenta, en cuatro fincas de San Martín Jilotepeque, propiedad de los Herrera Hermanos, habitaba alrededor de ochocientas familias, sumando aproximadamente 3 000 personas. Las fincas más grandes, Rosario Canajal y Los Magueyes, de setenta y trece caballerías, respectivamente, tienen una población de 2 200 personas, 540 son contratados en fincas propiedad de la familia Herrera por medio de la compañía agrícola El Baúl, S.A. Las otras dos fincas, Santa Anita las Canoas y El Sargento, cuentan con 960 personas, de las cuales 197 son trabajadores en las grandes plantaciones de la costa sur.⁵³

De esta manera, las fincas de mozos propiedad de los Herrera se extendieron en una franja que va de San Juan Sacatepéquez hasta Joyabaj, Quiché, y a otros municipios aún más lejanos como San Juan Cotzal.⁵⁴ En 1983, la finca Los Magueyes y Santa Anita las Canoas, fueron vendidas a los mozos colonos por medio del INTA, recién terminado el período más álgido de la represión.

⁵² Cuando se cita un documento como "Estudios Centroamericanos" se hace referencia a una publicación de esta revista en relación a la familia Herrera Hermanos. Fotocopia. S.F.

⁵³ Tania Adams, *op. cit.*

⁵⁴ Proyecto Interdiocesano: Recuperación de la Memoria Histórica, *Nunca Más*. Guatemala, 1998. Tomo II, Pág. 8.

C. REFORMA AGRARIA.

Durante el Gobierno Revolucionario el municipio de San Martín Jilotepeque fue sujeto de la aplicación del decreto 900, el cual tenía la intención de "erradicar la propiedad feudal en las áreas rurales y desarrollar métodos capitalistas de producción agrícola". La ley de Reforma Agraria estipulaba que toda tierra no cultivada de fincas particulares de más de 672 acres sería expropiada; la tierra ociosa de fincas de 224 a 672 acres sería expropiada sólo si menos de dos tercios de la finca estaban cultivados; las fincas de menos de 224 acres no serían afectadas. Las fincas nacionales serían totalmente parceladas. En San Martín Jilotepeque, entre otras, se verían afectadas las fincas la Merced, Los Magueyes, Rosario Canajal y Canajal de Medina.

Cuadro No. 1.
Expropiación de tierras a particulares conforme el decreto 900.
San Martín Jilotepeque, 1953-54.

FECHA DEL ACUERDO	PROPIETARIOS	EXTENSION EXPROPIADA			INDEM. Q.
		Cab.	Manz.	V2	
25/02/53	Francisco Sandoval Quevedo.	6	26	9989	4000
14/02/53	Francisco Martínez del Rosal.	75	---	---	22358
06/02/53	Mariano Escobar Davila.	4	---	---	1714
20/02/53	Carlos Ortega Alburez.	20	3	---	8077
14/04/53	Rogelia Martínez del Rosal v. De Martínez.	23	16	8440	8499
22/04/53	Sociedad Herrera Hermanos.	5	34	---	3666
15/05/53	María Luisa Pineta de Alvarado.	3	39	5816	1852
15/05/53	Julio Rouanet López y condueños.	5	54	---	3321
09/06/53	Sara Pinzón v. De Valle y condueños.	---	53	8300	670
16/07/53	Hilaria Román y condueños.	3	43	9241	4056
16/07/53	Mariano de Jesús Gálvez B.	2	31	612	759
11/08/53	Sociedad Herrera Hermanos.	13	27	1453	6750
06/10/53	Romualdo Arenas Martínez	3	46	4794	1113
09/10/53	Edmundo Batres Estrada	1	41	4547	779
09/10/53	Sociedad Herrera Hermanos.	11	23	813	7167
05/11/53	Huberto Arturo Roca Roca	2	52	9069	939
06/11/53	Pedro Navas Justiniano (mortual)	5	---	---	4286
13/11/53	Vicente Roca Estrada	---	40	---	328
14/11/53	Raimundo Gálvez (sucesión)	---	16	---	55
11/12/53	Julio Héctor Leal y condueño.	12	42	9184	10309

17/12/53	María Muñoz Galindo y condueños.	6	50	507	22200
28/01/54	Herederos de Simeón Elías.	---	12	---	200
28/01/54	Manuel Flavio Elías Velásquez.	---	10	5000	105
28/01/54	Manuel Elías Velásquez.	No tiene extensión por no estar registrada.			
04/03/54	Herederos de Ma. Luisa Avila del Rosal de Rouanet.	10	15	1744	4256
04/03/54	Manuel Martínez Alburez.	---	25	---	155
26/03/54	Augusto Martínez Sobral y condueños.	---	57	---	388
30/03/54	Francisco Rosa Arenas-	1	25	342	415
10/05/54	Eustaquio Avila Sutuj.	---	32	4182	235
16/06/54	Eliseo Roca Pérez y condueños.	1	---	---	550

Fuente: Acuerdos de expropiación Dto. 900. INTA.⁵⁵

Según se deriva del cuadro anterior, durante la aplicación del decreto 900 en el municipio de San Martín Jilotepeque fueron expropiadas 211 caballerías, 812 manzanas y 79 533 varas cuadradas. A las familias Martínez del Rosal, Alburez y la Sociedad Herrera Hermanos se les expropiaron 147 caballerías, 128 manzanas y 11 706 varas cuadradas. El 70 por ciento de la reforma agraria afectó a dichas familias, únicamente en este municipio.

En el departamento de Chimaltenango la expropiación de la propiedad se concentró en el municipio de San Martín Jilotepeque. En menor medida, también fueron expropiadas propiedades a particulares en San Pedro Yepocapa y Acatenango.⁵⁶

Para llevar a cabo lo contemplado en dicha ley, se estableció un sistema jerárquico de organización. En la base estaban los Comités Agrarios Locales (CAL). Cada CAL tenía cinco miembros, uno nombrado por el gobernador del departamento donde estaba localizado el CAL, otro por la municipalidad y tres por el sindicato local. Donde no había organización obrera o donde había más de una, los campesinos y trabajadores agrícolas elegirían a sus representantes en asambleas populares. Enseguida en orden ascendente estaba el Comité Agrario Departamental (CAD), los que también estaban formados por cinco representantes, uno de la asociación de terratenientes (AGA), uno por cada una de las dos confederaciones obreras del país, uno por el gobernador del departamento y uno por el recién creado Departamento Agrario Nacional (DAN). En la cúspide estaba el Presidente de la República quien en definitiva resolvería las cuestiones que suscitara la ley.⁵⁷

Con la Contrarrevolución de 1954 las propiedades expropiadas fueron devueltas a sus antiguos propietarios y la organización social fue reprimida. A finales de la década de 1970, fecha en que inició el conflicto armado en la región central, en el municipio de San

⁵⁵ José L. Paredes, *Estudios sobre reforma agraria en Guatemala*. Guatemala, 1984.

⁵⁶ En San Pedro Yepocapa fueron expropiadas 44 caballerías, 452 manzanas y 69 607 varas cuadradas. En Acatenango, 36 caballerías, 653 manzanas y 72 498 varas cuadradas.

⁵⁷ Julio Castellanos Cambranes, *500 años de lucha por la tierra*. Guatemala, 1992. Tomo I, Pág. 351.

Martín Jilotepeque, aún prevalecían las contradicciones fundamentales de la estructura social guatemalteca: las relaciones discriminatorias-racistas de carácter étnico y la distribución y propiedad de la tierra. En otras palabras en el municipio prevalecía un poder municipal en manos de los ladinos locales, muy probablemente apoyados por ladinos originarios del municipio pero residentes en la Antigua o la ciudad de Guatemala y, una estructura agraria caracterizada por la explotación de la mano de obra campesina indígena, quienes eran propietarios en el mejor de los casos de pequeñas extensiones de tierra.

Los alcances de la revolución de octubre de 1944 sería el embrión de la organización campesina en el municipio; a pesar de haber sido desarticulada diez años más tarde.⁵⁸ En la segunda mitad de los setenta, resurge un nuevo movimiento campesino con reivindicaciones similares, temáticas diversas y junto a otros actores, los que se mencionarán más adelante.

D. ORGANIZACIÓN CAMPESINA.

Durante la década de los sesenta, el movimiento campesino se desarrolló a partir de diferentes temáticas, en el marco del desarrollo rural, desarrollo integral y desarrollo comunitario, cuyo propósito y efecto principal consistió en la monetarización generalizada de las comunidades rurales y en la mayor producción de las unidades familiares a través de la introducción de abonos químicos y semillas mejoradas.

Asimismo, iba acompañado de procesos de formación a los campesinos. Durante esta época desarrollaron programas diversos en el municipio de San Martín Jilotepeque, instituciones internacionales (Vecinos Mundiales,⁵⁹ OXFAM-Inglaterra,⁶⁰ Fundación Berhosth⁶¹) y nacionales (Escuela de Adiestramiento Cooperativo -EACA-,⁶² Centro de

⁵⁸ Tania Adams, *op. cit.* Cuatro fincas del municipio, con el permiso y la cooperación de los propietarios, fueron redistribuidas por el gobierno de Castillo Armas en 1956. En San José Las Canoas (1956), cerca de 88 campesinos recibieron título de veinticinco años sobre diez caballerías, ante propiedad de los herrera. En 1976 había 150 familias en la misma. Aunque ninguno de los residentes ha tenido que recurrir al arrendamiento de tierra, aproximadamente el 80% ha tenido que migrar en 1976 a las fincas cafetaleras y plantaciones de caña de algodón de la costa sur. En ChiPastor, veinte familias recibieron de tres a ocho manzanas. Veinte años después 94 familias residen en la tierra, 60% de las cuales no tienen tierra propia para cultivar y un tercio arrienda tierras en los alrededores, mientras otros han encontrado trabajo por días en las fincas vecinas o en la costa.

⁵⁹ Vecinos Mundiales era una organización Inglesa que trabajó principalmente la producción agrícola-pecuaria y la dieta alimentaria. Además de la concepción predominante en las comunidades rurales "producir para comer", se trataba de producir para vender, lo que, en la mayoría de los casos implicaba la introducción de nuevas técnicas agrícolas y pecuarias, así como nuevas lógicas de intercambio y comercialización. En este sentido, formó a "extensionistas agrícolas" y "nutricionistas".

⁶⁰ Agencia privada inglesa que surgió a raíz de la segunda guerra mundial. Su presencia en Guatemala fue más visible a partir del terremoto de 1976, cuando financió proyectos de infraestructura, principalmente de vivienda. Aunque con anterioridad venía apoyando proyectos de producción agrícola.

⁶¹ Lleva este nombre por el Dr. Carlos Berhorst, quien llegó a Guatemala a finales de los cincuenta, como parte de la Iglesia Luterana cuyo propósito era instalar en la Antigua Guatemala un hospital en el lugar que ahora ocupa el centro luterano. Sin embargo, muy poco tiempo después se independizó y por razones humanitarias se ubicó en la cabecera departamental de Chimaltenango, donde abrió una clínica de tipo

Capacitación de Promotores Sociales -CAPS-⁶³ y el Instituto de Desarrollo para América Central -IDESAC-⁶⁴). De esta manera se pusieron en marcha programas de alfabetización, formación de promotores de salud y promotores sociales, extensionistas agrícolas y formación cooperativa.

Este proceso en el ámbito legal se manifestó a través de la formación de cooperativas de composición variada, las que tuvieron considerable influencia de la Acción Católica y del partido Político, Democracia Cristiana (DC). En 1980 el departamento de Chimaltenango contaba con 44 cooperativas agrícolas. Sólo en San Martín Jilotepeque había trece Ligas Campesinas, cuatro cooperativas, mayoritariamente formadas por indígenas, dos asociaciones de agricultores y numerosos comités de aldea,⁶⁵ muchos de los cuales se habían formado en solidaridad comunal, después del terremoto.⁶⁶

En esta misma década, el movimiento de Acción Católica cobró auge en la región de Chimaltenango, principalmente en los municipios de San Martín Jilotepeque, Comalapa, San José Poaquil, Patzún y Patzicia. A principios de los setenta, San Martín Jilotepeque era uno de los municipios que contaba con el mayor número de catequistas en toda la diócesis de Sololá.

Esta experiencia organizativa acumulada por dos décadas, inspiró otras iniciativas de trabajo social desde la Iglesia, así fue como a mediados de los setenta, la Compañía de Jesús definió Chimaltenango y el sur del Quiché como regiones de trabajo pastoral. En el departamento de Chimaltenango trabajaron principalmente en los municipios de Parramos, San Andrés Itzapa, Comalapa, San José Poaquil, Tecpán, Santa Apolonia y San Martín Jilotepeque. En este último, los jesuitas desarrollaron su trabajo principalmente en las zonas altas y predominantemente kakchiqueles, casi al margen de la parroquia del municipio.

El proceso de reflexión y conscientización de la realidad de pobreza en que vivían miles de campesinos se estaba gestando, cuando ocurrió el terremoto, el 4 de febrero de 1976, el que afectó principalmente el altiplano central y noroccidental, es decir, la región predominantemente indígena de Guatemala. En Chimaltenango los municipios más afectados fueron Comalapa y San Martín Jilotepeque, destruyéndose casi en su totalidad la

asistencial, que incluía un servicio mínimo de hospitalización familiar. En 1968, se institucionalizó la formación de "*Promotores de Salud*", aún cuando el Ministerio de Salud no lo realizaba. Otra iniciativa similar ponían en marcha las hermanas Meriknoll en Huehuetenango.

⁶² EACA dio formación cooperativa y promovió grupos pre-cooperativos.

