

LA RELEVANCIA LOCAL DE PROCESOS DE JUSTICIA TRANSICIONAL. VOCES DE SOBREVIVIENTES INDÍGENAS SOBRE JUSTICIA Y RECONCILIACIÓN EN GUATEMALA POSCONFLICTO***

LIESELOTTE VIAENE

INTRODUCCIÓN

¿ CÓMO ENFRENTAN EL PASADO DE VIOLACIONES masivas de derechos humanos sociedades que emergen de regímenes autoritarios y de conflictos armados? ¿Cómo puede contribuir la comunidad internacional a estos procesos posconflicto? Desde los años noventa surge el concepto de “justicia transicional”, que ha observado un acentuado crecimiento y que gradualmente ha logrado imponer sus conceptos y estructuras en los debates y agendas sobre democratización, justicia y reconstrucción social. Sin embargo, a pesar de ser un ámbito en rápida expansión, no existe una teoría única sobre justicia transicional y el término no tiene un significado consensuado (Arthur, 2009). Por lo general, para superar la herencia de las atrocidades, justicia transicional refiere a la combinación de estrategias judiciales y no judiciales, tales como prosecución penal y tribunales, comisiones de la verdad, programas de reparación y reformas institucionales (United Nations, 2010). De hecho, el discurso dominante considera estos mecanismos como instrumentos de “la caja de herramientas (*toolkit*)” de la justicia transicional. Con respecto a sus funciones esenciales, en el transcurso del tiempo se ha ido posicionando el consenso de que ellas son: justicia, recuperación de la verdad, reconciliación, reparación, garantías de no repetición y reformas institucionales como objetivos complementarios, que se refuerzan entre sí.

Últimamente ha emergido una literatura que cuestiona el paradigma de justicia transicional como un campo en extremo abstracto, general, legalista, y con una visión de arriba hacia abajo (*top-down*) (Poulingy *et al.*, 2007; McEvoy y McGregor, 2008; Shaw, Waldorf y Hazan, 2010). Un desarrollo académico

*** Agradezco los comentarios valiosos recibidos en distintos momentos de Eva Brems, Dario Caal, Bernard Dumoulin, Guillermo Fernández-Maldonado, Alfonso Huet, Luc Huyse, Carlos Fredy Ochoa, Guillermo Padilla, Juan Santiago Quim, Rachel Sieder, y los dos evaluadores anónimos de la revista *Antipoda*. Dedico este artículo a Manuel Paau (+ 2011) por su orientación invaluable, su apoyo incondicional y las esclarecedoras conversaciones que fueron clave para esta investigación.

más reciente consiste en el reconocimiento de la necesidad de tener en cuenta “lo local”, “lo cotidiano”, “lo desde abajo hacia arriba”, “lo micro”. Shaw, Waldorf y Hazan (2010: 4) anotan que “el paradigma de justicia transicional es desestabilizado por sus aplicaciones locales”. De hecho, varios autores han demostrado que existen choques y cortocircuitos entre las intervenciones internacionales y nacionales de justicia transicional y las realidades locales (Riaño Alcalá y Baines, 2012). Así mismo, similar a la “vernaculización” de los derechos humanos (Engle Merry, 2006; Goodale, 2007), hay un corriente académica crítica que plantea “localizar” la justicia transicional o una “justicia transicional desde abajo”, mediante el análisis del encuentro complejo entre lo global –iniciativas estatales y de actores internacionales de justicia transicional– y lo local –realidades de sobrevivientes y comunidades, y viceversa–, pretendiendo problematizar y reconceptualizar el paradigma dominante de justicia transicional (McEvoy y McGregor, 2008; Shaw, Waldorf y Hazan, 2010; Viaene y Brems, 2010; Laban Hinton, 2011; Riaño Alcalá y Baines, 2012).

88 ■ También existe una propuesta emergente respecto a que las expectativas y prioridades de las víctimas deberían ser tenidas en cuenta en todas las fases de las intervenciones de justicia transicional: conceptualización, diseño, implementación y gestión (United Nations, 2010; Orentlicher, 2007). La premisa subyacente es que un proceso de justicia transicional debe responder a las necesidades de las víctimas. Sin embargo, están en discusión las metodologías empíricas de investigación para conocer estas percepciones y prioridades. El largo debate sobre metodologías de investigación cualitativas vs. cuantitativas surge también en los foros académicos sobre justicia transicional (Van der Merwe *et al.*, 2009). Actualmente existe una tendencia que favorece metodologías cuantitativas, como encuestas de población, para informar sobre políticas de justicia transicional y evaluarlas, porque ellas aseguran una cobertura amplia (Pham y Vinck, 2007). De hecho, Laban Hilton (2011) plantea que sólo un puñado de antropólogos se ha involucrado en estudios sobre justicia transicional y realidades locales.

Otro desarrollo reciente plantea promover la estrategia de usar sistemas tradicionales e informales de justicia y revitalizar culturas tradicionales y locales como formas de enfrentar el legado de atrocidades, para crear un supuesto de justicia transicional local más efectiva. Entre actores internacionales se observó un marcado entusiasmo para añadir la justicia tradicional como un complemento de las comisiones de la verdad y de los tribunales, es decir, añadirla como un mecanismo más de la caja de herramientas (*toolkit*) de la justicia transicional (Huyse y Salter, 2008). La implementación de los tribunales de *Gacaca* en Ruanda, un mecanismo local de resolución de conflictos para enfrentar el legado del genocidio –a pesar de sus deficiencias–,

es reconocida en todo el mundo como una experiencia emblemática y ambiciosa para movilizar justicia tradicional en sociedades posconflicto (Waldorf, 2010). Esta tendencia fue respaldada por el anterior secretario general de las Naciones Unidas, Kofi Annan, que declaró: “hay que prestar la debida atención a los métodos tradicionales autóctonos y oficiosos de administración de justicia o solución de controversias para ayudarlos a seguir desempeñando un papel que con frecuencia es vital y hacerlo de una manera compatible tanto con las normas internacionales como con la tradición local” (Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, UN Doc S/2004/616: par. 36).

Otros países, con apoyo de organizaciones internacionales no gubernamentales y países donantes, también han movilizado mecanismos tradicionales de resolución de conflictos para contribuir a procesos de justicia y reconciliación posconflicto. Los ejemplos más reconocidos son los rituales de *mato oput* (beber la hierba amarga), que forman parte del sistema tradicional de justicia Acholi en Uganda-norte (cfr. Allen 2008); los rituales tradicionales de purificación y de sanación para reintegrar niños soldados en Mozambique y Angola (cfr. Honwana, 2005), y la incorporación de líderes tradicionales en las comisiones de verdad y reconciliación en Sierra Leona y Timor-Este (cfr. Kelsall 2005; Pigou, 2003). Sin embargo, su impacto no se debe exagerar porque las discusiones sobre el papel de los mecanismos tradicionales en la justicia transicional se ubican principalmente en el África subsahariana. Además, los debates entre expertos y especialistas sobre Ruanda y Uganda-norte están polarizados en posiciones a favor y en contra. Algunos de estos debates parecen centrarse en la clasificación de ciertas prácticas como “tradicionales” y en el significado de ese término. Sin embargo, se observó que “es común escuchar que la cultura y el contexto son importantes”, y que “cualquier intervención –para construir la paz, o de otra clase– debe tener ‘sensibilidad cultural’. Esto se aplica más a la retórica que a la realidad” (Poulligny *et al.*, 2007: 3). Una de las grandes preocupaciones de académicos y profesionales es que todavía existe un gran vacío de conocimiento sobre cómo funcionan los mecanismos de justicia transicional dentro de las comunidades, cómo es el encuentro entre normas internacionales y agendas nacionales, por un lado, y prácticas y prioridades locales, por otro. También, sobre la brecha de conocimiento y el rol efectivo de las dinámicas de mecanismos tradicionales de justicia o justicias indígenas en procesos locales de justicia, reparación, búsqueda de verdad y reconciliación posconflicto. Además, esporádicamente se refiere a las posibilidades y dificultades provenientes de marcos de referencia culturales distintos al paradigma dominante de justicia transicional que tiene su origen y base en el derecho internacional de derechos humanos.

El objetivo de este artículo es doble. Por un lado, mediante un análisis empírico y reflexivo sobre cómo son vividas y construidas justicia y reconciliación en el contexto vernáculo de comunidades indígenas maya *q'eqchi'* en Guatemala posconflicto, el artículo intenta aportar a esta brecha de conocimiento y al proceso crítico de problematizar y desafiar entendimientos convencionales y dominantes de conceptos clave de justicia transicional. Un dogma clave en el derecho internacional de derechos humanos es que todas las víctimas tienen derecho a la justicia. Inherentemente relacionado con esto, el credo predicado por los defensores de derechos humanos –como parte del discurso dominante de justicia transicional– es que todas las víctimas de violación de derechos humanos desean la justicia de los responsables de las atrocidades, y además, en los términos de investigación, procesamiento y sanción de la justicia penal ordinaria. Sin embargo, desde el punto de vista maya *q'eqchi'*, la impunidad –tal como se define en el derecho internacional¹ no es el fin de la rendición de cuentas por parte de los victimarios. El presente análisis está fundamentado en una investigación sobre el rol de contextos culturales en procesos de justicia transicional, que interrelaciona los campos de derechos humanos y diversidad cultural, justicia transicional y antropología jurídica.