⁶³ CAPS hasta la fecha es un programa de la Universidad Rafael Landívar que se dedicó en aquellos años principalmente a la formación de líderes locales, a quienes al terminar un curso prolongado se les extendía un carnet que los acreditaba como "*Promotores Sociales*".

⁶⁴ IDESAC cofinanció proyectos de producción agrícola y de infraestructura. Posteriormente la Fundación Berhorst y la Federación de Cooperativas de Mercadeó El Quetzal, creó programas de compra y distribución de tierras, principalmente en San Martín Jilotepeque.

⁶⁵ Por las dificultades para legalizar cualquier iniciativa organizada, casi todos los Comités durante los ochenta tuvieron un carácter cautelar, discrecional y a veces clandestino. Por este motivo, es difícil precisar el número exacto.

⁶⁶ Miguel Angel Reyes Iillescas, *Conflicto social en San Martín Jilotepeque*. Costa Rica, 1982. Pág. 10.

poca infraestructura con la que contaban además del alto número de víctimas que cobró. Sobre las víctimas del terremoto y las víctimas de la violencia política se profundizará más adelante con el propósito de establecer las diferencias en integrar y aceptar a la historia familiar y comunitaria ambas causas de muerte.

A raíz de los acontecimientos ocurridos en el altiplano indígena, la vinculación histórica con la Costa Sur fue evidente, trabajadores agrícolas de las grandes plantaciones llegaron a Comalapa, San Martín Jilotepeque y otros municipios con el propósito de solidarizarse en la etapa de reconstrucción. De la misma manera, se solidarizaron estudiantes de arquitectura de la Universidad de San Carlos y aumentó el apoyo internacional. Las Iglesias Evangélicas dieron inicio a las actividades humanitarias de tipo asistencialista.

E. COMITÉ DE UNIDAD CAMPESINA (CUC).

El proceso de conscientización facilitado por distintas iniciativas y los niveles de pobreza que evidenció el terremoto a nivel local junto a otros acontecimientos históricos, hicieron que el departamento de Chimaltenango fuera una de las principales bases del Comité de Unidad Campesina (CUC), el que a la fecha constituye el único movimiento a nivel nacional que aglutinó a miles de campesinos, la mayoría indígenas, originarios de distintos departamentos. Es decir, que la formación del CUC fue un proceso gradual que se enriqueció por iniciativas diversas: campesinos, indígenas, estudiantes, profesionales y obreros, asimismo por la participación de agentes de pastoral.

A escala nacional también se desarrollaban otras fuerzas organizadas que permitirían la formación de un movimiento social que reivindicaba la solución de distintas problemáticas. El 1 de mayo de 1978, el CUC se hizo público en la marcha del Día del Trabajo. Anteriormente, en 1976, había surgido el Comité Nacional de Unidad Sindical (CNUS). En 1977, los mineros de Ixtahuacán llevaron a cabo una de las marchas más significativas en la historia del país en demanda de mejores condiciones de trabajo. El 29 de mayo de 1978, el Ejército masacró a decenas de campesinos en el municipio de Panzós, Alta Verapaz. El 31 de enero de 1980, las fuerzas de seguridad del Estado asesinaron a campesinos principalmente del Quiché a raíz de la protesta que hacía en la Embajada de España para que parara la represión en ese departamento.

"Desde sus bases originales en el sur del Quiché, Chimaltenango⁶⁷ y Escuintla, el CUC comenzó a extenderse con relativa rapidez por los diferentes departamentos del altiplano noroccidental y de la Costa Sur. Varios de sus líderes habían participado activamente en proyecto de ayuda para la reconstrucción (...) y de la segunda generación de militantes de Acción Católica surgieron varios de los fundadores y principales líderes del CUC. Un rasgo común a todos ellos es un nivel educativo relativamente alto en relación con el medio indígena del que procedían, un contacto amplio con el mundo ladino y un conocimiento extenso de la realidad económica y social del país (...). Las capillas

⁶⁷ Por ejemplo, en la aldea Las Lomas, San Martín Jilotepeque, se llevaron encuentros entre miembros del CUC de Parramos, Itzapa y Comalapa. Lo mismo sucedía en aldeas de esos otros municipios.

dispersas en miles de aldeas se convirtieron en los principales centro de reunión y análisis de los problemas concretos de las comunidades indígenas".⁶⁸ El análisis de la realidad a partir de la reflexión teológica fue la principal fuente de motivación para romper con la tradicional aceptación fatalista de la situación de pobreza y explotación. Los líderes de estas comunidades, catequistas y delegados de la palabra que en muchos casos habían suplantado a los principales, fueron normalmente los primeros en incorporarse al CUC y con frecuencia, en las aldeas con gran homogeneidad social e ideológica, arrastraron tras de sí a toda la comunidad.⁶⁹

A manera de síntesis, a finales de los setenta, en el altiplano central estaban establecidas las instituciones de crédito a los campesinos (cooperativas y BANDESA) además de los usureros locales. Estas nuevas instituciones llegaron a jugar un papel preponderante en el endeudamiento de los campesinos, que tenía considerable dependencia del crédito para la compra de los insumos agrícolas. Por ejemplo, El 31 de octubre de 1979, el Banco Nacional de Desarrollo Agrícola (BANDESA) les comunicó a varias familias de la aldea Joya Grande, Zaragoza, que sus tierras iban a ser subastadas para cancelar la deuda que habían contraído con el banco. Los campesinos empezaron a denunciar su problema por radio, a acudir a las organizaciones populares en busca de solidaridad y a visitar a otras comunidades que tenían problemas similares. De esta manera explicaron la problemática.⁷⁰

"(...) No podemos pagar estos préstamos a BANDESA o en las cooperativas. Esto no ha sido por nuestra culpa, no es porque no seamos cabales. Lo que sucede es que nuestros productos tienen precios muy somatados, y también porque nuestros terrenos son demasiado pequeños, y los costos de las cosas que compramos para poder cultivar y mantenernos son demasiado elevados".⁷¹

En este mismo sentido, en 1976, más del cincuenta por ciento de la población rural de San Martín Jilotepeque eran arrendatarios o aparceros, según estimaciones, sólo el once por ciento de la población rural tenía suficiente tierra para mantenerse así misma sin recurrir al arrendamiento, trabajo asalariado y otras actividades.⁷²

A pesar de que se había salido al paso a la problemática agraria del altiplano guatemalteco por medio de nuevas técnicas agrícolas, el crédito y la comercialización, muy pronto los campesinos evidenciaron una nueva crisis, el endeudamiento y las dificultades en el mercado. En este contexto, el CUC plantea en su Asamblea General Nacional de abril de 1979, su compromiso de luchar por los derechos de los trabajadores agrícolas en tres sentidos: a) El derecho al trabajo y a los salarios justos. b) Derecho a condiciones de trabajo justas. c) Derecho a la organización. Estas tres reivindicaciones abarcaban los principales problemas a los que se enfrentaban los colonos, voluntarios y cuadrilleros, todos ellos provenientes de las tierras altas del altiplano indígena.

⁶⁸ Julio Castellanos Cambranes, *op. cit.* Tomo II, Pág. 127.

⁶⁹ *Loc. cit.*

⁷⁰ *Ibid.* Tomo II, Pág. 137.

⁷¹ *Ibid.* Tomo II, Pág. 138.

⁷² Tania Adams, *op. cit.*

En febrero de 1980, el CUC logró articular las frecuentes protestas esporádicas de los cuadrilleros, voluntarios y colonos de las plantaciones de caña de azúcar y de algodón de la Costa Sur. Como resultado de esta presión, el gobierno del general Romeo Lucas García decretó el aumento del salario mínimo de Q.1.12 a Q.3.20 por cada cien libras de café y algodón recogidas o por cada tonelada de caña de azúcar.⁷³

Como respuesta a la movilización social y a las reivindicaciones campesinas y obreras, que tocaban problemas medulares y estructurales de la sociedad guatemalteca, el Estado inició una segunda etapa de lucha contrainsurgente. Primero a través de la eliminación de líderes locales. Más tarde la violencia del Estado contra la población civil se generalizaría por medio de grandes matanzas que en la mayoría de los casos significó la destrucción de comunidades enteras.

⁷³ Julio Castellanos Cambranes, *op.cit.* Tomo II, Pág. 139.

CAPITULO 3

VIOLENCIA INSTITUCIONALIZADA.

A. INTRODUCCIÓN.

Paralelamente, con otras lógicas aunque inspirados en las mismas problemáticas que el movimiento social de la época, el movimiento guerrillero inició una nueva etapa. En 1972, ingresó por Ixcán la primera columna guerrillera que luego se denominaría Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP). Por los mismos años, sobre la base de lo que fue el Regional de Occidente de las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR) nuevos núcleos de revolucionarios iniciaron el trabajo de reorganización en las áreas boscosas de la Sierra Madre occidental, constituyendo el embrión de lo que se conocería posteriormente como la Organización del Pueblo en Armas (ORPA). Los combatientes de las FAR, mientras tanto, se reagruparon en las regiones selváticas de los ríos La Pasión y Usumacinta, en El Petén.⁷⁴

En esta nueva etapas las organizaciones insurgentes definen una nueva estrategia, en la que, según Payeras se pueden distinguir cuatro planteamientos centrales. a) La lucha armada exige que la conducción de la misma recaiga en una organización que resuelva la contradicción existente entre lo político y lo militar. b) Los nuevos escenarios deben buscarse en función de incorporar al campesinado pobre indígena. c) La implementación guerrillera debe iniciarse en territorios con débil presencia enemiga donde se facilite el asentamiento y consolidación de núcleos guerrilleros. d) Una guerrilla rural respaldada en aparatos urbanos de retaguardia, lo que hacía, depender a la fuerza militar de suministro ciudadano, mediante líneas logísticas extremadamente vulnerables.⁷⁵ Esta nueva concepción, según el mismo autor, dividía al país en tres planos estratégicos: montaña, ciudad y llano.

Para finales de la década de los setenta, convergieron en San Martín Jilotepeque las cuatro organizaciones guerrilleras que después conformarían la URNG. Sin embargo, el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) y las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR) fueron las de mayor presencia en el municipio de San Martín Jilotepeque por medio del trabajo de masas y militar. El altiplano central se sitúa geográficamente como una región estratégica al comunicar la ciudad con las zonas montañosas del país.

Esto puede explicar en parte, porque Chimaltenango, el sur de Quiché y Baja Verapaz fueron las regiones reprimidas en un primer momento de la ofensiva contrainsurgente, dirigida personalmente por el general Benedicto Lucas.

El Ejército de Guatemala desarrolló una respuesta armada totalmente desproporcional no sólo a la fuerza armada revolucionaria sino contraria a las reivindicaciones históricas del campesinado, algunas de las que se apuntaron a grandes rasgos en la primera parte.

⁷⁴ Mario Payeras, *Los fusiles de Octubre*. México, 1991. Pág. 12.

⁷⁵ *Ibid.* Pág. 14.

En el municipio se pueden establecer cuatro grandes etapas durante la violencia política. Durante la primera la represión fue de carácter selectivo y se registraron las primeras masacres (1979-81). En la segunda etapa se generalizó la represión contra la población civil (1981-82). La tercera fase se dirige hacia el control de la población, que dio inicio con el repoblamiento de comunidades enteras, después que las personas se acogieran a la amnistía a finales de 1982; se organizaron las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC), se establecieron dos destacamentos en el municipio y la guerrilla se retiró definitivamente del lugar (1982-83). La última etapa de la represión consistió predominantemente en la represión selectiva (1983-86). Sin embargo, para los fines de esta tesis, se esbozaron únicamente las primeras tres etapas.

B. REPRESION SELECTIVA.

En 1979, los soldados llegaron a la finca El Centeno, sede del Sindicato de Trabajadores Independientes Liga Campesina, llevándose con ellos la lista de actas de los asociados. (REMHI 1998 v.3:184) Ese mismo año, se registraron las primeras ejecuciones extrajudiciales y desapariciones forzadas contra líderes del lugar, las que fueron llevadas a cabo por el Ejército en compañía de judiciales, "orejas"⁷⁶ y comisionados militares, la gran mayoría de éstos últimos eran ladinos acomodados del pueblo de San Martín Jilotepeque. El 7 de agosto de 1979, en un reten militar en la ruta que conduce de esta localidad hacia Chimaltenango, fueron secuestrados Vicente Hernández Camey y Roberto Xiguac Balam. Ambos trabajadores de IDESAC y líderes locales. Nunca se volvió a saber de ellos. En 1980, fue asesinado en la aldea Chuatalún, Rumaldo Xajil, quien era catequista y líder del CUC.

FELIPE ALVAREZ TEPAZ.

La familia de Felipe Alvarez Tepáz residía en el barrio El Calvario en la cabecera municipal de San Martín Jilotepeque. Era músico y orador, indígena kakchiquel acomodado. Había sido fiscal de la Iglesia y presidente de la Acción Católica. Se había formado en la década de los sesenta como extensionista agrícola de Vecinos Mundiales. También había sido miembro de la directiva de la Asociación Nacional de Municipalidades (ANAM).

Don Felipe Alvarez fue alcalde municipal durante dos períodos por la Democracia Cristiana, 1972-74 y 1978-80. Era el segundo alcalde indígena del municipio según registra la historia, después que los ladinos tomaran el poder municipal. En 1952, Gregorio Bajxac,⁷⁷ había sido electo alcalde, pero según recuerdan los líderes indígenas

⁷⁶ Así se les conoce a los colaboradores e informantes del Ejército de Guatemala.

⁷⁷ Tania Adams, *op.cit.* En los municipios en los que el gobierno estaba dominado por dirigentes indígenas antes de 1944, el alcalde y su consejo eran usualmente escogidos y supervisados por un grupo de principales, quienes integraban la estructura político-religiosa. En San Martín Jilotepeque donde los indígenas nunca tuvieron control del gobierno municipal, parece que había un sistema de principales menos poderoso. De

era un político y lo acusaron de venderse con los ladinos; por otra parte, algunos ladinos dicen que era "parejo" con ellos y los indígenas. A Felipe Alvarez lo recuerdan como un hombre muy honesto.

El 21 de noviembre de 1980, alrededor de las ocho de la noche, aproximadamente diez hombres vestidos de particular y encapuchados, "*vestidos como de la G2*", incluyendo a Comisionados Militares, éstos últimos muy probablemente ladinos acomodados del pueblo, llegaron a la casa de Felipe Alvarez. Preguntaron por él. Don Felipe estaba leyendo la Biblia en su dormitorio, no le preguntaron nada, sino al contrario le dispararon con arma de fuego. Resultando heridos dos de sus hijos.

Aún herido don Felipe les preguntó que querían, otros de sus hijos también pidieron explicaciones pero los hombres no hablaron ni dijeron nada. Finalmente, ese día secuestraron a don **Felipe** junto a su hijo **Rosalío**, quien a diferencia de su padre no iba herido. Posteriormente, en distintas fechas y lugares fueron capturados otros tres hijos de don Felipe. En la plaza del pueblo secuestraron a **Mateo**. Cuando cumplía su turno en las Patrullas de Autodefensa Civil desapareció **Mario** y a **Jorge** lo capturaron en la cabecera departamental de Chimaltenango. Es decir, que desaparecieron forzosamente don Felipe Alvarez y cuatro de diez hijos que procrearon con su esposa.

Históricamente, los asuntos municipales habían sido manejados por los ladinos y según algunas interpretaciones a Felipe lo habrían desaparecido por ser "indígena" y ocupar un puesto público.

"El [Felipe Alvarez] era indígena, como el que esta ahorita. Como dice el dicho al indio no se le puede dar pisto ni chicha porque se les suben los humos. Quieren sobre pasar por los ladinos. Dos o tres ladinos están ahora en la municipalidad. Si estuviéramos como antes ya los hubieran matado" (Ladino del pueblo de San Martín Jilotepeque. 05/02/99).

El 10 de diciembre de 1980, secuestraron a **Florencio Chitay Nech**, quien era el Concejal Primero, quien había asumido la responsabilidad legal como alcalde interino de Felipe Alvarez después de su desaparición. El 6 de enero de 1981, hombres

hecho, hasta 1944, el gobierno local era formalmente un asunto ladino porque los indígenas no votaban. Cuando se conformaron las alcaldías mixtas, los alcaldes indígenas organizaban y supervisaban el trabajo de los auxiliares y los mayores para la municipalidad. En 1950 un ladino respaldado por el Partido Renovación Nacional (PRN), pro-Arévalo, llegó al poder, pero tanto el alcalde segundo como el tercero eran indígenas, con el primero actuando como secretario general del Partido Acción Revolucionaria (PAR) local. Este fue el partido que llevó al poder al coronel Jacobo Arbenz. El alcalde segundo era Gregorio Bajxac quien era uno de los pocos indígenas que habían sido nominados por el gobierno de Ubico al Congreso de los años cuarenta. En 1952 Bajxac ganó las elecciones a la alcaldía y su consejo estuvo compuesto principalmente por indígenas, aunque un miembro ladino del partido anticomunista local tenía la poderosa posición de síndico. Por otra parte, en 1977, cuarenta de 63 auxiliares en todo el municipio servían en las fincas y eran nombrados por los administradores o propietarios de éstas. Aunque en las fincas habitaban un cuarto o un quinto de la población rural total.

⁷⁸ San Martín Jilotepeque, 8/01/81. Carta dirigida por la Corporación Municipal al director general del Registro Electoral.

El 19 de marzo de 1981, miembros del Ejército entraron por Los Amates del camino que conduce de Chimaltenango hacia paraje Pachay, aldea Las Lomas, donde ejecutó a doce personas. Ese mismo día, a las tres de la tarde, masacraron a 27 personas que estaban reunidas en el oratorio de la aldea Xiquín Sanaí, municipio de Comalapa, donde al día siguiente quemaron las casas. Según el libro de defunciones de la época,⁸³ el 25 de marzo de 1981, a las dos de la tarde, fueron asesinadas con arma de fuego trece hombres de la finca El Perén.

Figuroa Ibarra cita que el diario New York Times, denunció que Chimaltenango era escenario de asesinatos de campesinos y masacres de aldeas enteras, pues en un lapso de dos semanas del mes de marzo de 1981, se asesinaron a 171 personas, desaparecieron 43 y 16 resultaron heridas, acusaban a las fuerzas de seguridad y a las fuerzas del Ejército de haber ejecutado las matanzas.⁸⁴ El 9 de abril de 1981, durante el régimen de Romeo Lucas "balearon y degollaron a 24 campesinos de un caserío próximo a San Martín Jilotepeque".⁸⁵

El 10 de abril de 1981, alrededor de las diez de la mañana, elementos del Ejército le dieron muerte con arma punzocortante a 22 hombres del paraje Chuabajito, aldea Patzaj.⁸⁶ Según otras fuentes pudieron ser catorce personas baleadas y degolladas⁸⁷ o veinticuatro muertos a machetazos por miembros del Ejército,⁸⁸ pudiendo sobrevivir seis de ellos y quienes fueron sacados del hospital y posteriormente asesinados.

En junio de 1981, por primera vez llegó el Ejército a la aldea Estancia de la Virgen. Ese día quemó dos o tres casas y secuestró a algunos hombres del lugar.

El 7 de septiembre de 1981, soldados del Ejército cercaron el paraje Pachay alrededor de las siete de la mañana, secuestraron a varios campesinos originarios del lugar y de otros parajes como Panicuy y Chipocolaj, sumando aproximadamente 18 las víctimas, quienes finalmente fueron degolladas.⁸⁹ El 11 de noviembre de ese mismo año, día de la fiesta patronal del municipio, el Ejército en compañía de uno de sus colaboradores violó y degolló a cinco mujeres, quienes salieron de los barrancos cercanos donde se encontraba refugiada la población local. El 20 de noviembre, el Ejército volvió a entrar a la aldea Las Lomas pero esta vez se retiró hasta el 9 de diciembre. Tiempo durante el cual "terminaron

Las Lomas, aunque apunta que el hecho sucedió el 14 de febrero de 1981. En ese mismo comunicado señalan que en los primeros días de febrero de 1981 fueron asesinados, por fuerzas del Ejército, 68 personas de Chimaltenango (Figuroa 1991:31). Otras fuentes señalan que cuarenta personas de Sacalá y diez de Pachay, fueron asesinadas por el Ejército el 4 y 5 de febrero.

⁸³ Libro de defunciones de 1981. Municipalidad de San Martín Jilotepeque, Chimaltenango.

⁸⁴ Carlos Figuroa Ibarra, *El recurso del miedo*. Costa Rica, 1991. Pág. 31.

⁸⁵ *Loc. cit.*

⁸⁶ El libro de defunciones de la época registra la identidad de 22 campesinos y consigna como causa de la muerte "heridas punzocortantes"

⁸⁷ Carlos Figuroa Ibarra, *op. cit.* Pág. 31.

⁸⁸ Amnistía Internacional, 1981.

⁸⁹ Entrevista No. 1. Chimaltenango. Octubre/1997.

con todas las aves, marranos, vacas, todo lo que la gente tenía, porque los orejas aprovecharon para capturar a todos los ganados y llevarlos para el pueblo".⁹⁰ También quemaron casi todas las viviendas. Mientras tanto la población permaneció refugiada en las montañas aledañas, donde los soldados también lanzaron una ofensiva con el propósito de eliminarlos.

El 5 de diciembre de 1981, efectivos del Ejército reunieron en el oratorio a los pobladores de la aldea Chuatalún y les *"advirtieron que no se organizaran con la subversión"*. Ese mismo día, pero más tarde, secuestraron a veinte hombres y dos mujeres jóvenes sobre la base de una lista y después que todos los campesinos del lugar pasaron con su respectiva cédula. Las víctimas fueron trasladadas con rumbo desconocido en un convoy del Ejército. Ocho días antes también los habían convocado a una reunión para hacerles la misma advertencia.

En diciembre de 1981, las autoridades correspondientes del municipio, levantaron aproximadamente 32 osamentas en el río Quemayá, en el camino que conduce a Chimaltenango. Según testimonios, el Juzgado de Paz tuvo conocimiento de pestilencias por el lugar. Al llegar, en presencia de los bomberos y el Ejército, éstos últimos ordenaron que los restos de las personas fueron incineradas y muchas de ellas fueron registradas en el libro de defunciones como "XX". Nunca se prosiguió con las investigaciones judiciales correspondientes para determinar las causas y razones de la muerte.

El 13 de febrero de 1982, la mayoría de la gente estaba refugiada en los montes cercanos, pero una familia del paraje Pacojito, aldea Chijocón, optó por no salir aduciendo que *"no debían nada"*. Primero los soldados los obligaron a darles de comer y posteriormente los ejecutaron, sumando entre 17 y 40 las víctimas, entre ellos hombres, mujeres y niños. *"Había unas criaturas muy pequeñas, lo que hicieron metieron las criaturas adentro de la casa y prendieron fuego a la casa y se terminó con todos los patojos. Así no se puede encontrar los restos."*⁹¹ En ese mismo mes de febrero, los soldados quemaron vivas a siete personas en el paraje Santa Teresa, aldea Chuatalún.

Durante el gobierno de Romeo Lucas García, también hombres vestidos de civil le dieron muerte a seis personas de la finca San José Las Canoas, cortándoles la cabeza con serrucho.

El 28 de abril de 1982, fueron ejecutados con arma de fuego 13 campesinos de la aldea Varituc. En junio de 1982, el ejército masacró nuevamente a 50 campesinos de la aldea Varituc, *"empezaron los tiros entre unas cinco casas, hay gente durmiendo (...) Hay gente viva y a los demás los agarraron como un manojo. [Era] como esta casa, esta tiene seis metros y hay casas más largas donde se mira perchado la gente así adentro. Agarraron por montón, hay afuera en el patio, hay señoritas de 18 años violadas y muertas. Los empezaron a matar sin ningún delito. Eso fue mucho en diez minutos. Murieron todos quemados, como que si fueran trozos de cal, les echaron chamarras, lo que encontraban*

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Entrevista No.3. Aldea Chijocón. Noviembre/1997.

*les echaban encima (...) Como la carne huele, empezó a llegar el olor de lejos, se iba el olor para arriba. Cuando el Ejército salió las familias tenían lástima, como hay quienes se corrieron. [Ellos] todavía fueron a traer agua y los apagaron".*⁹²

Entre septiembre y agosto de 1982, elementos del Ejército ejecutaron a quince personas del paraje Chipocolaj, *"en el cubo los tiraron. [Una] mujer murió con su hijito a la espalda y el hijito no murió, ese hijo aguantó 24 horas, un día quiero decir, mamando chiche de su madre muerta. [Ahora] está vivo, ya es muchacho pero si se quedo enfermó. [Otras mujeres] así sobre la silla están sentadas y allí las dejaron muertas, adentro de su casa"*.⁹³

En 1982, también fueron asesinados doce catequistas de la finca Santa Anita Las Canoas, a quienes fusilaron cerca de la Iglesia después de haberlos torturado. Presumiblemente fueron denunciados por otro catequista con colaboración del párroco del lugar.

"En la última semana de marzo y principio de 1982, en las aldeas Estancia de la Virgen, Chijocón, Chuatalún, Chipilá y otras aldeas cercanas del municipio de San Martín Jilotepeque, el Ejército masacró a más de 250 personas; quemando las casas y más de mil quintales de maíz".⁹⁴

D. DESPLAZAMIENTO FORZADO.

Una de las secuelas inmediatas después de las masacres perpetradas por las fuerzas de seguridad del Estado, fue el desplazamiento masivo de comunidades enteras que tuvieron que vivir temporalmente las condiciones hostiles del medio y sobrevivir a las operaciones militares, aéreas y terrestres, que se concentraron contra ellos.

El proceso de desplazamiento forzado siguió dos modalidades. Un tipo de desplazamiento fue el de grupos familiares quienes en la mayoría de los casos habían sido testigos presenciales de hechos de violencia contra sus propios vecinos y familiares. El segundo tipo, consistió en el desplazamiento de aldeas enteras, que fue asistido por militantes locales de la guerrilla, Fuerzas Irregulares Locales (FIL), quienes cumplían más funciones logísticas que propiamente militares porque casi todos estaban desarmados. Entre las aldeas que quedaron semihabitadas se encuentran Las Lomas, Los Chayes, Chuabajito, Varituc, El Sargento, Estancia de la Virgen, Chuatalún, Quimal, Chijocón, La Plazuela, Chipastor y las fincas Santa Teresa, La Merced, San Antonio el Cornejo, Catalán, Santa Anita y San José las Canoas; aldeas y fincas con sus respectivos parajes.

Al salir de sus comunidades de origen, un grupo minoritario buscó protegerse en el pueblo de San Martín Jilotepeque, en la Costa Sur o en la ciudad de Guatemala. Por otro lado,

⁹² Entrevista No.2. Paraje Sacalá, aldea Las Lomas. Octubre/1997. El libro de defunciones de la época, registra 44 víctimas identificadas, quienes fueron recogidas por el Juez de Paz en mayo de 1982, consignando como causa de la muerte "incineración".