Durante veintidós meses (2006-2010)² se realizó una investigación etnográfica multisitio en las microrregiones de Nimlaha'kok, Salacuum y Nimlasachal, que pertenecen a la municipalidad de Cobán, en el departamento Alta Verapaz, que es prioritariamente territorio indígena maya *q'eqchi'*. Shaw (2007) y Theidon (2007) anotan que etnografías permiten entender los procesos posconflicto en los propios términos de los afectados, estudiar temas sensitivos e ir más allá de las opiniones blanco-negro que dan las encuestas. Mediante la estrategia de etnografía multisitio se intentó rastrear ideas y prácticas que están circulando y procesos translocales, así como examinar conexiones y contrastes cruzando diferentes lugares (Marcus, 1995). Así mismo, se mantuvo un enfoque antropológico jurídico, toda vez que al estudiar sistemas de justicia indígena en diversas sociedades, antropólogos jurídicos han contribuido significativamente al estudio del derecho al “desafiar nociones occidentales sobre qué constituye un campo legal y al extender el concepto de derecho más allá

1 El *Conjunto de principios actualizado para la protección y la promoción de los derechos humanos mediante la lucha contra la impunidad* (Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas, CN.4/2005/102/Add1) define “impunidad” como “la inexistencia, de hecho o de derecho, de responsabilidad penal por parte de los autores de violaciones, así como de responsabilidad civil, administrativa o disciplinaria, porque escapan a toda investigación con miras a su inculpación, detención, procesamiento y, en caso de ser reconocidos culpables, condena a penas apropiadas, incluso a la indemnización del daño causado a sus víctimas” (p. 6).

2 Julio 2006–septiembre 2007, abril–mayo 2008, febrero–abril 2009 y febrero–marzo 2010.

de formulaciones basadas en derecho para incorporar una visión del ‘derecho como proceso’” (Griffits, 2005: 113-114). En este sentido, este enfoque puede dar luces sobre cómo sobrevivientes y comunidades “movilizan elementos rituales y simbólicos de justicia transicional para enfrentar los abismos profundos creados –o acentuados– por conflictos civiles” (Theidon, 2007). Para fomentar un entendimiento profundo de la complejidad local y cultural en esta investigación, se optó por una triangulación metodológica: grupos focales, entrevistas individuales tanto formales como informales, observación participativa y talleres etnolingüísticos con desplazados internos, viudas, guías espirituales, ancianos y expatrulleros de defensa civil.

Por otro lado, el artículo pretende contribuir al debate sobre la formalización del rol de la justicia tradicional en procesos de justicia transicional. De hecho, si bien en países africanos posconflicto se ha avanzado en la investigación y en este debate, una revisión de la literatura académica en América Latina revela que la brecha de conocimiento es aun más profunda, sobre si las justicias indígenas podrían desempeñar un papel en los procesos locales para superar atrocidades, y cómo lo harían. Aunque desde los años noventa las modalidades de relación entre sistemas de justicia indígena y el sistema oficial ordinario son objeto de extensos debates entre antropólogos jurídicos, abogados y operadores de justicia ordinaria sobre varios nudos críticos –tales como el alcance de la competencia territorial, personal y material de justicia indígena (*cf.* Córdor Chuquiruna, 2009) en países como Guatemala, Perú y Colombia, donde muchas atrocidades ocurrieron en territorios indígenas, generando víctimas y victimarios indígenas–, esta discusión sobre el rol de las justicias indígenas en procesos de justicia transicional es todavía un punto ciego. De hecho, recién varios países como Bolivia, Ecuador y Perú han avanzado en la elaboración de legislación secundaria que regula los mecanismos de coordinación y cooperación entre las jurisdicciones indígenas y la jurisdicción ordinaria estatal. En este ejercicio legal se denota la tendencia de limitar la competencia material de la justicia indígena a transgresiones menores excluyendo como materia penal delitos como el asesinato y homicidio, violencia intrafamiliar y violencia sexual. Frente a esta tendencia internacional en el campo de justicia transicional, es interesante observar que en estos ejercicios legales relacionados con el pluralismo jurídico, uno de los límites que se impone también al sistema de justicia indígena es el conocer delitos contra el derecho internacional y delitos por crímenes de lesa humanidad³.

3 Véase: art. 10.II de Ley de Deslinde Jurisdiccional de Bolivia (Ley N° 073, 2010). El proyecto de Ley de Coordinación Intercultural de la Justicia en Perú (octubre de 2011) también está formulado en este sentido.

El presente artículo plantea, primero, que en Guatemala, dentro de las comunidades indígenas, los sobrevivientes están enfrentando el pasado del crimen “íntimo”, que dificulta la reconstrucción social. Luego se analiza la percepción cultural *q’eqchi’* del conflicto armado, explicando conceptos de su sistema normativo con respecto a violaciones masivas de derechos humanos. A continuación se discuten la justicia y la reconciliación desde este contexto vernáculo indígena, que muestra una contradicción con los discursos y literaturas dominantes sobre justicia transicional, que plantean como fundamental la lucha contra la impunidad de las atrocidades. Las normas de la justicia *q’eqchi’* no buscan la persecución judicial y el encarcelamiento de los responsables de estas violaciones, pues de esto se ocupa la lógica interna del cosmos. Esta investigación revela la necesidad crucial de contar con un conocimiento intercultural profundo respecto de los procesos locales de justicia transicional, al tiempo que plantea, como reto fundamental, encontrar puntos de encuentro entre visiones múltiples de los conceptos clave de justicia transicional y las percepciones dominantes del paradigma de justicia transicional.

GUATEMALA POSCONFLICTO: SUPERACIÓN DEL PASADO DEL CRIMEN “ÍNTIMO”

Durante 36 años (de 1960 a 1996) Guatemala sufrió uno de los conflictos armados más sangrientos del continente latinoamericano. En el transcurso de esos años, unas 200 mil personas fueron asesinadas o desaparecidas; además, en el país se cometieron 626 masacres, más de 400 aldeas fueron destruidas, 1.500.000 personas se desplazaron internamente y alrededor de 150 mil se refugiaron en México (CEH, 1999).

El informe final de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH, 1999) encontró al Estado responsable del 93% de los actos de violencia, y a las guerrillas, del 3%. Otra conclusión muy significativa es que durante este conflicto la población indígena maya constituyó el grupo más afectado (83,3%). En el departamento Alta Verapaz, donde se realizó la investigación, el 92,8% de la población es indígena maya, de la cual el mayor porcentaje corresponde al grupo étnico *q’eqchi’*, mayoritariamente monolingüe (PNUD, 2005). La CEH (1999) muestra que Alta Verapaz fue el tercer departamento más afectado por violaciones de derechos humanos, y, según el Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI, 1998), los *q’eqchi’* fue el grupo étnico con mayor número de víctimas en el ámbito nacional. Aparte de las campañas de tierra arrasada, uno de los “mecanismos de horror” (REMHI, 1998) clave del conflicto contrainsurgente fue el involucramiento masivo y forzado

de la población civil, mediante la imposición de las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC) en las comunidades rurales indígenas. Estas PAC se convirtieron en la personificación de la militarización de las áreas indígenas. En este sentido, Guatemala es otro ejemplo de lo que se denota en la literatura posconflicto como crimen “íntimo” (Poulligny, 2002; Theidon, 2006; Poulligny *et al.*, 2007). Este concepto refiere a los conflictos armados –como en Mozambique, Bosnia-Herzegovina, Sierra Leona, Perú y Ruanda– marcados por una dimensión muy local, la participación masiva de civiles y el involucramiento de agentes civiles en las atrocidades. Como dice Schirmer (1998) sobre Guatemala: “en ningún otro lugar de América Latina, un ejército logró movilizar y dividir una población indígena en contra de sí misma en este grado, hasta el punto que forzaron a las víctimas a convertirse en cómplices y matar otra gente”, por lo cual, en el nivel local de comunidades indígenas, la división entre víctimas y victimarios es muy borrosa (*cf.* Viaene, 2011a). Cuando se desactivaron las PAC, en 1996, Alta Verapaz fue el segundo departamento con mayor cantidad de patrulleros desactivados; en total, casi 75 mil personas (CEH, 1999).

Hacia finales de los años ochenta, la reconstrucción social en territorio *q'eqchi'* avanzó muy lentamente porque no hubo mayor ayuda del Gobierno y de las ONG nacionales e internacionales. Hoy en día, en comparación con otras regiones afectadas por el conflicto, los proyectos destinados a sobrevivientes⁴ del conflicto son casi inexistentes en Alta Verapaz. Además, los sobrevivientes *q'eqchi'* todavía siguen enfrentando iniquidades estructurales profundas. Alta Verapaz cuenta con la cifra más alta de conflictos de tierra en el país; además, los *q'eqchi'* deben enfrentar la discriminación racial, el abandono del Estado y el divisionismo provocado por el conflicto (Huet, 2008). El pasado del crimen “íntimo” dificulta la reconstrucción social en las comunidades, dado que las personas involucradas en atrocidades en la comunidad y la región viven junto a las víctimas. Sin embargo, la necesidad de sobrevivir económica y socialmente ha obligado a las personas a encontrar vías de coexistencia.

En el siguiente acápite, el análisis de las relaciones lógicas y los campos semánticos que están ocultos en palabras *q'eqchi'* relacionadas con el conflicto armado y las atrocidades releva el marco de referencia ontológico cultural de los *q'eqchi'*. Este análisis etnolingüístico ayudará a comprender las visiones *q'eqchi'* relacionadas con justicia y reconciliación en los procesos posconflicto.

4 A la luz de esta investigación prefiero utilizar la palabra *sobreviviente*, que incluye tanto víctimas, retornados y desplazados internos como exPAC. Conuerdo con Mahmood Mandani (2001), quien resalta que es necesario superar la dicotomía de víctima-victimario como una manera de buscar nuevas formas de justicia y coexistencia. Además, la etiqueta de “víctima” conlleva la connotación de una persona herida pasiva y aún impotente, mientras que “sobreviviente” implica una persona activa.