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Justicia y Paz, *Informe sobre las violaciones a los derechos humanos en Guatemala*. México, 1982.

grandes grupos de población se refugiaron en las montañas y barrancos cercanos. Esto provocó una mayor polarización en las comunidades, debido a que los que buscaron refugio en el pueblo fueron acusados de estar vinculados al Ejército y los que huyeron hacia el monte de formar parte de la guerrilla. En esta última modalidad, se pueden identificar dos puntos centrales de desplazamiento, donde se registraron las masacres más numerosas contra población civil indefensa. 1. Al noroccidente del municipio, colindando con Poaquil y los municipios del Quiché. 2. Al suroriente, en el río Pixcayá que sirve de límite con San Juan Sacatepéquez.

En la huida de miles de personas originarias de distintas aldeas y fincas de San Martín Jilotepeque, el 17 de marzo de 1982, los soldados cercaron a un grupo de población (la mayoría originaria de la aldea Chuatalún) en el potrero de la finca Catalán, donde cometieron atrocidades terribles ejecutando a decenas de personas, de las cuales sólo 75 fueron enterradas por sus propios vecinos en dos fosas.

"Pudimos enterrarlo a los ocho días porque no podemos entrar. Cuando los encontré están tirados allí, pero como te digo que fueron torturados, ya les sacaron todos sus ojos, su cara y todo esto lo sacaron, su placa lo dejaron. Como ella sólo veinte días le faltaban para dar a luz, entonces, le sacaron [al niño], se pararon su estómago, yo vi palpablemente, porque lo fui a encontrar a los ocho días. Los dos mis varoncito[s] lo hicieron tortol[ita]. Uno tiene seis años, otro cuatro años, mi mujercita tiene ocho años. La mujercita ya no apareció, saber si los coyotes se lo llevaron. Me dio mucha lastima. Hicimos un pozo y ahí los enterramos todos. Se quedó mi vista donde lo enterramos, pero ya pasaron trece años" (Masacre Fca. Catalán. 17/03/82).⁹⁵

Los que lograron huir y sobrevivir a la masacre llegaron al paraje San Miguel, aldea Chuatalún, al día siguiente, donde el Ejército mató a diez personas en el río entre San Miguel y El Rosario.

El mismo 17 de marzo de 1982, entraron a la aldea Estancia de la Virgen distintas columnas del Ejército. Una columna con cincuenta efectivos entró por el pueblo, otra columna con el mismo número de efectivos entro por la Escuela Politécnica desde su sede en San Juan Sacatepéquez. La gran mayoría venía vestido de civil, algunos traían puestos güpiles y cortes, con el propósito de confundir a la población. Sin embargo, era evidente que debajo de las blusas traían armas tipo galil. Otra columna entró en la mañana del 18 de marzo, eran aproximadamente 60 soldados. Ese mismo día, rodearon las aldeas de Chuatalún, Estancia de la Virgen, Tioxá, etc. Es decir, donde pasa el río Pixcayá y donde miles de personas, originarias de distintas comunidades del municipio, que sumaban alrededor de 3 500, salieron a refugiarse. Ese día, los soldados mataron aproximadamente a 500 personas, la sangre de la gente tiño las aguas del río.

⁹⁵ Entrevista No. 4. Aldea Chuatalún. Enero/1998.

"Sólo huyendo van, si va una mujer, un hombre o una partida o uno sólo va huyendo. Unos por este lado, otros por este lado, otros salieron aquí, en todas partes se regaron cuando ellos van. Va gente de Chuatalún, bastante de Chijocón, hay de Sacalá, Las Lomas, Xesuj, Varituc, creo que vinieron unos de San José las Rosas.(...) Los niños que se quedaron botados en el suelo los soldados sacaron sus machetios, volaron sus pescuezos los que no murieron y los que están allí muertos (...)" (Estancia de la Virgen).⁹⁶

En agosto de ese mismo año, miles de personas originarias de San Martín Jilotepeque y de Poaquil fueron cercadas por el Ejército en "La Cumbre" (lugar colindante entre Los Magueyes, San José las Canoas y Canajal de Medina) cuando intentaban protegerse de las ofensivas de los militares. Ese día, efectivos militares ejecutaron a decenas de personas, hombres, mujeres, niños y ancianos. El 17 de agosto, miembros del Ejército le quitaron la vida a 37 personas, a quienes les sembraron estacas en el cuello, estrangulándolas o ahorcándolas con pita, también utilizaron ametralladoras y granadas.

El 25 de septiembre de 1982, el Ejército masacró en San José las Rosas, aldea Chuatalún, a la población que huía de ellos. *"A él lo samparon dos plomazos primero en el estómago, se quedó él ahí luchando y nosotros nos fuimos defendiendo la vida a dar vuelta entre el monte. Se quedó él muerto. Nunca lo enterré, ahí se quedo comiendo los chuchos, ya no mire yo los huesos, se volaron los chuchos". (Masacre de San José las Rosas. 09/82).⁹⁷*

En ese mismo mes de septiembre, el Ejército masacró a un grupo de población en el río Pixcayá, río arriba, un lugar conocido como "Agua Caliente", éste era uno de los refugios más alejados de la población civil y muy probablemente fue de allí donde un grupo de población salió para rendirse en la Estancia de la Virgen.

Durante el tiempo que duró el desplazamiento, las familias y comunidades desarrollaron formas de sobrevivencia, que iban desde las búsqueda de alimentos hasta manifestaciones de celebración de la vida por medio de bautizos y casamientos.

E. "LA RENDICIÓN".

Inmediatamente después de las operaciones militares a gran escala contra el altiplano central y particularmente contra los pobladores indefensos de San Martín Jilotepeque, el Ejército puso en práctica una tercera etapa que consistió en el control de la población por medio de la reorganización total del territorio y por las campañas psicológicas.

En este contexto y a raíz del decreto de amnistía del gobierno de Ríos Montt y de la propaganda que el Ejército le dio a éste, la población del municipio inició un proceso decidido para acogerse a la amnistía, lo que en el medio local se le conoce como la "rendición".

⁹⁶ Entrevista No. 5. Aldea Estancia de la Virgen. Febrero/1998.

⁹⁷ Entrevista No. 4. Aldea Chuatalún. Enero/1998.

Durante los primeros días de abril de 1982 (quince días después de la gran ofensiva del Río Pixcayá), un grupo grande de familias hasta ahora desplazadas iniciaron a llegar al caserío San Antonio Las Trojas, aldea Cruz Blanca, San Juan Sacatepéquez, para amnistiarse y regresar a sus comunidades de origen. Posteriormente, estas personas fueron concentradas por el Ejército en la aldea Estancia de la Virgen. Según recuerdan algunos sobrevivientes las colas eran largas hasta de un kilómetro y medio, llegando al paraje Pacoj Tres Cruces.

Otro grupo de población, se "rindió" en octubre de ese mismo año, esta vez se concentraron en la Estancia de la Virgen donde hacía seis meses habían regresado la mayoría de los pobladores. A los tres días, después de haberlos interrogado y de tomarles minuciosamente sus datos personales, el Ejército autorizó para que volvieran a su aldea de origen, ya que la mayoría eran de Chuatalún.

Días más tarde, el Ejército amenazó con masacrar alrededor de cinco mil campesinos si no se entregaban a ellos en un plazo de 48 horas, es decir, antes del 19 de octubre.⁹⁸

Finalmente, el 20 de octubre, se amnistió un tercer grupo, que estaba formado por pobladores que habitaban las regiones altas del municipio (Sacalá, Las Lomas, etc). Con el propósito de que se les reconociera su condición civil y para denunciar la represión de que habían sido víctimas, este grupo decidió caminar hacia la cabecera departamental donde se reunirían con personas provenientes de otros municipios, Comalapa y Poaquil.

En este contexto se instaló el destacamento en Chuatalún el 9 de septiembre de 1982, el comandante de éste era un teniente de apellido Moratay, que según señalan algunas fuentes también participó en las masacres de Chuatalún y Las Canoas. Los soldados se instalaron en el oratorio de la aldea, utilizando la Iglesia como lugar de interrogatorios y asesinatos. Para entonces también estaba instalado el destacamento en el pueblo de San Martín Jilotepeque.

"La Iglesia lo tenían ellos como que si fuera el cuartel (...) Toda la pared de la iglesia se mira como un matadero de vaca".⁹⁹

Posteriormente, el Ejército obligó a la población a concentrarse en sus aldeas pero bajo nuevas lógicas de organización y distribución física de las viviendas. Al nombre tradicional de los lugares les agregó un nuevo calificativo, por ejemplo, "Nueva Colonia San José las Rosas", "Nueva Colonia San Miguel", etc. Con anterioridad, las viviendas se encontraban dispersas en los diferentes parajes de una aldea o finca, los militares las concentraron en el centro de la aldea y meses después autorizaron a que las familias reconocieran sus antiguos terrenos.

Al mismo tiempo, los hombres de todos los núcleos poblados fueron organizados en las patrullas de autodefensa civil (PAC). Dentro de otras funciones, controlaban las entradas y

⁹⁸ Justicia y Paz, *op. cit.* y Unomásuno, México, 19/10/82.

⁹⁹ Entrevista No. 6. Paraje San Miguel, aldea Chuatalún. Octubre/1997.

salidas de la población e informaban al destacamento más cercano. También varios patrulleros fueron obligados por el Ejército a participar en ejecuciones y torturas contra sus propios vecinos y familiares.

"Un día viernes, llamaron a toda la aldea, llegaron cantidad de gente y se llevaron a esos compañeros, ante mí se los sacaron y se los llevaron. Los patrulleros y el Ejército buscaron un campo, ahí fueron fusilados ante una gran cantidad de gente, sembraron unos postes allí los amarraron. Y no fue sólo eso ya estaban torturados, los mismos patrulleros los torturaron, porque estaban sangrados".¹⁰⁰

El destacamento militar establecido en la aldea de Chuatalún, lo retiraron alrededor de 1990 y el del pueblo en 1996, poco antes de que se decretara la desmovilización de las PAC y de los Comisionados Militares.

¹⁰⁰ *Ibid.*

CAPITULO 4

ALGUNOS SIGNIFICADOS DE LA MUERTE.

A. INTRODUCCIÓN.

La experiencia de la década de los ochenta, particularmente en las comunidades de San Martín Jilotepeque, motivaron en parte las primeras preguntas relacionadas con este tema. Una de las preguntas iniciales era ¿cómo vive la gente después de tanta muerte? Una de las respuestas iniciales era que la población, al no celebrar sus rituales según la costumbre estaba en un estado "liminal" de trance, según lo definió Falla:

"En los ritos de iniciación se han distinguido tres fases, la de separación de un estado o unidad social (...), la de la liminalidad (limen:umbral) y la de agregación a otro (...). El momento de la liminalidad, que se sitúa entre los dos momentos de separación y agregación, corresponde a aquel en el que la persona, bajo la acción del rito, no pertenece ni al estado o unidad anterior, ni al siguiente. La persona liminal, que se encuentra en liminalidad, no puede ser incluida ni en una categoría social, ni en otra. Es por tanto, ininteligible".¹⁰¹

Después de entrevistar a numerosas personas puedo concluir que sucedió todo lo contrario. Durante el tiempo que duraron las ofensivas militares y posterior a ellas, principalmente los sanmartinecos kakchiqueles continuaron comunicándose con sus muertos, por medio de sueños y rezos, o bien, visitando posteriormente los lugares donde habían quedado enterrados sus difuntos.

En el municipio de San Martín Jilotepeque, durante 1981-83, he documentado veinticuatro masacres cometidas por fuerzas de seguridad del Estado o por grupos paramilitares, descritas en el primer capítulo de esta tesis. Otros proyectos de investigación, en todo el departamento de Chimaltenango han registrado veintidós masacres durante el mismo período.¹⁰² La Comisión del Esclarecimiento Histórico (CEH) registró 31 masacres únicamente en este municipio. Un diagnóstico del Centro para la Acción Legal en Derechos Humanos (CALDH), identificó 1 800 víctimas, entre ejecutadas y desaparecidas. Según las proyecciones de esa misma ONG, por cada diez víctimas una esta legalmente registrada en los libros de defunciones de la municipalidad local. Después de una revisión minuciosa de los libros de defunciones de 1979-83 es evidente que los familiares en muy pocos casos acudieron a registrar a víctimas adultas.

En la historia reciente de los sanmartinecos se identificaron dos acontecimientos que marcaron un hito en la vida social y en particular con relación al fenómeno de la muerte. El primero fue el terremoto de 1976 y el segundo la ola de represión que dio inicio en 1979.

¹⁰¹ Ricardo Falla, *Quiché Rebelde*, op. cit. Pág. 59.

¹⁰² Proyecto Interdiocesano: Recuperación de la Memoria Histórica, op. cit. Tomo III, Pág. 185.

En este sentido, se desarrolla el contenido del presente capítulo, dividido en cuatro partes. La primera describe detalladamente las creencias y costumbres de los ritos mortuorios antes del terremoto. La segunda trata de una comparación en las interpretaciones de la muerte natural (terremoto) y la muerte violenta. La tercera se referirá a la legislación en torno al fenómeno de la muerte y la última apunta algunos elementos fundamentales sobre las experiencias de exhumaciones y entierros en el municipio.

B. CREENCIAS Y RITOS MORTUORIOS.

La vida no puede existir si no existe la muerte. Es una continuidad natural. Las prácticas religiosas de las ofrendas y sacrificios demuestran que la vida de unos necesita de la muerte de otros. Es por eso que existe en las sociedades mayas una continuidad de relación con los ancestros o abuelos, que tienen carácter divino y que pertenecen al mundo de lo sagrado.