ENTENDIMIENTO LOCAL Y CULTURAL DEL CONFLICTO INTERNO ARMADO

En la vida espiritual de los *q'eqchi'*, el *Tzuultaq'a* ("Cerro-Valle") es el concepto espiritual central y configura la identidad y el ser *q'eqchi'*; es omnipresente y preside y vigila todos los actos de la vida cotidiana (Cabarrús, 1979; Haese-rijn, 1975; Wilson, 1995). *Tzuultaq'a* 'yo'yo' está vivo y es dueño de la tierra y de todo lo que vive en ella, por lo cual los *q'eqchi'* tienen que pedir permiso o licencia, mediante un *majejak* (una ceremonia de ofrenda y sacrificio) en donde se ofrecen *pom*⁵, velas, cacao y *boj*⁶, para cultivar la tierra. Según Wilson (1995), todas las influencias sobre la identidad *q'eqchi'* (el período pre-colombino, la Colonia, la Iglesia católica, el conflicto armado) son proyectadas en esta figura del *Tzuultaq'a*. De hecho, "el espíritu de la montaña es un símbolo 'recurrente' que desaparece y emerge reinventado en cada contexto estratégico" (Wilson, 1995: 15). Por eso, es importante destacar que la idea de "cultura maya" como una totalidad homogénea es problematizada. De hecho, se debería reconocer el carácter complejo, fluido y híbrido de una cultura indígena (Cowan *et al.*, 2001; Pitarch *et al.*, 2008). Como se verá más adelante, no se pueden negar el impacto del conflicto armado, las influencias del cristianismo y los discursos de derechos humanos.

94

El conflicto armado como gran sufrimiento y tristeza (*nimla rahilal*)

Los sobrevivientes *q'eqchi'*, tanto víctimas como expatrulleros, hablan en términos de *nimla rahilal* cuando se refieren al período del conflicto armado. *Nimla* significa grande; *rahilal*, sufrimiento y dolor (físico, emocional y espiritual). *Nimla rahilal* refiere siempre al sufrimiento o dolor por una pérdida definitiva (de familiares o bienes: cosechas, casa o dinero) causada por fenómenos naturales. Una pérdida definitiva implica un daño irreparable. Mejor dicho, las heridas causadas por el *nimla rahilal* nunca desaparecerán, como explica un desplazado interno: "Es como una espina en nuestras almas, es como tener un cuchillo en nuestro estómago". Un expatrullero compara el impacto del conflicto en la vida comunal con un avispero destruido: "ya es difícil, ya es difícil reunirlos en uno solo, porque ya se desintegró, sí... ya no los puedes reunir". Las acciones de contrainsurgencia no violaron solamente sus derechos humanos, sino que también violaron y transgredieron las normas sociales y espirituales establecidas por las comunidades, lo cual significó la destrucción de su *tuqtuu-kilal* (la tranquilidad, la paz, la armonía).

5 Resina que también se usa como incienso.

6 Bebida alcohólica hecha de caña de azúcar y maíz fermentado.

Un impacto más allá de violaciones de derechos humanos

Las palabras *muxuk*, *maak* y *q'etok aatin* denotan diferentes transgresiones que causan una situación de desequilibrio y desarmonía personal, interpersonal, comunal, así como con lo espiritual y el cosmos.

Muxuk significa profanar, mancillar, violar “lo sagrado” o el valor espiritual de algo. Dentro de los sistemas normativos indígenas mayas la noción de “lo sagrado” es un concepto fundamental que “supone la existencia de interrelaciones entre los elementos de la Creación y cada parte de la misma tiene una función relacionada con el equilibrio de la naturaleza” (Saqb'ichil-Copmagua, 1999: 68). Además, en lo sagrado “se manifiesta lo moral, lo ético y lo estético, siendo ésta la base fundamental de toda normatividad en cualquiera de los niveles posibles” (Esquit y Ochoa, 1995: 39). Entonces, lo sagrado entre los mayas no se limita a la relación con la divinidad, sino que asume un carácter de relación social global y totalizante. El maíz, el altar familiar, las cuevas, las iglesias, los cerros, la piedra de moler, son sagrados. De hecho, en la cosmovisión indígena maya no existe separación entre lo natural, lo social y lo espiritual. Cuando la dignidad (*loq'al*) de una persona es profanada, se dice que hubo *muxuk*. En este sentido, el concepto refiere también a la violación sexual. Pero se puede también profanar a *Tzuultaq'a*, el maíz, una piedra, una tortilla o una casa, con un comportamiento inaceptable. Cabe señalar que la expresión *xoo'e'xmux*, que aparece frecuentemente en entrevistas con sobrevivientes, significa “nos profanaron a los humanos y al cosmos”, y refleja claramente la profanación del mundo natural, social y espiritual que el conflicto armado causó por los bombardeos y la destrucción de milpas de maíz sagrado. “*Muxuk* se hizo en varios aspectos. [Los soldados] deshonraron todos los sagrados cerros [*Tzuultaq'a*], porque tiraron grandes bombas, granadas grandes sobre los sagrados cerros, los sagrados valles, verdad, allí nos salvamos en los sagrados cerros, tiene deidad las montañas, verdad, y nos defendimos ahí. Todos mancillaron nuestra dignidad” (desplazado interno).

Además, durante el conflicto en Alta Verapaz, el Ejército manipuló diversos símbolos y nombres de la cultura *q'eqchi'*. En el campamento militar Acaamal, donde miles de desplazados internos permanecían allí durante más de un año, el Ejército implementó un programa formal de reeducación ideológica. En este programa el Ejército jugó con los conceptos de pecado, culpa (*maak*) y el pago de esta culpa (*tojok maak*). Como resultado de este discurso, los *q'eqchi'* identificaron la causa de todo lo que pasó durante el conflicto en un contexto de pecados y transgresiones, en vez de la campaña de tierra arrasada por el Ejército (Huet, 2008; Wilson, 1995). En otras palabras, el conflicto debería interpretarse como la expresión evidente del pecado de la población al haberse puesto en contra de la autoridad estatal. Sin embargo, el lavado de cerebro ideológico

en los campamentos falló porque ahora los sobrevivientes dicen: “Li tojok maak sa’ kampameent. ‘Ka’ ta wi’ qamaak? Maak’a!”, que significa: “Pagar culpa en el campamento. ¿Cuál es nuestro pecado? ¡No tenemos!”.

Por último *q’etok* (doblar) refiere normalmente al irrespeto y la transgresión de normas que rigen la vida social y espiritual. *Q’etok aatin* es una expresión muy profunda que significa literalmente “doblar la palabra” y alude a desobedecer o quebrantar la palabra o el consejo. “El respeto a la palabra” es una norma clave entre los mayas y se entiende como la actitud ética evidente de obediencia familiar y comunitaria (Esquit y Ochoa, 1995: 21). Esta expresión surge también cuando la gente se queja por el incumplimiento constante de las promesas del Gobierno hacia ellos. La CEH (1999) concluyó que este conflicto, por su violencia brutal y la imposición de las PAC, causó una ruptura del tejido social maya y su sistema de autoridad indígena, que minó las normas y los elementos sociales de su identidad cultural. Además, señaló que el Ejército destruyó deliberadamente sitios sagrados. Entonces, las acciones contrainsurgentes desarticularon y destruyeron casi del todo el ser humano, la naturaleza y lo sagrado, provocando un *q’etok* de su mundo.

96

Este análisis muestra la existencia de entendimientos indígenas del conflicto armado anclados en su cosmovisión o marco de referencia cultural, filosófico y ontológico, que difieren profundamente de las visiones dominantes sobre violación masiva de derechos humanos, provenientes del derecho internacional de derechos humanos. El estudio etnográfico, en el cual este artículo se enmarca, revela que en el complejo proceso local de superar este legado los sobrevivientes *q’eqchi’* movilizan prácticas y actitudes locales y culturales enclavadas en su cosmovisión para transformar los lazos y relaciones sociales y espirituales (*cf.* Viaene, 2011b). Con el objetivo de aportar a un mejor entendimiento de la localización de justicia transicional en realidades locales, las siguientes secciones se enfocan en el análisis de dos objetivos o funciones clave de justicia transicional: justicia y reconciliación.

JUSTICIA EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS POSCONFLICTO

“Sólo Dios lo sabe, Él recompensará, Dios dará la venganza. Nosotros no podemos, a éste [Ríos Montt] no lo vamos a llevar a juicio. Nunca podemos llevarlo ante los tribunales a un hermano. Sólo Dios le devolverá la recompensa del sufrimiento que le hizo a los pueblos, a las aldeas. Nosotros no diremos una palabra de que éste lo hizo, éste lo hizo, sin saber realmente quién lo hizo. Sólo Dios lo sabe quién encabezó esa idea de traer los problemas sobre nosotros”. (Anciana)

La ausencia de venganza y de demanda de “justicia”

Es clave entender qué opinan los sobrevivientes sobre las personas responsables, material e intelectualmente, por el *nimla rahilal* sufrido y cómo ellos entienden la justicia en este contexto posconflicto. Durante los grupos focales, los *q'eqchi'* casi nunca exigían persecución judicial a los responsables y autores de las atrocidades, como los exPAC, excomisionados militares, los soldados o el alto mando militar. Una vez que los participantes empezaban a hablar sobre justicia, casi nunca manifestaban su exigencia –voluntad o deseo– de enjuiciar y encarcelar a los responsables nacionales o locales. De hecho, únicamente algunas personas líderes, que recibieron capacitación en derechos humanos por parte del equipo de REMHI-Alta Verapaz⁷ o de la Misión de Verificación de Naciones Unidas (MINUGUA)⁸, mencionan “hacer justicia” como algo necesario, pero no es su primera preocupación.

Sobre la base del análisis de los datos etnográficos se destacan distintas razones para entender esta ausencia. Primero, todavía existen muchas víctimas que no conocen las raíces y las razones del conflicto y quiénes eran las personas en el poder en ese momento. Segundo, con respecto a las atrocidades cometidas por las PAC, hay muchas personas que se dan cuenta de que fueron obligadas a cometerlas por el Ejército. Tercero, los sobrevivientes plantean: “¿Qué beneficio podría traer el enjuiciamiento y encarcelamiento de ellos como sobrevivientes del conflicto? Si los perpetradores intelectuales están en la cárcel ya no nos pueden ayudar”⁹.

Como quisiera yo [que Ríos Montt] nos ayudara, nos dejó en dificultades. Que nos ayude, nos quemó nuestras casas, nos destruyó nuestras cosas, nuestra piedra de moler, que nos diera su reemplazo. (Anciana)

Desde una lectura del discurso dominante de justicia transicional se podrían plantear otras explicaciones alternativas por la ausencia de demanda de justicia: falta de familiaridad con el sistema de la justicia ordinaria o ausencia de organizaciones de derechos humanos que aboguen por la demanda de

7 El equipo REMHI-Alta Verapaz –de la Iglesia católica– trabajó varios años en la devolución de las conclusiones del informe de REMHI.

8 MINUGUA (1994-2004) fue creado –conforme el Acuerdo Global de Derechos Humanos (1994)– para verificar el cumplimiento de los Acuerdos de Paz mediante su presencia en el terreno. Sus funciones fueron: verificación del respeto de los derechos humanos, la asistencia técnica, los buenos oficios y la información pública.

9 Para un análisis profundo sobre el concepto de reparación desde las visiones de sobrevivientes *q'eqchi'* –víctimas y exPAC–, véase: Lieselotte Viaene, 2011a. Dealing with the Legacy of Gross Human Rights Violations in Guatemala: Grasping the Mismatch between Macro Level Policies and Micro Level Processes. *International Human Rights Journal* 15 (7), pp. 1160-1181, y Lieselotte Viaene, 2010b. Life is Priceless: Maya Q'eqchi' Voices on the Guatemalan Reparation Program, *International Journal of Transitional Justice* 4(2), pp. 4-25.

justicia. Sin embargo, los datos etnográficos revelan una razón más decisiva: los sobrevivientes saben que las personas que abusaron de su cargo y se pusieron en el lugar de un ser supremo/*Tzuultaq'a* durante el conflicto pagarán en esta vida su falta, su culpa, y se dan cuenta de ello. Como los *q'eqchi'* lo describen: “La sangre y las lágrimas de los muertos y de nosotros caen encima de estas personas”. Esta expresión refleja el significado de una norma *q'eqchi'* *q'oqonk*: la lógica interna del cosmos que, a través de una fuerza espiritual invisible, fomenta una nueva situación de *tuqtuukilal*, tranquilidad o paz.

La lógica interna del cosmos como justicia

“Hacemos el *q'oqonk*, digamos la justicia sobre los que estuvieron antes de presidentes. Lo he pensado bien que no lo vamos a hacer, no habrá justicia porque en manos de Dios lo dejamos cuanto sufrimos, porque ya no queremos la violencia que pasó, lo que vimos, porque duele mucho eso”. (Viuda)

Mientras que *maak*, *muxuk* y *q'etok aatin* hacen referencia a tipos de transgresiones en el mundo *q'eqchi'*, los conceptos *awas* y *q'oqonk* indican y revelan que ocurrió una transgresión. Los dos conceptos pertenecen al ambiente de *secretos* de la cosmovisión maya, guardados por los ancianos y transmitidos oralmente a otras generaciones¹⁰. Cuando se aplican estos secretos, la vida social mejora, pero también las personas se dan cuenta de que no se pueden hacer ciertas cosas porque sus consecuencias afectarán directamente al transgresor, a su familia y a la comunidad (Saqb'ichil-Copmagua, 1999). Estos secretos son revelados en el momento oportuno, por lo cual se los puede ver como parte de un proceso educacional. Se considera que *awas* y *q'oqonk* implican una prohibición que se debería respetar; de lo contrario, la desarmonía y una sanción serán la consecuencia, por lo que puede decirse que refieren a un código ético y moral.

En el contexto posconflicto de las comunidades *q'eqchi'* se analiza el concepto de *q'oqonk* (*q'oq* es su raíz) con más profundidad, dado que surgió en relación con la noción de justicia durante las entrevistas, y como se analizará más adelante, es un fenómeno relacionado con justicia transicional en su sentido amplio. La única descripción escrita fue encontrada en el diccionario de Haeserijn (1975: 203), que describe *q'oq* como “dolor o tristeza que siente alguien o algo, por ser tratado mal y que se convertirá en un castigo retribuyente al causante del dolor o tristeza”.

10 Existe una variedad de ámbitos secretos relacionados con el ciclo de siembra, cosecha, y el uso y protección del maíz, o con respecto a la fuerza del cosmos que actúa sobre las personas.

Es importante enfatizar que dentro de la cosmovisión maya los conceptos de armonía y equilibrio son dinámicos. Una transgresión no se puede reparar porque es imposible regresar a la situación original. O sea, la desarmonía de relaciones sociales creada por esta transgresión no se puede reparar; sin embargo, puede ser transformada en un nuevo estado de armonía y equilibrio mediante la inducción de vergüenza, el consejo y la orientación al infractor, para que reconozca su falla y pida perdón. En este proceso de corrección y educación, la familia, los ancianos y las autoridades desempeñan un papel clave. No obstante, en ocasiones la persona daña consciente e intencionalmente a otra persona y no reconoce su actitud transgresiva. Los comportamientos que violan la dignidad (*loq'al*) de alguien, como el maltrato, el desprecio, la humillación, el irrespeto, el adulterio, el insulto, el asesinato, la discriminación, la falta de generosidad, y el abusar de la autoridad de su cargo en la comunidad, provocan una situación donde el causante recibirá el *q'oq* de la persona dañada. El causante sufrirá el *q'oq* después que la acumulación de sus comportamientos llegue a un cierto nivel. Los ancianos lo explican con la imagen de un guacal¹¹ ceremonial que se llena con las lágrimas de los padres que sufren, y algún día el causante de su dolor tomará ese guacal cuando esté lleno. En los ojos de los *q'eqchi'*, este *q'oqonk* es como “una ley científica”: esto va ocurrir. Los *q'eqchi'* saben que conflictos pendientes de solución relacionados con ciertas transgresiones contra seres humanos o cosas sagradas serán resueltos mediante la intervención espiritual que trasciende su capacidad humana. Aparentemente, la lógica interna del cosmos asegura que la desarmonía causada en las relaciones sociales y espirituales sea superada a través de una nueva situación de armonía.

Un relato intrigante de una anciana narra el maltrato e irrespeto que ella y su esposo sufrieron por mucho tiempo por parte de su yerno, del suegro y de su propia hija. El suegro y su hijo maltrataron e irrespetaron a la hija, y bajo su presión, ella actuó con irrespeto hacia sus padres. Como consecuencia de estos comportamientos, murieron los siete niños de la hija, cuando todavía eran bebés. La anciana explica que su hija y su yerno recibieron su *q'oq* a través de sus hijos.

Pero no solamente los seres humanos pueden sufrir dolor y tristeza por el comportamiento de otras personas; también el *Tzuultaq'a*, el maíz, los espíritus de los muertos y los animales pueden llorar, sufrir y tener dolor. Por lo cual el causante de la tristeza y el dolor puede recibir también el *q'oq* de ellos. Un buen ejemplo es la expresión “el maíz llora”, cuando alguien irrespeta el maíz sagrado.

11 Un tazón hecho de calabaza.

Pero el maíz está haciendo el *q'òqonk*, está llorando ahí; entonces cuando está llorando el maíz, los pequeños animales escuchan y vienen a recogerlo. Pero está llorando y es *q'òqonk*, eso que está haciendo. *Q'òqonk* está haciendo el sagrado maíz que sembramos en la tierra, ¿por qué? Quizás porque cuando sembramos en la tierra tal vez no se pidió licencia al *Tzuultaq'a*, tal vez no hay *pom*, no hay candela, sólo por tirar nada más. [...] Entonces ¿qué hacen sus animales [del *Tzuultaq'a*]?, entran a defender el sagrado maíz [...] está llorando el sagrado maíz en la tierra.

El resultado del *q'òqonk* es que el causante sufre un accidente fatal, padece de una enfermedad que no se puede curar o vivirá en pobreza. Es importante distinguir el *q'òq* de la brujería, que es el efecto de una actitud consciente cuando una persona se acerca a un brujo para enfermar o matar a otra persona. El *q'òq*, en cambio, es la fuerza invisible espiritual que sale del dolor o de la tristeza que alguien o algo siente por ser tratado mal. Además, la consecuencia retribuyente no será sufrida en la vida del más allá sino en este mundo, sea por el causante o por sus hijos o nietos. Según los *q'eqchi'*, no se pueden curar el *q'òq* ni con la medicina moderna ni a través de ningún ritual.

Sobrevivientes, tanto de comunidades lejanas como urbanas, relatan que desde el conflicto armado hay un crecimiento de casos de *q'òq*. *Q'òqonk* afectó principalmente a ciertos jefes de PAC o comisionados militares, quienes por celos o placer del poder o por orgullo abusaron de su posición y crearon terror y miedo dentro de las comunidades durante el conflicto. Estos casos de *q'òq*, relacionados con la violencia revelan que durante el conflicto ciertos valores clave del código ético y moral fueron transgredidos repetitiva y severamente. El conflicto creó un espacio en el cual cierta gente podía dañar deliberada y persistentemente a otras personas. En la siguiente sección se presenta el caso de un excomisionado militar responsable de una masacre y de varias desapariciones en una comunidad ubicada a treinta minutos de Cobán. En 1990, esta persona quedó ciega y coja.