En este sentido, es necesario llevar a cabo según la costumbre los ritos que permiten a los muertos cumplir todas las etapas de su recorrido, para evitar su retorno anticipado y vengador. Según recuerdan algunos habitantes kakchiqueles de San Martín Jilotepeque, sus abuelos creían que los muertos resucitaban a los tres días, durante ese tiempo aún estaban presentes dentro de los vivos y se manifestaban por medio de ruidos o como "*espantos*", hablaban, tocaban las puertas, etc.

Durante esos tres días, el espíritu del difunto recorría todos los lugares donde había estado: la casa donde vivió, los campos de cultivo donde trabajó, si fue a la costa también de muerto la vuelve a visitar. "*Así como uno, puede estar trabajando en la costa y si se muere alguno de la aldea llega a espantar allá*".¹⁰³

Los familiares y vecinos de la comunidad, siempre tienen que estar preparados para ayudar a las almas de los difuntos para entrar en el mundo de los muertos. Se les reza, se encienden candelas en el altar y se quema incienso. Cuando los vivos no ayudan al difunto a pasar el umbral, su espíritu retornará anticipadamente por medio de otra persona viva, a quien le darán "*como ataques, un trastorno, ya no pueden hablar*".¹⁰⁴ Según las creencias, cuando esto sucede es porque Dios no ha recibido al difunto por las "*maldades*" que cometió cuando estaba vivo, pero también, porque los vivos no lo han ayudado por medio de ofrendas, rezos y responsos a que Dios lo reciba. "*Después no se sabe para donde se va, sólo Dios sabe*".¹⁰⁵ Actualmente muchas personas, principalmente los jóvenes, califican estas creencias de supersticiones.

¹⁰³ Entrevista No. 7. Paraje Pachay, aldea Las Lomas. Enero/1999.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Entrevista No. 8. Paraje Pachay, aldea Las Lomas. Enero/1999.

1. LA VELACIÓN.

Inmediatamente después del deceso de una persona, los familiares mandan a llamar a los ancianos de la comunidad, dependiendo si fue hombre o mujer. Al llegar los ancianos a la casa proceden a cambiarle la ropa al difunto, le ponen el mejor traje que haya tenido. Anteriormente, a los hombres y mujeres kakchiqueles siempre los vestían con el traje de la región. También se practicaba un tipo de embalsamamiento de "pimienta", ésta se le unta en todo el cuerpo al difunto, según algunas explicaciones se hace para evitar cualquier mal olor. Posteriormente, el cadáver es colocado sobre unas tablas frente al altar, donde lo tapan con una sabana blanca. En las casas de las familias católicas siempre hay un altar. Se colocan candelas, se pone un incensario con pom, flores, un plato en el pecho del difunto para que los presentes dejen una limosna, se pone un vaso con agua y una veladora que durara nueve días. Antes también se acostumbraba a poner comida y "guaro" porque se creía que el difunto también comía y bebía con los vivos.

Hace aproximadamente cuarenta años, llegaban al velorio los músicos de la aldea o el pueblo, se acostumbraba a tocar con instrumentos únicamente de cuerda y sones. Actualmente estos han sido sustituidos por los conjuntos religiosos tipo alabanzas. También se repartía licor y comida, dependiendo de las condiciones económicas de la familia. En la medida en que pasa el tiempo estas prácticas tienden a declinar debido a la influencia de la Iglesia Católica y Evangélica.

Mientras tanto, los hombres de la comunidad que tienen el arte de trabajar la madera se prestan para construir la caja del difunto. Unos llevan las herramientas, otros llevan las tablas y otros los clavos. De la misma manera, unos cepillan y otros cortan la madera, otros la van clavando. Casi siempre la terminan horas antes del entierro. En todo el municipio sólo existe una venta de cajas mortuorias ubicada en la cabecera municipal.

Antes de que los familiares cercanos procedan a colocar dentro de la caja el cadáver del difunto, se bendice la caja en forma de cruz con incienso y se reza un rosario frente al altar. Los rezos y responsos casi siempre son dirigidos por los catequistas y en la antigüedad por los ancianos del lugar. También dentro de la caja se ponen los instrumentos que el difunto utilizaba para trabajar, dependiendo del sexo, mecapales, violín si era músico, ollas, etc. Por ejemplo, *"cuando mi abuelo murió hace 38-40 años, él fumaba mucho. El tabaco lo pozoleaba y hacia los cigarro con tusa, él tenía un tecomatío bien bonito donde lo ponía. Se lo llevo, su bordón, sombrero. Creyendo que lo van a usar allá"*.¹⁰⁶

Enseguida, cuando se preparan para salir en procesión para el cementerio, se lleva a cabo un rezo frente al altar y posteriormente el "acatamiento" que consiste en inclinar el cuerpo del difunto en dirección hacia delante ante los distintos ambientes de la casa que él habitó, es una forma de despedirse definitivamente de ella y de la comunidad. Esta ceremonia va acompañada con incienso y casi siempre es dirigida por los familiares más cercanos del difunto.

¹⁰⁶ Entrevista No. 7. *Op.Cit.*

Dependiendo de las posibilidades económicas de las familias, antes del entierro se celebra una misa. En 1970, el sacerdote cobrara cinco quetzales si la misa era en una de las aldeas y tres quetzales si era en el pueblo. Actualmente, aunque el precio varió según el estilo de la misa, cantada o rezada, el cura cobra cuarenta o veinticinco quetzales, si es en la aldea o en la iglesia del pueblo.

2. EL ENTIERRO.

De allí los familiares y vecinos se dirigen en procesión hacia el cementerio de la aldea o del pueblo. Todas las aldeas tienen su propio camposanto. En el cementerio municipal la mayoría de los difuntos allí enterrados son ladinos. Por ejemplo, Sacalá, Xesuj y Pachay, comunidades totalmente kakchiqueles, tienen un cementerio común en el sureste del pueblo de San Martín Jilotepeque. Se llama "Los Magueyes" y allí todos son dueños, nadie es propietario, *"eso lo compraron nuestros tatarabuelos. [Allí] están enterrados nuestros tatarabuelos"*. A nadie se le pide permiso para enterrar a su difunto, *"uno sólo busca un lugar donde no haya muerto y allí se entierra. Algunas veces cuando murió hace mucho tiempo y se descompuso la caja sólo se hace a un lado y allí se vuelve a enterrar otro"*.¹⁰⁷

Al llegar al cementerio se vuelve a rezar, se bendice la tumba con incienso o "agua bendita" si está el sacerdote del lugar. Durante el velorio, la procesión y entierro, hombres y mujeres manifiestan su dolor por medio del llanto dependiendo de la cercanía y grado de parentesco con el difunto. Del mismo modo, todo el tiempo están presentes las ofrendas: incienso, candelas, veladoras, flores, etc. Cuando una persona ha servido a la comunidad, es decir, ha tenido un cargo religioso o social, asisten a los funerales un número mayor de personas.

El sesenta por ciento de los entierros se realiza a las cuatro de la tarde, porque *"casi todos mueren en la noche, muy pocos en el día"*.¹⁰⁸ Según la costumbre hasta el día de hoy, la tumba se abre en orientación oriente-occidente. El difunto queda enterrado en esa posición, la cabeza queda en el occidente y los pies en el oriente.

3. LA NOVENA.

El mismo día del deceso se inicia el novenario. Veinticuatro horas antes que concluya la novena se elabora una lista con diez o veinte nombres de personas muertas, pueden ser familiares o no. Posteriormente se le da una ofrenda a cada difunto, que puede consistir en un rezo, incienso, candelas, flores. Inmediatamente esta lista se lleva a la Iglesia. Después de la misa celebrada con motivo del deceso o bien en la misa del domingo, el sacerdote lleva a cabo un responso ante la familia. Esto constituye el último requisito para que el pariente muerto entre el mundo de los difuntos. *"Hay que cumplirlo cabalmente y rápido porque no se sabe donde está el difunto que acaba de morir, y los otros difuntos lo están"*

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Entrevista No. 9. San Martín Jilotepeque. Febrero/1999.

*esperando para que llegue al mundo de ellos. En este momento el recién difunto aún está flotando (...)*¹⁰⁹. La novena se celebra sólo cuando el difunto es adulto, no así cuando son niños menores de quince años de edad.

C. LA MUERTE NATURAL Y VIOLENTA.

Se entenderá como muerte natural toda aquella que haya sido causada por enfermedad, ancianidad o por un fenómeno natural como el terremoto. La muerte violenta podría incluir la provocada por accidentes, pero aquí se limitará a la provocada por otro ser humano en el marco del conflicto armado interno o de la violencia política, que se caracterizó por el empleo brutal de la fuerza militar y/o paramilitar.

La diferencia entre ambos tipos de muerte radica que en la primera los familiares o la comunidad le dan interpretaciones únicamente de fe o sobrenaturales y se celebran los ritos mortuorios según la costumbre. En cambio, la segunda que siempre es provocada, como la descrita en el tercer capítulo, las interpretaciones pueden ser políticas, ideológicas-religiosas o pensamientos de confusión y sentimientos de culpabilidad, sus manifestaciones son más negativas expresándose por medio de conflictos interfamiliares, intrafamiliares, comunitarios o intercomunitarios. Incluso las interpretaciones pueden ser de tipo étnico, "*los ladinos quieren acabar con nosotros los indígenas*"¹¹⁰ o "*los ladinos comen a la gente indígena*".¹¹¹

Por ejemplo, uno de los informantes manifestó que, durante el período más álgido de la guerra, era más difícil que ejecutaran o desaparecieran a los pobladores de la aldea Las Escobas¹¹² porque eran ladinos, casi siempre era contra los indígenas del lugar. Por otra parte, los ladinos, principalmente acomodados, vinculaban a la población indígena con la guerrilla. En la mayoría de los casos manifestaron que tenían temor de que los indígenas les quitaran sus tierras. Los kakchiqueles de San Martín Jilotepeque tenían la firme convicción, que los ladinos eran quienes históricamente los habían tratado mal, como mozos colonos en las fincas de la costa sur, en las fincas de tierra fría que el administrador los había forzado a cultivar, o bien, prestando sus servicios como servidumbre en las casas de ellos en el pueblo.

Según el grado de conocimiento del mundo exterior y de la consciencia que se tenía del contexto social de aquellos años, así se encuentran las distintas explicaciones de lo que ocurrió. Por ejemplo, en muchas mujeres predominan pensamientos de confusión, de caos, de no entendimiento, o sentimientos de culpabilidad. Son estas personas las que explican sin mayores matices lo que sucedió a partir del racismo y discriminación étnicas, o bien a partir del desconocimiento apoyándose en dispositivos religiosos "*yo no sabía nada*", "*Dios así lo quiso, que vamos a hacer*". Otro grupo de personas, casi siempre hombres y

¹⁰⁹ Entrevista No. 8. *Op.Cit.*

¹¹⁰ Entrevista No. 10. Chimaltenango. Noviembre/1997.

¹¹¹ Tania Adams, *op.cit.*

¹¹² Es una comunidad predominantemente ladina ubicada en el nororiente del municipio.

líderes locales, incluyendo también mujeres, explican aquel tiempo de muerte como el resultado *"de toma de consciencia, que no queríamos que hubieran ricos y pobres, que no hubiera discriminación entre ladinos e indígenas. Mucha gente cuando las organizaciones [guerrilleras] fracasaron se enojaron porque hubieron muchos ofrecimientos, como que todos iban a tener dinero, que las tierras de los ricos iban a repartir. Esas no fueron reales. No se logró pero se luchó"*.¹¹³

En este sentido, creo que ambas interpretaciones actuales estuvieron presentes durante la confrontación militar de los ochenta, pero la segunda fue eje rector de los planes contrainsurgentes, que también definieron y equipararon a su enemigo con los pueblos indígenas al considerarlos base social o potencial del movimiento guerrillero. Pero también en el contexto local, donde históricamente se han jugado intereses políticos-étnicos y económicos, la violencia tuvo un sentido étnico.

Entre 1979-83 se dio un proceso gradual de polarización entre indios kakchiquéles y ladinos locales, que se manifestó al vincular a los primeros con los intereses del movimiento revolucionario y a los segundos con los intereses económicos locales y nacionales, que se alegaba defendía el Ejército guatemalteco. Aunque, indios y ladinos, venían conviviendo por décadas en un contexto socio-económico de explotación y discriminación, en este periodo se manifestó una mayor consciencia india sobre su situación que despertó el miedo ladino de perder sus privilegios económicos y políticos. Muestra de ello, fue la desaparición forzada de Felipe Alvarez, quien en ese momento se desempeñaba como el primer alcalde indígena. Asimismo, la CEH registró que el 98.5 por ciento de las víctimas en San Martín Jilotepeque eran del grupo maya kakchiquel. Del total de las víctimas registradas por la CEH 83.3 por ciento pertenecían a un grupo étnico maya.

1. MUERTE VIOLENTA.

Una muerte violenta a diferencia de otras, provoca sentimientos de mayor impotencia en el momento de los hechos, al no poder defender la dignidad de las personas que no merecían ni tenían porque morir de esa manera inhumana.

"Tiraron bombas granadas, se asomaron en un barranco, fue cuando cayeron más niños y las mujeres embarazadas las agarraron vivas y la partieron y les sacaron al bebé".¹¹⁴

"A él le samparon dos plomazos primero en el estómago, se quedó él allí luchando y nosotros nos fuimos defendiendo la vida. Nunca lo enterré, ahí se quedo comiendo los chuchos, ya no mire yo los huesos, se volaron los chuchos".¹¹⁵

¹¹³ Entrevista No. 7. op.cit.

¹¹⁴ Entrevista No. 4. op.cit.

¹¹⁵ Ibid.