CASO EMBLEMÁTICO: EXCOMISIONADO MILITAR SE QUEDA CIEGO Y COJO

“Era comisionado cuando estuvo antes. Pero ahora ya no lo es, ya es muy chiquito, ya no ve, ya no ve porque se le cambiaron los ojos. Se le cambiaron los ojos y ahora con un palo, camina ese señor. Y él es quien mató a mi esposo. [...] Y ahora ese señor está vivo pero tal vez está pagando lo que hizo, porque ahora ya no ve, y en la propia casa hace sus necesidades, porque ya no sale para nada afuera”. (Viuda)

En junio de 1982 un grupo de soldados vestidos de civil mataron a 34 personas con puñal, machete y armas de fuego en el camino de la comunidad Sanimtaq'a hacia la comunidad Samaq, que es la cooperativa a la cual

pertenecían sus terrenos¹². La cooperativa había llamado a la gente para ir a trabajar allí. Cuando se dirigían hacia la cooperativa (una hora a pie) fueron asesinados por los soldados. Un comisionado de Samaq habría denunciado ante la Zona Militar de Cobán a las personas de esa comunidad porque, supuestamente, ayudaban a los guerrilleros. En Samaq todos los hombres tuvieron que patrullar y algunos fueron obligados a guiar a los soldados para buscar campamentos guerrilleros y personas refugiadas en las montañas. Varios líderes de Samaq desaparecieron y nunca regresaron. Según los sobrevivientes, algunos de los jefes de patrulla y los comisionados abusaron de su cargo y de su poder. En 2002 se realizó una exhumación de esta masacre. Hace veinte años el responsable de la masacre se quedó ciego y cojo, por lo que sale muy poco de su casa; necesita muletas para caminar, y asistencia y ayuda para cualquier actividad que realice. Las viudas de los desaparecidos y de las víctimas de la masacre coinciden en que:

Los denunció allá en la zona [militar], y ahora está hecho una lástima. De una vez ya no es él, ya no ve su camino, le duele el pie. Dicen que se rasca el pie, que le salen cenizas; ése es el *q'oqonk*.

Él está pagando por sus errores (*tojok maak*). Él tiene responsabilidades sobre los que se murieron. Por eso es el *q'oq* lo que está sufriendo ahora en el mundo. Pero dice la palabra de Dios: “Lo que hagas en el mundo aquí también lo vas a sufrir, no en otro lugar lo vas a sufrir, no”. Y a los que mató con sus palabras, con su boca, ya están con Dios y él todavía está pagando su culpa en el mundo. Porque él llamó a los que mataron, no tienen culpa.

Para los defensores de derechos humanos puede ser sorprendente que durante las entrevistas ninguna de las viudas de las víctimas exigió justicia en términos de la justicia penal ordinaria. No obstante, las viudas son muy claras: a ellas no les corresponde juzgarlo, porque sólo Dios juzga: “Dios lo sabe cómo fue, en dónde lo va a poner y cuánto tiempo de castigo le va a dar. No nos importa a nosotras, ni lo estamos odiando, no es que no le hablamos, no es que tal vez no lo llevamos bien”.

¿Cuál es la razón para esta ausencia de demanda de justicia y el rechazo de solicitarla? Dentro del sistema normativo *q'eqchi'*, el concepto *q'oqonk* alude a prohibiciones que se tienen que respetar para mantener el equilibrio y la armonía, y que están relacionadas con éstos. Las viudas explican que tienen miedo de recibir ellas mismas o uno de sus hijos o sus nietos

12 Esta masacre, y también los desaparecidos, son mencionados en la base de datos del informe de la CEH.

el *q'òq*, debido a sus propias actitudes hacia este señor. Se asume que esta lógica interna del cosmos detiene el círculo vicioso humano de venganza, dolor y sufrimiento.

Es cierto que le tenemos miedo al *q'òq*, porque hemos oído que no es bueno responder por lo que estás sufriendo. Tal vez es así, tal vez tú como madre no lo sufras, tal vez ya has pasado, ya eres anciana, pero tienes hijos que están creciendo en el mundo. Ellos serán los que lo van a sufrir por lo que tú estás haciendo como madre. Y ahí es donde yo entiendo la palabra que no es bueno responder, no es buena la venganza. [...] Cuando nos vengamos por las cosas que nos hacen, con eso estamos bajando el problema, lo estamos trayendo, lo estamos sembrando el problema como nuestro [...] Además, las viudas dicen no odiar al culpable y que, por el contrario, se comportan bien con él (*k'amok ib' sa usilal*), incluso lo apoyan con comida.

Estamos bien con él, no estamos odiándole. Le hablamos. [...] Él sufre demasiado en su casa, sí, sufre mucho. Se queda ya sin nada, y nosotras entonces llegamos a ayudarlo, llegamos a verlo en el sufrimiento, en su enfermedad, sí. Así le hablamos bien a ese nuestro hermano. Por eso lo hemos perdonado, aunque nos hizo mucho daño. Entre todas las señoras juntamos la ayuda, tal vez maíz, frijol, azúcar, entonces le llegamos, sí. Lo llegamos a dejar. Entonces, hablamos bien con él, no lo odiamos.

El hecho de que haya comunicación y que varias viudas le regalen comida indica que existe una relación entre ellas y el señor, es decir, un nuevo *modus vivendi* o *tuqtuukilal*. De hecho, comida y *li aatin*, la palabra o diálogo, son muestras de que hay un *sumaatin* o relación, dado que la comida invita a la palabra y al diálogo.

RECONCILIACIÓN EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS POSCONFLICTO

En el paradigma de justicia transicional, la justicia y la reconciliación son objetivos complementarios, por lo que es interesante explorar si existe una noción de reconciliación con el transgresor que ahora mismo sufre por su conducta pasada, durante el conflicto armado.

Es importante reconocer que este concepto de la reconciliación como objetivo de justicia transicional es muy complicado. No obstante, algunas reflexiones son pertinentes para comprender la manera en que los sobrevivientes tratan a las personas que sufren *q'òq*. Un análisis detallado del sincretismo entre elementos de la cultura maya y el cristianismo está fuera del alcance de este artículo; sin embargo, no se puede ignorar la estrecha relación

entre el concepto maya de reconciliación y el concepto cristiano de perdonar. Así, en la liturgia católica *Q'eqchi'* se usa la siguiente expresión para decir “perdonar”: *xkuyb'al xsach'b'al li maak* (*kuyuk* = aguantar; *sach'oc* = borrar; *maak* = pecado). Según Cabarrús (1979), se distinguen dos tipos de *maak* o pecado/culpa: por un lado, el que proviene de realizar cosas que en sí parecen malas y punibles, y por otro, los que se deducen de una falta de requisitos. En su interpretación de *maak* como pecado plantea además que los *q'eqchi'* se mueven en un mundo de prohibiciones en donde todo es, o podría ser, pecado. Cabarrús tiene una visión muy crítica de este orden simbólico, al decir que “el *Q'eqchi'* vive atemorizado y prueba de ello será la excesiva ritualización en la que se ve imbuido [inmerso]”. Sieder (1997: 61) subraya que estas nociones de prohibición y culpa no son “simplemente ‘autóctonas’, un producto de un orden esencialista primordial, sino que han sido manipuladas por fuerzas externas, como la Iglesia católica, los finqueros alemanes al final del siglo XIX o el Ejército durante el pico de la guerra civil”.

Cabe señalar que actualmente existe entre lingüistas y guías espirituales *q'eqchi'* una fuerte crítica hacia la interpretación del concepto *maak* como pecado, sostenida por el jesuita Cabarrús, siendo ésta una interpretación católica que niega una profunda connotación espiritual *q'eqchi'*. Marco Antonio de Paz (citado en Esquit y Ochoa, 1995: 42) explica que “en la religión maya no existe el concepto de pecado original porque no hay un Dios fuera de este mundo que mande al hombre y al mundo; si hubiera concepto de pecado, tendría que ser nada más que un quebrantamiento de las relaciones de los hombres entre sí y de las relaciones del hombre con la naturaleza”. Por lo tanto, *maak* refiere más a una falta, un error o infracción de una norma por ignorancia o inatención, que a pecado. Además “es por eso que cuando en las ceremonias de la religión maya se pide respeto, se pide perdón, no es a Dios, se pide perdón al compañero, al hermano, al padre, a la madre, a los amigos que están junto a uno, contra quienes uno ha tenido alguna falta, y se pide perdón a la naturaleza porque uno tal vez ha abusado de ella” (Esquit y Ochoa, 1995: 42).

En este contexto posconflicto es importante mencionar que para la coordinadora del equipo de REMHI Alta Verapaz, el uso del término “reconciliación” surgió del trabajo de REMHI y su grupo de animadores, en los años noventa. Reconciliación ha sido muy relacionado con los conceptos de perdonar –o *kuyuk maak*– a los perpetradores. Sin embargo, en el idioma *q'eqchi'* no existe un equivalente claro de la palabra “reconciliación”. Partiendo del análisis de los datos lingüísticos, se argumenta que la unidad de las expresiones *kuyuk maak* y *k'amok ib sa usilal* refleja esa idea de

reconciliación. *Kuyuk maak* significa “aguantar la falta, el error” y *k'amok ib sa usilal* se interpreta como “llevarse en la bondad”. Estas dos expresiones son inseparables y están unidas internamente.

Es igual como sale, el *kuyuk maak* como *k'amok ib' sa usilal*, sale igual esas dos, porque si un hermano me robó algo a mí, así como dijimos antes, tal vez alguna cosa me robó, ya no se le puede estar peleando sólo por eso; mejor lo perdono, le hablo en bondad, lo perdono y le hablo en bondad, pues eso es perdonar; la bondad [usilal] se compone de esas dos palabras que significan igual. (Anciano)

El causante de la falta, es decir, del dolor y del sufrimiento, es la persona que en primera instancia tiene que aguantar su falta. Porque, como se dijo antes, una falta ya no se puede reparar. Estos procesos de corrección ayudan al causante a reconocer su falta. Y este reconocimiento es justamente aguantar su falta. La persona dañada es la que se lleva en bondad con el causante de su sufrimiento, después de haber aceptado la falta. También la persona dañada tiene que aguantar la falta del otro. Según un guía espiritual (*aj ilionel*, quien ve lo oculto), el *majejak* es por lo general el espacio donde se encuentran ambas partes para *xjunajinkil wi chik li qanaleb'*, *k'amok ib' sa' usilal* o para reunir otra vez nuestros pensamientos, llevarnos en bondad. Además, afirma que en un contexto de reconciliación los gestos son muy importantes, diciendo que “son gestos que uno tiene que enseñar. No se van así no más de los labios, sino que se van con hechos, sí”. Deben ser gestos que provienen del corazón.

Entonces, ¿cómo se resuelve el desequilibrio que está reflejado en el *q'oq* que alguien sufre? Como se mencionó, el *q'oq* que una persona padece ya no se puede curar. Lo único que se puede hacer es ofrendar a Dios/*Tzuultaq'a*/ser supremo. El resultado de la ceremonia o de la ofrenda debe ser la creación de un nuevo estado de armonía, paz o *tuqtuukilal* en el corazón de las personas, entre las personas y la deidad:

Con una ceremonia se curarán, porque éste es un *q'oq* entre ustedes, pues él lo hará; inmediatamente viene la palabra de Dios, viene y reúne a los demás. Entonces se encuentran con el que se peleó, se arrodillan, hacen la ceremonia entre los dos, el hombre y la mujer, los que se pelearon; después viene la palabra de Dios; entonces encienden la ceremonia los demás [los participantes], rezan para pedir que se cure, que se olviden esas ideas. Con eso se concluye ante Dios, con eso se quedan en paz [*tuqtuukilal*]; entonces el otro creyó en su corazón, así es que existe el *q'oq*. Aquí se ve el significado del *q'oq*, y así estamos ante Dios. (Anciano)

Por eso, como explica un anciano: “Maltrató [la persona que está sufriendo *q’oq*] al otro; entonces el otro aguantó la falta, pero no respondió. No respondió; no respondió ni con pelea ni con enojo; sólo quedó en su corazón de esa manera”. Exactamente como las viudas expresaron antes, no les corresponde a ellas responderle.

Una lectura superficial sobre *q’oq*, desde una mirada occidental, puede dar la impresión de que los sobrevivientes *q’eqchi’* tienen una visión fatalista, por dejar la justicia en manos de Dios –la justicia divina–, conformándose con la omisión y falta del Estado de administrar justicia con respecto a las violaciones masivas de derechos humanos. Como ya se dijo, la noción de un Dios trascendente no es inherente a la cosmovisión maya; sin embargo, los *q’eqchi’* no ignoran el Dios cristiano. Además, en la cosmovisión maya originalmente no existió un concepto similar al pecado del cristianismo, sólo existía la noción de desarmonía entre humanos, y entre éstos y la naturaleza; hasta cierto nivel, hoy puede hablarse de sincretismo. La presencia de *q’oqonk* muestra que, a primera vista, es una actitud fatalista; los *q’eqchi’* guardan una actitud consciente de no actuar en contra de los responsables de violaciones de derechos humanos. Esta no-actuación está basada en su código ético y moral, en las bases filosóficas de su sistema normativo, es decir, como indican Igreja y Dias-Lambranca (2008: 81), parte de una(s) “tradición(es) local(es) bien establecida(s) de resolver historias de violencia individual y colectiva”. Sin embargo, no se puede negar el sincretismo entre la cosmovisión maya y el cristianismo, toda vez que en las opiniones sobre reconciliación con los victimarios, las expresiones de *kuyuk maak* (dios) y *q’oq*, *majejak*, *k’amok ib sa’ usilal*, *tojok maak* (pagar por su fallo) están frecuentemente entrelazadas.

NORMATIVA INDÍGENA COMO PARTE DE UNA JUSTICIA TRANSICIONAL HOLÍSTICA E INTEGRAL

Como se mencionó en líneas anteriores, se encontraron muchos relatos sobre exjefes de PAC y comisionados militares que en la actualidad están sufriendo *q’oq* por su conducta durante el conflicto armado. Algunos sobrevivientes recuerdan también las circunstancias en que el general Lucas García, de 83 años de edad, murió en 2006. Parece que Lucas García sufrió alzheimer durante sus últimos años y se encontraba sin capacidad intelectual y totalmente inmóvil (*Prensa Libre*, 2005).

Pienso que es *q’oq* lo que recibió la persona del general Lucas. ¿Cuántos años estuvo con la enfermedad? ¿Diez años? ¿Doce años? ¿A cuántos doctores buscó? ¿A cuántos hospitales, inclusive grandes hospitales de Estados

Unidos, fue? [...] y ya nada le curó, porque él mandó a matar a las personas aquí en Guatemala, y por su causa también hubo el conflicto. Digamos que por su causa y por la de Ríos Montt también. Pienso que él va a pagar todavía por eso porque aquí [en esta vida] pagamos por lo que hacemos. Y pienso que es también el *q'òq* de las niñas, las personas, las mujeres que estaban embarazadas. Eso es lo que recibieron porque no tienen culpa las personas, que fueron muertas. (Adulto)

Es importante aclarar que esta fuerza invisible espiritual no afecta solamente a la esfera social sino también a la natural. Es muy significativo que, sobre todo, los ancianos aludieran a las malas cosechas de milpa y al mal crecimiento de las aves, desde hace años. Ellos lo atribuyen, por un lado, a la pérdida de los conocimientos de los rituales por la violencia y, por otro, al *q'òq* de los alimentos destruidos durante el conflicto. Hay también sobrevivientes que así se explican la actual violencia ocasionada por las maras y el feminicidio en el país: “es la consecuencia de toda la sangre de las personas sin culpa que murieron durante el conflicto”.

106

En síntesis, se distinguen elementos similares en los distintos relatos sobre las personas que padecen un *q'òq* por su comportamiento persistente durante el conflicto armado. Los protagonistas son jefes de patrulla, comisionados o patrulleros que colaboraron con el Ejército, entregándole nombres de presuntos guerrilleros, gente sin culpa, lo que provocó la muerte de esas personas. Además, algunos de ellos mataron personalmente a la población civil. El enojo, la envidia, o la religión, les impulsó a ponerse en la posición del *Tzuultaq'a/ser supremo* decidiendo durante la guerra sobre la vida o la muerte de los comunitarios, y en la actualidad, o padecen una enfermedad incurable, o han muerto en circunstancias extrañas.

En este contexto posconflicto, el *q'òqonk*, que es parte de su sistema normativo, es una forma holística e integral de justicia transicional frente a las atrocidades cometidas por victimarios indígenas. Primero, la lógica interna del cosmos se encarga de estos victimarios: se les pone en una situación opuesta de poder a la que detentaban durante el conflicto –ahora sin autoridad– y, así mismo, en una situación avergonzada continua, no solamente frente a sí mismos, sino también frente a su familia, la comunidad y sus víctimas. La situación en que ellos se encuentran es comparable con la imagen de “bajar su cabeza” o *kubsiiik aawib*. Esta fuerza espiritual invisible hizo que los victimarios públicamente se inclinasen –se hincasen de rodillas– ante los que hicieron sufrir, ante la comunidad y ante el *Tzuultaq'a*. La imagen de hincarse de rodillas es muy fuerte en la cosmovisión maya, porque es una actitud que muestra la humildad y el respeto ante el cosmos

al cual se pertenece. Así, la acción de ofrendar ante el *Tzuultaq'a* en una cueva, en el altar de una casa o en una ermita, o en un *majejak*, ocurre siempre hincándose de rodillas. Así mismo, esta fuerza espiritual invisible tiene un elemento de revelar y conocer la verdad: los sobrevivientes de la comunidad, así como la gente de comunidades cercanas, han oído sobre los crímenes cometidos por estas personas y conocen muy bien el origen del problema o de la enfermedad.

Además, el hecho de que los responsables locales por el *nimla rahilal* estén pagando por su conducta cruel y inhumana tiene también un efecto reparativo para las víctimas porque ellas reciben, mediante el *q'oq*, reconocimiento de su sufrimiento y tristeza. Un espacio invisible es creado en la comunidad para que el perpetrador de violaciones de derechos humanos pueda reintegrarse, abriendo el camino para la reconciliación entre sobrevivientes. O sea, *q'oqonk* no sólo atiende el problema individual entre víctima y victimario, sino que lleva el problema y su solución hacia al ámbito comunitario o colectivo. Ciertamente, como indica Honwana (2005: 98), “más allá de la esfera verbal, un uso inclusivo de símbolos y acciones simbólicos puede ser de igual importancia para el camino de reconciliación”. Es decir, esta lógica interna del cosmos, mediante una fuerza invisible, resuelve el desequilibrio de las relaciones sociales entre las personas y entre éstas y la naturaleza o el cosmos. Como se señaló antes, esta normativa indígena sirve para prevenir transgresiones, dado que implica la prohibición que se debería respetar, por lo cual cumple una función educativa. Una vez que alguien está sufriendo *q'oq*, tiene un efecto restaurativo y retributivo tanto hacia el perpetrador como hacia las víctimas y la comunidad.