"Habían unas criaturas muy pequeñas, lo que hicieron metieron las criaturas adentro de la casa y prendieron fuego a la casa y se terminó con todos los patojos. Así no se puede encontrar los restos".¹¹⁶

Esta misma razón, la defensa de la dignidad y la vida, le dio fuerzas a la gente para defenderse y resistir. Años más tarde, los motivó por ejemplo para exhumar a sus familiares, como una forma de reconocimiento social de su muerte y la dignificación de su memoria.

Según los datos del proyecto REMHI, *"la mitad de los sobrevivientes que dieron su testimonio sabe dónde quedaron sus familiares (49.5% sabe dónde están los cadáveres) y en menor medida, sólo una tercera parte (34%) pudo realizar un funeral".¹¹⁷* Es decir, que una porción importante no sabe en donde quedaron sus familiares.

Eso mismo nos permite hacer otra diferenciación. El proceso de duelo alterado no es unívoco¹¹⁸, se diferencia según las formas de enterramiento en el momento de los hechos, tales como: Los que se encuentran enterrados en fosas comunes se convirtieron en verdaderos cementerios de tipo clandestino, estas víctimas pudieron haber sido enterradas por sus propios familiares como una forma de resguardar sus restos o por los victimarios para no dejar rastro, bloqueando cualquier posibilidad de reconocimiento. Los que fueron enterrados por sus propios parientes en fosas individuales o no muy numerosas en terrenos particulares ajenos o propios. Los que tienen una tumba en el cementerio pero que los familiares por seguridad no asentaron su partida de defunción. Por otra parte, están los familiares de los desaparecidos, quienes hasta la fecha desconocen su paradero.

En términos psicológicos, proceso de duelo se llama a la forma como las personas hacen frente a sus pérdidas. Existen muchas diferencias sobre el tiempo o sobre las fases por las que atraviesa ese duelo, diferencias que son personales pero también culturales.¹¹⁹ Por ejemplo, los familiares de desaparecidos encienden incienso en la casa, persisten en ellos los lamentos, como llorar al recordar el paradero incierto de las víctimas: *¿dónde estas? ¿dónde te quedaste? ¿qué te hiciste?*¹²⁰ Este tipo junto con los que desconocen el paradero de sus parientes, porque fueron devorados por los animales o porque los victimarios los enterraron, son los más complejos y que perdurarán en la memoria de los familiares como un recuerdo traumático. Posiblemente este recuerdo desaparezca en las generaciones futuras, si sigue la tendencia actual en las familias de no contar la historia reciente. Es por eso, que el rescate de la memoria histórica es indispensable a nivel local y nacional, mejor aún si se institucionalizara para trasladar el conocimiento por medio de programas de educación formal y no formal.

¹¹⁶ Entrevista No. 3. *op.cit.*

¹¹⁷ Proyecto Interdiocesano: Recuperación de la Memoria Histórica, *op. cit.* Tomo I, Pág. 23.

¹¹⁸ Se entenderá como "Duelo alterado", el proceso posterior mediante el cual los sobrevivientes de la guerra celebraron y celebran actualmente los ritos mortuorios de quienes fueron víctimas durante el conflicto armado.

¹¹⁹ Proyecto Interdiocesano: Recuperación de la Memoria Histórica, *op. cit.* Tomo I. Pág. 16.

¹²⁰ Entrevista No. 11. Chimaltenango. Febrero/1999.

2. LOS CAMBIOS EN LA CELEBRACION DE LA MUERTE.

Los cambios no se dieron únicamente a raíz de la violencia. Es importante también considerar la influencia de la Iglesia Católica y en menor medida la Iglesia Evangélica en la celebración de ritos mortuorios, ya que siempre han condenado el culto a los antepasados. En San Martín Jilotepeque, alrededor del tres por ciento de la población es protestante, el 97 por ciento son católicos, que incluye a los cofrades, acción católica y carismáticos. La religión maya, a diferencia de municipios como Chichicastenango, casi no existe, por ejemplo, se perdió casi en su totalidad la autoridad de los *ajk'ij* y principales. Actualmente a raíz del movimiento maya están en una etapa de recuperación, pero ahora éstos son jóvenes y no se les tiene confianza.

Del total de los católicos, aproximadamente el cuarenta por ciento se convirtieron a la Renovación Carismática o Renovación del Espíritu. Según algunos informantes, este fenómeno de crecimiento de la renovación se observa principalmente en los municipios de Poaquil, Patzún y San Martín Jilotepeque. Una de las causas principales por las que no hubo un crecimiento acelerado de las sectas protestantes durante y después de la violencia, como sucedió en algunos municipios de Quiché, es que los pobladores de estos municipios de Chimaltenango no cuentan con terrenos propios, lo que influye en la estabilidad y en la movilidad fuera del municipio. Estas últimas dos variables determinan la posibilidad de estar mayor tiempo dentro de las comunidades y dedicárselo a las iglesias protestantes que así lo requieren. Esto quiere decir, que aunque en San Martín Jilotepeque el proceso de crecimiento de los carismáticos ha sido acelerado, el cura párroco y la misma diócesis de Sololá, han incorporado al movimiento dentro de su estructura eclesial.

Sin embargo, un cambio abrupto se sitúa en los acontecimientos del terremoto, registrándose un número de mil cuarentidós muertos en una sola noche, siendo el municipio de San Martín Jilotepeque después de Comalapa los más afectados en Chimaltenango. Por las condiciones de salubridad no se velaron a los difuntos, tampoco se enterraron individualmente y muchos no fueron enterrados en el cementerio. Sin embargo, los parientes y vecinos *"quitaron los escombros y buscamos con respeto a los muertos, con paciencia, uno cuido a sus muertos"*.¹²¹ Mientras que las muertes a causa de la violencia política se caracterizaron por ser permanentes durante 1979-83 y fueron de carácter masivo durante 1981-83.

¹²¹ Entrevista No. 9. *op.cit.*

Diferencias de las muertes a causa del terremoto
y la violencia política en San Martín Jilotepeque.

TERREMOTO

VIOLENCIA POLÍTICA

Una noche (4/02/76)

Cinco años (1979-83)

1042 víctimas

13 154 víctimas

No se velaron por salubridad

No se velaron por las operaciones militares y por temor también a morir.

Casi todos los cadáveres fueron encontrados y enterrados por grupos familiares. Aunque no se sepultaron individualmente en el cementerio por razones de salubridad.

No fueron enterrados, en muchos casos los animales devoraron los cadáveres. Quienes fueron enterrados en muchos casos lo hicieron sus propios victimarios y en otros, comunitarios o familiares de manera clandestina y dominados por el miedo.

Las víctimas fueron identificadas y registradas en el libro de defunciones de la municipalidad local.

En la mayoría de los casos se guardó silencio sobre la identidad de la víctimas por temor a represalias contra los familiares o porque se les acusara de guerrilleros. Tampoco fueron asentados como difuntos en la municipalidad. Legalmente muchos siguen vivos.

Se determinó la causa de la muerte. La mayoría falleció soterrada por el fenómeno telúrico.

Se desconocen los motivos de la muerte. Muchos fueron ejecutados con arma de fuego, degollados y ahorcados, torturados o desaparecidos forzosamente.

Cuadro No. 2.
Número de muertos por causas naturales y violentas.
San Martín Jilotepeque.

CAUSA DE MUERTE	PERIODO DE HECHOS	VICTIMAS REG.
Terremoto	04/02/76	1042
Muerte natural ¹²²	01/79 a 12/83	2063
Violencia Política	01/79 a 12/83	849

Fuente: Municipalidad de San Martín Jilotepeque. Partidas de defunción.

En la municipalidad, según se deriva del cuadro anterior existe un sub-registro de datos.¹²³ El Centro para la Acción Legal en Derechos Humanos registró en su diagnóstico 1800 víctimas de la violencia política. La aplicación de la "*Ley temporal especial de documentación personal*" que la municipalidad de San Martín Jilotepeque puso en marcha en marzo de 1998, en un periodo de diez meses, registro quinientas defunciones y a la fecha, el registrador civil especial tiene previstas 2 500 citas con parientes de las víctimas con el mismo propósito. Muy probablemente, en la actualidad se están registrando las defunciones de personas adultas debido a las dificultades legales que representan las herencias o bien por la paternidad de nuevos hijos y en muy pocos casos, la autorización para contraer matrimonio de menores de edad que necesitan la autorización de sus progenitores.

Sin embargo, nos basaremos en los resultados recién publicados por la CEH. La CEH registró durante un periodo de seis años (1978-83) 13 164 víctimas. Es decir, que por cada mil personas vivas fueron asesinadas sesenta personas por año en ese mismo periodo en el municipio de San Martín Jilotepeque.

Cuadro No. 3.
Causas de la muerte.
San Martín Jilotepeque.
1979-1983.

CAUSA	1979	1980	1981	1982	1983	TOTAL
Enfermedad	370	334	404	398	519	2025
Violenta	5	16	313	377	138	849
Vejez	6	6	12	6	8	38
Nacidos muertos	40	45	45	19	37	186
Otros	8	41	9	7	2	67

Fuente: Municipalidad de San Martín Jilotepeque. Partidas de defunción.

¹²² Incluye las muertes causadas por enfermedad y vejez.

¹²³ Durante los primeros tres años de la década de los ochenta muy probablemente los familiares no acudieron a asentar la defunción debido a la zozobra en que vivían las familias. Se registran numerosos casos en que el padre o la madre fueron asesinados en el camino de la aldea al pueblo cuando se dirigían a tal fin o cuando iban al mercado a abastecerse.

Según la CEH las víctimas en San Martín Jilotepeque durante 1978-83 ascienden a 13 164 y, los libros de defunciones de esa misma época registran las defunciones de 854 personas que fueron ejecutadas. Es decir, que por cada 15 personas asesinadas o desaparecidas durante 1978-83 una se encuentra registrada en el libro de defunciones de la municipalidad local.

Esto plantea dos tipos de problemáticas señaladas anteriormente. Una de tipo humano y social ¿Por qué? De muertes naturales que se aceptaban familiar y comunitariamente por medio de ritos se paso a un índice de muerte masivo y violento, para el que el sistema social-comunitario no tenía formas de regulación y por lo tanto de asimilación del fenómeno. Por ejemplo, el acompañamiento que se producía en situaciones normales en la agonía, la velación, el entierro, garantizaban que el difunto diera el paso de un estadio al otro, del mundo de los vivos al de los muertos, aunque este proceso siempre es repetitivo. En ese sentido, se valoraba al difunto en ambos mundos y se reafirmaba su dignidad y continuidad en el mundo de los vivos aunque estuviera en el de los muertos. Con esto no quiero decir que si no se celebraron los ritos mortuorios según la tradición religiosa, la relación entre vivos y muertos por la violencia haya culminado hoy día. Hay suficientes manifestaciones que demuestran lo contrario. Por medio de revelaciones como suele llamarse a los sueños, constantemente se comunican los vivos y los difuntos. Según las creencias, cuando una persona duerme su espíritu esta flotando y es un espacio útil y fácil para que se comuniquen los vivos y muertos. Por ejemplo, un esposo muerto puede preguntarle a su mujer sobre las penas económicas de la familia, las deudas o por la situación de sus hijos si están en problemas. Una persona desaparecida puede comunicarle por medio de un sueño a sus familiares que esta alegre y bien. Es una forma de comunicarse, principalmente cuando la muerte fue repentina, porque no hubo tiempo de despedirse de sus parientes y comunidad.

Otra de las formas de encuentro para los familiares que saben donde están los restos de sus difuntos es visitarles, rezarles, llevarles ofrendas (flores, incienso, comida, candelas), aunque no estén enterrados en cementerios legales pero constituye una forma legítima de comunicación y continuidad interpersonal, familiar y comunitaria.

Existirán muchos casos en donde esto no fue posible porque los cuerpos de las víctimas fueron incinerados, tirados a los ríos o devorados por los animales. En estos casos, la zozobra y la pena por el espíritu del difunto es permanente en la vida de las personas y comunidades, porque además de no haberles respetado su dignidad y no darles religiosa sepultura, desconocieron el final de sus restos. Por lo que, ha sido necesario buscar "*procesos de duelo simbólicos*". En Guatemala, se han dado experiencias de este tipo. Por ejemplo, en el noroccidente del municipio de Cobán, en una antigua finca conocida como Sajacoc, se llevó a cabo en noviembre de 1995 en el cerro del mismo nombre una celebración por la memoria de más de novecientas personas de quienes era muy difícil recuperar sus restos porque habían sido asesinados en las montañas. Fue dirigida por los

cofrades y principales del lugar a través de una celebración según las tradiciones kekch'íes y finalmente se celebró una misa. Todos los años se vuelve a celebrar.

En otros lugares de Chimaltenango, hermanas religiosas han promovido viacrucis en las comunidades en las que se invocan y recuerdan los nombres de los difuntos como otras formas de acompañamiento alternativo a los difuntos, que podrían constituir procesos alternativos de duelo o pasos preparatorios para exhumaciones, etc.

El otro tipo de problemática es de tipo legal y de reconocimiento social.

D. LA LEGISLACIÓN Y LA MUERTE.

Dicen que *"La memoria y el olvido guardan en cierto modo la misma relación que la vida y la muerte"* (Augé 1998:19). En el sentido que el olvido es un componente de la propia memoria al igual que la muerte lo es de la vida. Se puede interpretar que el olvido y la muerte no son otra cosa que la continuación natural de la memoria y la vida. Pero también hay otro tipo de memoria, la que registran los documentos constituidos como legales (partida de nacimiento, el bautismo, la partida de defunción, etc), que al mismo tiempo son otro tipo de reconocimiento social más amplio que la familia o la comunidad. Así como, la partida de nacimiento y darle un nombre al nuevo ser, significa un tipo de reconocimiento de la sociedad y de identificación, así mismo la defunción reconoce la muerte y le da un status a los difuntos, *"él en la municipalidad esta como si estuviera vivo todavía"*.