CONCLUSIONES

Mediante el análisis del entendimiento cultural de sobrevivientes indígenas maya *q'eqchi'* en Guatemala, tanto del conflicto armado como de los conceptos de justicia y reconciliación que son objetivos clave de justicia transicional, este artículo muestra que existen múltiples maneras de entender la justicia, reparación, verdad y reconciliación en procesos de justicia transicional. Estas múltiples maneras de entendimiento, que forman parte del sistema normativo y la cosmovisión indígenas, difieren profundamente de los conceptos del paradigma dominante de justicia transicional. De hecho, se desafía con vehemencia la obligación internacional de juzgar a los perpetradores por graves violaciones de derechos humanos, porque para los indígenas maya *q'eqchi'* la impunidad –tal cual la define el derecho internacional– no es el fin de la responsabilidad, ni la verdad, la reparación o la reconciliación. Ellos problematizan el credo de

académicos y profesionales de justicia transicional, en el sentido de que todas las víctimas desean ver a los responsables de las atrocidades llevados ante los tribunales. Los sobrevivientes *q'eqchi'* no sólo rechazan un procedimiento judicial en los términos de justicia penal ordinaria, sino que además quieren evitarlo, por el miedo a que la lógica interna del cosmos caiga sobre ellos. En este contexto, entre los *q'eqchi'* existe con claridad un equivalente cultural de justicia retributivo y restaurativo, que fomenta una justicia transicional holística e integral, que debe ser reconocido. Sin embargo, no se puede negar un riesgo existente, puesto que la historia del conflicto armado en Guatemala ha mostrado un peligro real para la manipulación y politización de elementos de la cultura maya por parte del Ejército, por lo que esta realidad cultural indígena puede ser utilizada para justificar la cultura de impunidad, prevaliente en Guatemala.

Esta realidad local indígena, discutida en el presente artículo, provoca dos preguntas fascinantes. La primera está relacionada con la comprobación de que esta ausencia de demanda de justicia entre los *q'eqchi'* entra en contraste con otras víctimas indígenas, como los maya *achi* de Rabinal, donde sí existe una demanda fuerte de justicia o de procesamiento penal. De hecho, los sobrevivientes de la masacre de Plan de Sánchez, cerca de Rabinal, recibieron compensación económica por parte del Estado, en cumplimiento de dos sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Este caso y otros fueron impulsados por organizaciones nacionales e internacionales de derechos humanos, en el marco del derecho internacional de derechos humanos. ¿Será que esta ausencia entre los *q'eqchi'* tiene que ver con la ausencia histórica de organizaciones de derechos humanos en su territorio, que aboguen, entre ellos, por justicia o por las particularidades del sistema normativo *q'eqchi'*, que difiere de la cosmovisión y el sistema normativo maya *achi*? Aunque es reconocido que la idea de una cultura “no contaminada” por influencias externas y discursos transnacionales es problemática, existe un vacío de conocimiento sobre este encuentro entre las intervenciones externas sustentadas en el discurso de los derechos humanos y la justicia transicional, y las realidades –prácticas y procesos– locales y culturales.

La segunda y más apremiante pregunta es: ¿Cómo se pueden conciliar estas visiones y posturas enclavadas en un marco de referencia filosófico, epistemológico y ontológico que difiere mucho del supuesto consenso universal sobre las funciones y los objetivos de justicia transicional, basados en el derecho internacional de derechos humanos? Además, ¿cómo tienen que actuar el Estado y actores internacionales respecto a estos retos culturales al paradigma

de la justicia transicional? Y ¿cómo se deben tener en cuenta estas realidades culturales complejas en el diseño y la implementación de intervenciones de justicia transicional? Estas preguntas presuponen que los académicos y profesionales del campo de justicia transicional –mayormente con formación “occidental” en derecho y ciencias sociales– no se incomodan frente a estas realidades culturales que contemplan también dimensiones espirituales, como el rol de ancestros, espíritus y fuerzas espirituales invisibles. Sin embargo, una lección aprendida de las experiencias en varios países africanos, es que existe la tentación de sólo enfocarse en prácticas locales culturales, que son entendibles, visibles y manejables. De hecho, se observó que las complejidades y particularidades de prácticas y normas locales están bajo amenaza cuando éstas son convertidas en un nuevo “mecanismo” de la caja de herramientas (*toolkit*) de la justicia transicional, porque existe el riesgo real de una simplificación exagerada y de una consecuente ocultación (negación) de las lógicas culturales profundas y subyacentes (Viaene y Brems, 2010). Sin embargo, el paradigma actual de justicia transicional debe reconocer estas particularidades culturales y locales de los pueblos indígenas, no sólo para garantizar la efectividad de sus intervenciones, sino también para respetar dichos pueblos conforme a los propios estándares internacionales de derechos humanos sobre pueblos indígenas contemplados en el Convenio 169 sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo (1989) y la Declaración de las Naciones Unidas de los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). Ambos instrumentos internacionales reconocen a los pueblos indígenas derechos como la libre determinación, la participación en los procesos de toma de decisiones y el derecho de administrar su derecho propio o sus sistemas de justicia. Existen dos enfoques complementarios que podrían ser productivos, tanto para académicos como para profesionales, para superar estos desafíos culturales al paradigma dominante de justicia transicional. Primero, como plantea Boaventura de Sousa Santos (2011) en el contexto de los debates sobre la coordinación de justicia indígena y justicia ordinaria, también en el ámbito de justicia transicional es necesario avanzar en el desarrollo de mecanismos de traducción intercultural que permitan interpretar los conceptos y objetivos de justicia transicional en términos interculturales. Y segundo, es importante enfocarse en procesos de localización de justicia transicional que nos puedan dar más luces sobre lo que está ocurriendo en las realidades locales, lo que a su vez nos dará insumos para un diálogo intercultural con los futuros beneficiarios indígenas, al diseñar intervenciones de justicia transicional. ✨

REFERENCIAS

1. Allen, Tim. 2008. Ritual (Ab)use? Problems with Traditional Justice in Northern Uganda. En *Courting Conflict? Justice, Peace and the ICC in Africa*, eds. Nicolas Wadell y Phil Clark, pp. 47-54. Londres, Royal African Society.
2. Arthur, Paige. 2009. How 'Transitions' Reshaped Human Rights: A Conceptual History of Transitional Justice. *Human Rights Quarterly* 31 (2), pp. 321-367.
3. Cabarrús, Carlos Rafael. 1979. *La cosmovisión Q'eqchi' en proceso de cambio*. El Salvador, UCA Editores.
4. Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas. 2005. *Informe de Diane Orentlicher, experta independiente encargada de actualizar el conjunto de principios para la lucha contra la impunidad. Conjunto de principios actualizado para la protección y la promoción de los derechos humanos mediante la lucha contra la impunidad*. UN Doc. E/ CN.4/2005/102/Add1.
5. Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH). 1999. *Guatemala: memoria del silencio*. Guatemala, CEH.
6. Córdor Chuquiruna, Eddie (coord.). 2009. *Estado de la relación entre justicia indígena y justicia estatal en los países andinos. Estudio de casos en Colombia, Perú, Ecuador y Bolivia*. Lima, Comisión Andina de Juristas.
7. Consejo de Seguridad de Naciones Unidas. 2004. *Informe del Secretario General. El Estado de derecho y la justicia de transición en sociedades que sufren o han sufrido conflictos*. UN Doc. S/2004/616.
8. Cowan, Jane, Marie-Bénédicte Dembour y Richard Wilson (eds.). 2001. *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge, Cambridge University Press.
9. Engle Merry, Sally. 2006. Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle. *American Anthropology* 108 (1), pp. 38-51.
10. Esquit, Edgar y Carlos Ochoa (eds.). 1995. *El respeto a la palabra. El orden jurídico del pueblo maya*. Guatemala, Centro de Estudios de la Cultura Maya.
11. Goodale, Mark. 2007. Locating Rights, Envisioning Law between the Global and the Local. En *The Practice of Human Rights. Tracking Law Between the Global and the Local*, eds. Mark Goodale y Sally Engle Merry, pp. 1-38. Cambridge, Cambridge University Press.
12. Griffiths, Anne. 2005. Using Ethnography as a Tool in Legal Research: An Anthropologic Perspective. En *Theory and Method in Socio Legal Research*, eds. Reza Banakar y Max Travers, pp. 113-131. Oxford, Hart Publications.
13. Haeserijn, Esteban. 1975. Filosofía popular de lo K'ekchi' de hoy. *Guatemala Indígena* 10, pp. 44-54.
14. Honwana, Alcinda. 2005. Healing and Social Reintegration in Mozambique and Angola. En *Roads to Reconciliation*, ed. Elin Skaar, pp. 83-100. Lanham, Lexington Books.
15. Huet, Alfonso. 2008. *Nos salvó la sagrada selva. Memoria de veinte comunidades Q'eqchi'es que sobrevivieron al genocidio*. Guatemala, Imprenta Maya Na'oj.
16. Huyse, Luc y Mark Salter (eds.). 2008. *Traditional Justice and Reconciliation after Violent Conflict. Learning from African Experiences*. Estocolmo, IDEA.
17. Igreja, Victor y Beatrice Dias-Lambranca. 2008. Restorative Justice and the Role of *Magamba* Spirits in Post-civil War Gorongosa, Central Mozambique. En *Traditional Justice and Reconciliation after Violent Conflict. Learning from African Experiences*, eds. Luc Huyse y Mark Salter, pp. 61-83. Estocolmo, IDEA.
18. Kelsall, Tim. 2005. Truth, Lies, Ritual: Preliminary Reflections on the Truth and Reconciliation Commission in Sierra Leone. *Human Rights Quarterly* 27, pp. 361-391.