Tanto el derecho, la religión, la antropología y sociología han estudiado el fenómeno de la muerte y la vida. Las sociedades la han normado por medio de sus leyes. En la cotidianidad los seres humanos reflexionan o piensan sobre el destino del espíritu o el alma después de la muerte, esto a dado motivo a creencias y ritos plurales que se caracterizan por un proceso de duelo que puede durar días y años, según la sociedad de que se trate.

Las sociedades modernas han contemplado dentro de su marco legal las formas y procedimientos que rigen en caso de muerte natural o violenta. Ambas situaciones, la celebración del ritual y los signos y pruebas de la muerte, significan para los familiares de los difuntos, el reconocimiento social de esta. En caso de muerte violenta, también juega un papel importante la autoridad que está habilitada para determinar las causas y las circunstancias de la muerte, los medios y maneras como ocurrió. Siendo este un primer paso de reconocimiento de la muerte.

Las leyes guatemaltecas definen que en caso de muerte violenta se deberá presentar a lugar de los hechos el Juez de Paz local para levantar el cadáver y registrar desde un primer momento los elementos necesarios para investigar las causas y motivos de la muerte. Si es necesario se le práctica la necropsia para determinar cabalmente las causas del fallecimiento. Posteriormente, se emite el permiso para inhumar el cuerpo, paso necesario para preparar los funerales.

Sin embargo, durante el conflicto armado interno, en particular en la región de San Martín Jilotepeque, se registraron numerosos casos en que los cuerpos fueron abandonados y devorados por animales, o bien, fueron enterrados en fosas clandestinas por sus propios victimarios y si no enterrados por familiares o parientes de manera clandestina dominados por el miedo. En el municipio, se registraron algunos casos en que el Ejército ordenó arbitrariamente al Juez de Paz inhumar varios cadáveres sin antes determinar su identidad y las razones de su muerte.

La muerte de una persona influye en numerosos ámbitos legales de sus descendientes. Por ejemplo, el estado civil de un hombre o mujer si había contraído matrimonio les dificultaba volverse a casar; la propiedad privada familiar en el caso de herencia, la paternidad de los hijos por nacer o que nacieron durante la violencia política quienes a la fecha aún están registrados como hijos naturales de la madre. Los que no fueron registrados en el libro de nacimiento por el ambiente hostil provocado por la guerra y entonces son seres que legalmente no existen, etc. Estas son algunas de las problemáticas que afrontan los sanmartinecos. El Estado ha dado respuesta a este tipo de problemáticas a nivel nacional por medio de la "*Ley temporal especial de documentación personal*" emitida por el congreso de la república en agosto de 1997.

Legalmente, también se reconocen los derechos de los difuntos y deberes de los sobrevivientes. Se castiga la violación de la sepultura y el irrespeto a la memoria de los difuntos. Sin embargo, durante los años más álgidos esto sucedió y las autoridades no investigaron y castigaron a quienes las incumplían. Llegó al extremo en que por el terror y miedo predominante dentro de la población, los familiares enterraron clandestinamente a las víctimas.

Actualmente para la gran mayoría de sobrevivientes, el certificado de defunción y el permiso de inhumar dignamente a las personas víctimas de la violencia política, así como el cementerio y la tumba ratifican después de los funerales la muerte biológica, consagran oficialmente la "*muerte socialmente reconocida*".¹²⁴

E. EXHUMACIONES Y ENTIERROS.

Cuando concluyeron los años más álgidos de la violencia política en el municipio (1979-86) y después de dejar pasar algún tiempo para observar "*si la represión realmente había calmado*", algunas familias iniciaron individualmente trámites para exhumar y darle cristiana sepultura a sus difuntos con el propósito también legítimo de solucionar problemas legales (herencias, nuevos matrimonios, etc). Muy pocas familias lo hicieron, constituyéndose para ellas en un proceso de aprendizaje y conocimiento sobre los trámites y gastos económicos. Tuvieron que asistirse y pagar un abogado, pagar las comisiones de los representantes de la fiscalía, del Juez y de los forenses. Al mismo tiempo, muchas de

124

Louis Thomás, *op. cit.* Pág. 62.

éstas familias continuaron aún con otros familiares muertos o desaparecidos a quienes no les habían asentado la partida de defunción.

Más tarde, algunas comunidades por medio de sus líderes buscaron colectivamente otras alternativas acudiendo a las organizaciones de derechos humanos a nivel departamental y nacional. Por ejemplo, grupos de personas de Chuatalún y La Estancia de la Virgen, acudieron en un primer momento a la parroquia, por orientaciones de ésta fueron a la Procuraduría de Derechos Humanos con sede en la cabecera departamental. Allí pusieron su denuncia, sin embargo, el trámite de partidas de defunción y exhumaciones no entraban dentro de su mandato. Por lo que acudieron a otras organizaciones de cobertura nacional, como la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado, que en ese momento ponía en marcha en coordinación con otras diócesis el *"Proyecto Interdiocesano Recuperación de la Memoria Histórica"*. Esta oficina que tenía cierta experiencia y conocimiento de este tipo de problemáticas les ofreció apoyo para su requerimiento principal "obtener partidas de defunción".

En este mismo contexto, en agosto de 1996, el Centro para la Acción Legal en Derecho Humanos (CALDH) extendió su trabajo al municipio de San Martín Jilotepeque. Instaló una oficina en el centro del pueblo y contrató a una persona del lugar quien también había sido extensionista agrícola de Vecinos Mundiales en los años setenta. Elaboró un plan de trabajo dividido en etapas o fases. La primera de estas consistió en llevar a cabo un diagnóstico sobre la violencia política en el municipio cuyo propósito principal era tener un marco de conocimiento básico que contribuyera en la definición del proyecto de exhumaciones pero que también les permitiera establecer enlaces permanentes con las distintas comunidades.

Meses más tarde, CALDH con el apoyo de la municipalidad convocó a todas las comunidades a una reunión en el salón municipal para exponerles el proyecto. Mucha gente acudió porque respondían a una de tantas otras necesidades, *"fuimos porque tenemos muchos familiares muertos y desaparecidos"*.

A partir de allí, se inicia la segunda fase. CALDH llevó a cabo la primera exhumación en marzo de 1997 en el caserío Las Carretas, aldea Quimal. Posteriormente, exhumaron en Santa Anita las Canoas, Semetabaj, Mixco Viejo y Tunajuyú. En todas las tumbas encontraron osamentas.

El proceso que se sigue para llevar a cabo una exhumación es complejo más aún en un ambiente político que no garantiza la seguridad y donde prevalece el miedo e incertidumbre. Uno de los primeros pasos comunitarios es decidirse a exhumar, es decir, lograr el acuerdo entre los familiares y la comunidad. Como ejemplo vale citar la experiencia en una de las comunidades anteriormente citadas, donde un grupo pequeño de personas se oponía a la exhumación siendo uno de los principales argumentos el siguiente *"para que los van a sacar si eso la misma gente lo hizo, son ellos culpables por meterse con la guerrilla"*. Sin embargo, la motivación e interés principal para los que estaban de acuerdo radica en la posibilidad de *"darles cristiana sepultura"*, *"tener un lugar donde*

Sin embargo, durante el conflicto armado interno, en particular en la región de San Martín Jilotepeque, se registraron numerosos casos en que los cuerpos fueron abandonados y devorados por animales, o bien, fueron enterrados en fosas clandestinas por sus propios victimarios y si no enterrados por familiares o parientes de manera clandestina dominados por el miedo. En el municipio, se registraron algunos casos en que el Ejército ordenó arbitrariamente al Juez de Paz inhumar varios cadáveres sin antes determinar su identidad y las razones de su muerte.

La muerte de una persona influye en numerosos ámbitos legales de sus descendientes. Por ejemplo, el estado civil de un hombre o mujer si había contraído matrimonio les dificultaba volverse a casar; la propiedad privada familiar en el caso de herencia, la paternidad de los hijos por nacer o que nacieron durante la violencia política quienes a la fecha aún están registrados como hijos naturales de la madre. Los que no fueron registrados en el libro de nacimiento por el ambiente hostil provocado por la guerra y entonces son seres que legalmente no existen, etc. Estas son algunas de las problemáticas que afrontan los sanmartinecos. El Estado ha dado respuesta a este tipo de problemáticas a nivel nacional por medio de la "*Ley temporal especial de documentación personal*" emitida por el congreso de la república en agosto de 1997.

Legalmente, también se reconocen los derechos de los difuntos y deberes de los sobrevivientes. Se castiga la violación de la sepultura y el irrespeto a la memoria de los difuntos. Sin embargo, durante los años más álgidos esto sucedió y las autoridades no investigaron y castigaron a quienes las incumplían. Llegó al extremo en que por el terror y miedo predominante dentro de la población, los familiares enterraron clandestinamente a las víctimas.

Actualmente para la gran mayoría de sobrevivientes, el certificado de defunción y el permiso de inhumar dignamente a las personas víctimas de la violencia política, así como el cementerio y la tumba ratifican después de los funerales la muerte biológica, consagran oficialmente la "*muerte socialmente reconocida*".¹²⁴

E. EXHUMACIONES Y ENTIERROS.

Cuando concluyeron los años más álgidos de la violencia política en el municipio (1979-86) y después de dejar pasar algún tiempo para observar "*si la represión realmente había calmado*", algunas familias iniciaron individualmente trámites para exhumar y darle cristiana sepultura a sus difuntos con el propósito también legítimo de solucionar problemas legales (herencias, nuevos matrimonios, etc). Muy pocas familias lo hicieron, constituyéndose para ellas en un proceso de aprendizaje y conocimiento sobre los trámites y gastos económicos. Tuvieron que asistirse y pagar un abogado, pagar las comisiones de los representantes de la fiscalía, del Juez y de los forenses. Al mismo tiempo, muchas de

124

Louis Thomás, *op.cit.* Pág. 62.

éstas familias continuaron aún con otros familiares muertos o desaparecidos a quienes no les habían asentado la partida de defunción.

Más tarde, algunas comunidades por medio de sus líderes buscaron colectivamente otras alternativas acudiendo a las organizaciones de derechos humanos a nivel departamental y nacional. Por ejemplo, grupos de personas de Chuatalún y La Estancia de la Virgen, acudieron en un primer momento a la parroquia, por orientaciones de ésta fueron a la Procuraduría de Derechos Humanos con sede en la cabecera departamental. Allí pusieron su denuncia, sin embargo, el trámite de partidas de defunción y exhumaciones no entraban dentro de su mandato. Por lo que acudieron a otras organizaciones de cobertura nacional, como la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado, que en ese momento ponía en marcha en coordinación con otras diócesis el *"Proyecto Interdiocesano Recuperación de la Memoria Histórica"*. Esta oficina que tenía cierta experiencia y conocimiento de este tipo de problemáticas les ofreció apoyo para su requerimiento principal "obtener partidas de defunción".

En este mismo contexto, en agosto de 1996, el Centro para la Acción Legal en Derecho Humanos (CALDH) extendió su trabajo al municipio de San Martín Jilotepeque. Instaló una oficina en el centro del pueblo y contrató a una persona del lugar quien también había sido extensionista agrícola de Vecinos Mundiales en los años setenta. Elaboró un plan de trabajo dividido en etapas o fases. La primera de estas consistió en llevar a cabo un diagnóstico sobre la violencia política en el municipio cuyo propósito principal era tener un marco de conocimiento básico que contribuyera en la definición del proyecto de exhumaciones pero que también les permitiera establecer enlaces permanentes con las distintas comunidades.

Meses más tarde, CALDH con el apoyo de la municipalidad convocó a todas las comunidades a una reunión en el salón municipal para exponerles el proyecto. Mucha gente acudió porque respondían a una de tantas otras necesidades, *"fuimos porque tenemos muchos familiares muertos y desaparecidos"*.

A partir de allí, se inicia la segunda fase. CALDH llevó a cabo la primera exhumación en marzo de 1997 en el caserío Las Carretas, aldea Quimal. Posteriormente, exhumaron en Santa Anita las Canoas, Semetabaj, Mixco Viejo y Tunajuyú. En todas las tumbas encontraron osamentas.

El proceso que se sigue para llevar a cabo una exhumación es complejo más aún en un ambiente político que no garantiza la seguridad y donde prevalece el miedo e incertidumbre. Uno de los primeros pasos comunitarios es decidirse a exhumar, es decir, lograr el acuerdo entre los familiares y la comunidad. Como ejemplo vale citar la experiencia en una de las comunidades anteriormente citadas, donde un grupo pequeño de personas se oponía a la exhumación siendo uno de los principales argumentos el siguiente *"para que los van a sacar si eso la misma gente lo hizo, son ellos culpables por meterse con la guerrilla"*. Sin embargo, la motivación e interés principal para los que estaban de acuerdo radica en la posibilidad de *"darles cristiana sepultura"*, *"tener un lugar donde*

llorarles mejor" o bien rescatar la dignidad y memoria de los difuntos. Aunque no se logre el consenso entre los interesados, la exhumación puede realizarse con una sola voluntad.

Un segundo paso se sitúa ante las autoridades competentes que autorizan la exhumación e inhumación de las osamentas, que por lo general se caracterizan por el desconocimiento e indiferencia a problemáticas como éstas y que en muchos casos ponen obstáculos para que no prosperen, principalmente si es una iniciativa directa de los sobrevivientes sin la mediación de una organización de derechos humanos.

Otro tipo de casos que tienen que enfrentar algunos familiares sucede cuando sobre los cementerios o tumbas clandestinas se construyeron edificios públicos (mercados, escuelas, etc.) o privados.

Los procesos personales y colectivos de afrontar el pasado son diversos y complejos, por lo que necesitan un período importante de reflexión y preparación. Por ejemplo, en 1998 se llevó a cabo una exhumación en una aldea de Poaquil, donde una de las personas que no había querido identificar a su esposo pero comunitariamente si lo habían hecho, después de la velación y entierro quiso hacerlo socialmente, pero las víctimas habían sido sepultadas comunitariamente.

En este sentido, CALDH acompaña a los grupos de familiares que van a exhumar a través de procesos de conocimiento de la historia de represión a nivel nacional y temas de salud mental.

Aproximadamente, en 1995, en la carretera que conduce de Chimaltenango a San Martín Jilotepeque, en un lugar conocido como "Los Tablones" cuando se reparaba el camino con tractores aparecieron varias osamentas, según algunos testimonios puede llegar hasta doscientos el número de víctimas. A raíz de este acontecimiento, otras organizaciones surgidas a raíz de la represión y forenses del organismo judicial llevaron a cabo esta exhumación que lamentablemente hasta la fecha quedó incompleta. Este tipo de experiencias en muchos casos profundizan las heridas de los sobrevivientes que ansían encontrar a un familiar desaparecido o que sabían que estaba enterrado en ese lugar. Durante esta exhumación, sólo una persona fue identificada porque tenía una prótesis en la pierna, entre otras cosas muy posiblemente fue dificultoso el reconocimiento debido a las técnicas de excavación que no permitieron la reconstrucción de las causas de la muerte.

A raíz de todo este proceso, la demanda para exhumar a sus familiares ha aumentado, ante todo después que las familias que le dieron cristiana sepultura a sus difuntos expresan que han concluido una etapa importante que le permite sentirse libres, *"sentía que llevaba una carga, ahora pienso ir a buscar trabajo a otro lado, antes no podía irme"*.¹²⁵ *"Después nos dio conformidad, ahora si tenemos oportunidad de visitarlos, les reconocimos la ropa. Estamos conformes porque allí están"*.¹²⁶

¹²⁵ Entrevista No. 12. Chimaltenango. Mayo/1998.

¹²⁶ Entrevista No. 7. *Op.Cit.*

En Guatemala existen decenas de cementerios clandestinos y muy pocos de ellos han sido exhumados por diferentes organizaciones. Entre las organizaciones que se dedican a este fin están las siguientes: Fundación de Antropólogos Forenses, el equipo de la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado, el equipo de CALDH, Familiares de detenidos y desaparecidos de Guatemala (FAMDEGUA), el Grupo de Apoyo Mutuo (GAM) y el equipo de la diócesis de Santa Cruz del Quiché.

Es muy posible que todos estos programas no puedan exhumar todos los cementerios clandestinos que existen a raíz de la represión, debido a que el proceso es largo, lento y los presupuestos altos, así como, por la demanda cada vez mayor.

A raíz de las entrevistas realizadas, se sintetizan otras alternativa en dos propuestas. Que el Congreso de la República emita una ley temporal en que los trámites para exhumar cementerios clandestinos o fosas individuales quede bajo responsabilidad de autoridades judiciales a nivel local, lo que significa fortalecer los Juzgados de Paz. Segundo, que los cementerios identificados hasta ahora como clandestinos sean reconocidos como cementerios legales, lo que implica, un proceso de "sacralización" por constituir un espacio de los muertos. A nivel comunitario esto significaría un proceso de socialización de las experiencias comunitarias que provocaron la existencia de esos lugares con alto significado histórico.

CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES.

CONCLUSIONES.

1. En el municipio de San Martín Jilotepeque han predominado históricamente relaciones discriminatorias-racistas entre kakchiqueles y ladinos. Otro foco de conflictividad, es la contradicción persistente de la propiedad-tenencia de la tierra. Esto mismo provocó que desde la década de los sesenta en el municipio se desarrollaran programas nacionales e internacionales tendientes a la monetarización de las comunidades rurales, que consistió principalmente en el acceso a créditos por parte de los campesinos en su mayoría indígenas. En esta misma época decreció la tendencia predominante de migraciones masiva a las plantaciones de la Costa Sur.
2. El altiplano central, incluyendo el municipio de San Martín Jilotepeque, el sur del Quiché y Baja Verapaz, constituyeron para las organizaciones guerrilleras por las condiciones de extrema pobreza y explotación, una base social importante que les permitió dentro de su estrategia la comunicación de la ciudad con las zonas montañosas del país. Asimismo, el Ejército de Guatemala fue en esta región donde inició sus operaciones contrainsurgentes, que entre 1981-83 cobraron el mayor número de vidas humanas de población civil indefensa.
3. Las operaciones militares del Ejército entre 1981-83, persiguieron la eliminación de líderes sociales, grupos familiares y comunitarios, éstos últimos sustentados mayoritariamente por lazos de parentesco y compadrazgo. Esto mismo, provocó en ese período la preeminencia de la destrucción humana y social de las comunidades.
4. Según los datos de la CEH, entre 1978-83 la guerra cobró en el municipio de San Martín Jilotepeque 13 164 víctimas, quienes fueron ejecutadas o desaparecidas forzosamente. Se dio una tendencia ascendente, en donde, de muertes naturales en las que se celebraron los ritos mortuorios según las costumbres religiosas se pasó a un índice de muerte masivo y violento, para el que el sistema social-comunitario no tenía formas de regulación, lo que significó para las comunidades y grupos familiares un tiempo de caos y desorden social.
5. Los sobrevivientes afrontaron las pérdidas de maneras múltiples cuyo fin principal fue siempre la defensa de la vida y su continuidad como grupo. Por ejemplo, en lo concerniente a la forma de afrontar la muerte, quienes sabían el destino de los cadáveres de sus familiares los visitaron y mantuvieron una relación permanente con ellos. Sin embargo, quienes tienen hasta la fecha parientes desaparecidos o que desconocen el paradero de los restos de las víctimas, viven con mayor dolor las pérdidas. Siendo una forma de respuesta a ésta última problemática la celebración de "*duelos alterados simbólicos*".

6. Entre 1978-83 por cada mil personas vivas fueron víctimas directas de la violencia política sesenta personas, entre niños, mujeres, hombres y ancianos. El ambiente político de terror de aquellos años no permitió que los familiares acudieran a la municipalidad a declarar la defunción de las víctimas, registrándose en ese mismo período que por cada quince personas ejecutadas o desaparecidas forzosamente, una de ellas se encuentra legalmente registrada en el libro de defunciones de la municipalidad local.

De ello se derivó otro tipo de problemática legítima para los sobrevivientes y vigente en la actualidad, el estado civil de los hombres y mujeres que legal y religiosamente no les permite volver a contraer matrimonio o poseer el status jurídico de viudos (as). Esto mismo les niega a los nuevos hijos "*ser hijos legítimos*" de padre y madre, asimismo de tener acceso al primer sacramento católico: el bautismo. Del mismo modo, no contar con la partida de defunción de las víctimas diecinueve años después, significa para quienes eran propietarios de terrenos, que los familiares no puedan poseer actualmente las herencias que les corresponden.

7. A principio de la década de los noventa programas de exhumaciones impulsados por fundaciones u organización no gubernamentales se pusieron en marcha en el país cuyo propósito era que los familiares pudieran concluir el duelo de sus pérdidas y darle cristiana sepultura a las víctimas de la violencia. De esta manera varios de los sobrevivientes resolvieron problemas legales. Pero además, el estudio de laboratorio y los informes forenses, constituyen fuentes históricas de información y de prueba si en un futuro próximo se decide impulsar proceso penales contra los responsables.
8. En este sentido, vale citar que una de las recomendaciones de la CEH señala que "*el gobierno prepare y desarrolle una política de exhumaciones y presente al Congreso de la República, con carácter de urgencia, un proyecto de Ley de Exhumaciones que establezca procedimientos ágiles y rápidos para las mismas...*" También recomendó que el Estado de Guatemala mediante el reconocimiento de los hechos del pasado, pida perdón por ellos y asuma la responsabilidad de las violaciones a los derechos humanos con el fin primordial de devolver la dignidad a las víctimas. Al mismo tiempo, señala la preeminencia de preservar la memoria de éstas.¹²⁷
9. Durante un período de tiempo más o menos prolongado (1980-85) las familias no le dieron cristiana sepultura a sus difuntos por el miedo que provocó la represión y por el ambiente hostil prevaleciente. Sin embargo, inmediatamente después que se calmó la violencia política, a pesar del temor, los familiares volvieron a celebrar de la forma tradicional los ritos mortuorios, principalmente con quienes fallecieron por causas naturales y no así con quienes fueron ejecutados durante el enfrentamiento armado. Por ejemplo, en la aldea Las Lomas para la preparación de los funerales después de la exhumación en Tonajuyú los vecinos no colaboraron con los familiares muy posiblemente por el miedo que aún persiste dentro de la población. En esa misma comunidad, meses después falleció por causas naturales otra persona, en esa

¹²⁷ Comisión para el Esclarecimiento Histórico, *Memorias del Silencio*. Guatemala, 1999. Pág. 50-51.

oportunidad nuevamente surgieron los lazos de solidaridad como colaborar en la construcción de la caja.

RECOMENDACIONES.

1. Que la Escuela de Historia de esta universidad, a quien le corresponde por naturaleza el estudio y profundización del pasado lejano y reciente del país, incorpore dentro de su curriculum por medio de cátedras específicas, la historia e impactos en la sociedad del enfrentamiento armado interno.
2. Que actualice y desarrolle metodologías de investigación que permitan el estudio de las actuales problemáticas, muchas de las cuales se derivaron de la guerra y otras que caracterizan a una sociedad formada por comunidades que se encuentran en un proceso constante de cambio y movilidad social.
3. Que el instituto de investigaciones de esta escuela establezca un área temática de investigación formada por un equipo interdisciplinario de antropología, arqueología e historia, que de seguimiento a las problemáticas identificadas y recogidas en los informes de proyectos de recuperación de la memoria histórica (CEH, REMHI).
4. Que la Universidad de San Carlos de Guatemala y en particular la Escuela de Historia por medio de las extensiones y centros universitarios, promueva el estudio, divulgación, investigación y debate académico de estas temáticas cuyo propósito principal es transmitir y recuperar la consciencia histórica de lo sucedido en el país durante la guerra que afectó a la sociedad guatemalteca.

BIBLIOGRAFIA.

Adams N, Richard.

Encuesta sobre la cultura de los Ladinos en Guatemala. Seminario de integración social guatemalteca. Publicación No. 2. Traduc. Joaquín Noval. Segunda edición. Guatemala, 1964.

Adams, Tania.

Estructura económico-social de San Martín Jilotepeque. Inédito.

Augé, Marc.

Las formas de Olvido. Traduc. Mercedes Tricás Preckler y Gemma Andújar. Editorial Gedisa. Barcelona, 1998.

Bunzel, Ruth.

Chichicastenango. Seminario de integración social guatemalteca. Traduc. Francis Gall. Guatemala, 1981.

Castellanos Cambranes, Julio.

500 años de lucha por la tierra. Estudios sobre propiedad rural y reforma agraria en Guatemala. Tomo I y II. FLACSO. Guatemala, 1992.

Cipollett y Langdon.

La muerte y el más allá. Colección 500 años No. 58. Editorial Abya-Yala. Ecuador, 1992.

Geertz, Clifford.

La interpretación de las culturas. Editorial Gedisa. España, 1992.

Falla, Ricardo.

Quiché Rebelde. Editorial Universitaria de Guatemala. Colección Realidad Nuestra. Volumen 7. Guatemala, 1980.

Falla, Ricardo.

Esa Muerte que nos hace vivir. Segunda Edición. UCA. El Salvador, 1986.

Figueroa Ibarra, Carlos.

El Recurso del Miedo. Editorial Universitaria Centroamericana. San José, Costa Rica, 1991.

McArthur, Harry.

Papel de los antepasados en la vida cotidiana de los aguacatecos. Instituto Lingüístico de Verano. Guatemala, 1987.

- Martín, Gustavo.
Teoría de la Magia y la Religión. Editorial Ex libris. Venezuela, 1983.
- Paredes M. José L.
Estudios sobre reforma agraria en Guatemala. IIES. Guatemala, 1984.
- Payeras, Mario.
Los Fusiles de Octubre. Editorial Juan Pablos. México, 1991.
- Reyes Illescas, Miguel Angel.
Conflicto social en San Martín Jilotepeque. Revista Polémica. Costa Rica, 1982.
- Ruz L. Alberto.
Costumbres funerarias de los antiguos Mayas. UNAM. México, 1991.
- Termer, Von Franz.
Etnología y etnografía de Guatemala. Seminario de integración social guatemalteca. Publicación No. 5. Guatemala, 1957.
- Thomas, Louis Vicent.
Antropología de la muerte. Editorial Fondo de Cultura Económica. Traduc. Marcos Lara. México, 1993.
- Wagley, Charles.
Santiago Chimaltenango. Seminario de integración social guatemalteca. Publicación No. 4. Guatemala, 1957.
- Proyecto Interdiocesano Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI).
Guatemala: Nunca Más. Guatemala, 1998.
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH).
Guatemala: Memoria del Silencio. Conclusiones y recomendaciones del Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico.
- Justicia y Paz.
Informe sobre las violaciones a los derechos humanos en Guatemala.
México, 1982.
- Unomásuno. 19 de octubre de 1982. México, D.F.
- Libros de Defunciones de la Municipalidad de San Martín Jilotepeque, Chimaltenango, 1978-1983.