19. Laban Hinton, Alexander. 2011. Toward an Anthropology of Transitional Justice. En *Transitional Justice. Global Mechanisms and Local Realities after Genocide and Mass Violence*, ed. Alexander Laban Hinton, pp. 1-22. Nueva Brunswick, Rutgers University Press.
20. Ley N° 073, Ley de Deslinde Jurisdiccional, 29 de diciembre 2010. Gaceta Oficial de Bolivia.
21. Mandani, Mahmood. 2001. *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism and the Genocide in Rwanda*. Princeton, Princeton University Press.
22. Marcus, George. 1995. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24, pp 95-117.
23. McEvoy, Kieran y Lorna McGregor (eds.). 2008. *Transitional Justice from Below. Grassroots Activism and the Struggle for Change*. Oxford, Hart Publishing.
24. Orentlicher, Diane. 2007. Settling Accounts Revisited: Reconciling Global Norms with Local Agency. *International Journal of Transitional Justice* 1 (1), pp. 10-22.
25. Pham Phuong y Patrick Vinck. 2007. Empirical Research and the Development and Assessment of Transitional Justice Mechanisms. *International Journal of Transitional Justice* 1 (2), pp. 231-248.
26. Pigou, Piers. 2003. *Crying without Tears. In Pursuit of Justice and Reconciliation in Timor-Leste: Community Perspectives and Expectations*. Occasional Paper Series International Centre for Transitional Justice. <http://ictj.org/publication/crying-without-tears-pursuit-justice-and-reconciliation-timor-leste-community>
27. Pitarch, Pedro, Shannon Speed y Xochitl Solano. 2008. *Human Rights in the Mayan Region. Global Politics, Cultural Conditions and Moral Engagements*. Durham, Duke University Press.
28. Prensa Libre, 21 de febrero 2005, España pide captura de Romeo Lucas García.
29. Programa de Naciones Unidas de Desarrollo (PNUD). 2005. *Informe nacional de desarrollo humano. Guatemala: diversidad étnico-cultural: la ciudadanía en un estado plural*. Guatemala, PNUD.
30. Proyecto de Ley de Coordinación Intercultural de la Justicia de Perú, Número 00313, Fecha de presentación: 5 de octubre de 2011. <http://www2.congreso.gob.pe/Sicr/TraDocEstProq/CLProLey2011.nsf>
31. Pouligny, Béatrice. 2002. Building Peace in Situations of Post-Mass Crimes. *International Peacekeeping* 9 (2), pp. 201-220.
32. Pouligny, Béatrice, Simon Chesterman y Albrecht Schnabel (eds.). 2007. *After Mass Crime. Rebuilding States and Communities*. Tokio, United Nations University Press.
33. (REMHI) Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica 1998. *Guatemala: nunca más. Informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica*. Guatemala, ODHAG.
34. Riaño Alcalá, Pilar y Erin Baines. 2012. Editorial Note, *Special Issue International Journal of Transitional Justice: Transitional Justice and the Everyday* 6, pp. 385-393.
35. Santos, Boaventura de Sousa. 2011. *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas de una epistemología del Sur*. Quito, Abya-Yala.
36. Saqb'ichil-Copmagua. 1999. *Más allá de la costumbre: cosmos, orden y equilibrio. El derecho del pueblo maya de Guatemala*. Guatemala, Editorial Servicios San Antonio.
37. Schirmer, Jennifer. 1998. *The Guatemalan Military Project: A Violence Called Democracy*. Filadelfia, University of Philadelphia Press.

38. Shaw, Rosalind. 2007. Memory Frictions: Localizing the Truth and Reconciliation Commission in Sierra Leone. *International Journal of Transitional Justice* 1, pp. 183-207.
39. Shaw Rosalind, Lars Waldorf y Pierre Hazan (eds.). 2010. *Localizing Transitional Justice. Interventions and Priorities after Mass Violence*. Stanford, Stanford University Press.
40. Sieder, Rachel. 1997. *Customary Law and Democratic Transition in Guatemala*. Londres, University of London, Institute of Latin American Studies.
41. Theidon, Kimberly. 2007. Transitional Subjects: The Disarmament, Demobilization and Reintegration of Former Combatants in Colombia. *International Journal of Transitional Justice* 1, pp. 66-90.
42. Theidon, Kimberly. 2006. Justice in Transition: The Micropolitics of Reconciliation in Postwar Peru. *Journal of Conflict Resolution* 50, pp. 433-457.
43. United Nations. 2010. *Guidance Note of the Secretary-General. United Nations Approach to Transitional Justice*. <http://www.unrol.org/doc.aspx?d=2957>
44. Van der Merwe, Hugo; Victoria Baxter y Audrey R. Chapman (eds.). 2009. *Assessing the Impact of Transitional Justice. Challenges for Empirical Research*. Washington, United States Institute of Peace Press.
45. Viaene, Lieselotte. 2011a. Dealing with the Legacy of Gross Human Rights Violations in Guatemala: Grasping the Mismatch between Macro Level Policies and Micro Level Processes. *International Human Rights Journal* 15 (7), pp. 1160-1181.
46. Viaene, Lieselotte. 2011b. Voices from the Shadows. The Role of Cultural Contexts in Transitional Justice Processes. Maya Q'eqchi' Perspectives from Post-Conflict Guatemala. Unpublished Ph.D. Dissertation, Law Faculty, Ghent University Belgium.
47. Viaene, Lieselotte. 2010a. The Internal Logic of the Cosmos as 'Justice' and 'Reconciliation': Micro-Perceptions in Post-Conflict Guatemala. *Critique of Anthropology* 30 (3), pp. 287-312.
48. Viaene, Lieselotte. 2010b. Life is Priceless: Mayan Q'eqchi' Voices on Guatemalan National Reparations Program. *International Journal of Transitional Justice* 4 (1), pp. 4-25.
49. Viaene, Lieselotte y Eva Brems. 2010. Transitional Justice and Cultural Context: Learning from the Universality Debate. *Netherlands Quarterly of Human Rights* 27 (2), pp. 199-224.
50. Waldorf, Lars. 2010. "Like Jews Waiting for Jesus". Posthumous Justice in Post-Conflict Rwanda. En *Localizing Transitional Justice. Interventions and Priorities after Mass Violence*, eds. Rosalind Shaw, Lars Waldorf y Pierre Hazan, pp. 183-202, Stanford, Stanford University Press.
51. Wilson, Richard. 1995. *Maya Resurgence in Guatemala. Q'eqchi' Experiences*. Norman, University of Oklahoma Press.

RACE AND AFFIRMATIVE ACTION: THE IMPLEMENTATION OF QUOTAS FOR “BLACK” STUDENTS IN A BRAZILIAN UNIVERSITY*

ANDRÉ CICALO**

andre.cicalo@gmail.com

Freie Universität Berlin, Germany

ABSTRACT In 2003, some Brazilian public universities began to reserve a percentage of their posts (quotas) to “black” students, allowing them to be accepted with lower scores at the admission exam. These type of policies became common during the last decade as a way to fight against social inequalities, but have also become the object of public disagreement due to its potentially “racializing” character. The present article engages with the racial-quota debate, using some ethnographic data collected at the University of the State of Rio de Janeiro between 2007 and 2008. The author defends these measures as a way to diversify what have been traditionally-elite university spaces and as a way to increase chances of social mobility for lower-class students. These facts should be considered within a debate on affirmative action, without necessarily implying that racial quotas should be the best and only solution to address racial inequalities in Brazilian education.

KEY WORDS:

Brazil, race, affirmative action, university education, ethnography.

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda16.2013.06>

* This article is the result of research fieldwork carried out by the author's for his Ph.D. in Social Anthropology with Visual Media at the University of Manchester (UK).

** Ph.D. in Social Anthropology with Visual Media. University of Manchester (UK).

RAZA Y ACCIÓN AFIRMATIVA: LA IMPLANTACIÓN DE CUOTAS PARA ESTUDIANTES “NEGROS” EN UNA UNIVERSIDAD BRASILEÑA

RESUMEN En 2003 algunas universidades públicas brasileñas empezaron a reservar un porcentaje de sus cupos (cuotas) para estudiantes “negros”, permitiéndoles obtener puntajes más bajos en el examen de admisión. La utilización de estas medidas ha aumentado a lo largo de la última década, como una forma de combatir las desigualdades sociales, pero esto ha llevado a desacuerdos públicos, debido al carácter potencialmente “racial” de esta política. Este artículo aborda el debate cuota-raza utilizando algunos datos etnográficos recolectados en la Universidad del Estado de Río de Janeiro entre 2007 y 2008. El autor en general sostiene que estas medidas diversifican los espacios por tradición elitistas de la Universidad y aumentan las oportunidades de movilidad social de los estudiantes de clase baja. Estos hechos deberían apreciarse a partir de un debate sobre la acción afirmativa, sin que esto implique necesariamente que las cuotas raciales serían la mejor y única solución para abordar las desigualdades raciales en la educación brasileña.

KEY WORDS:

Brasil, raza, acción afirmativa, educación universitaria, etnografía.

RAÇA E AÇÃO AFIRMATIVA: A IMPLANTAÇÃO DE COTAS PARA ESTUDANTES “NEGROS” EM UMA UNIVERSIDADE BRASILEIRA

RESUMO Em 2003 algumas universidades públicas brasileiras começaram a reservar uma porcentagem de suas vagas (cotas) para estudantes “negros”, o que lhes permite obter pontuações mais baixas no exame de admissão (vestibular). A utilização dessas medidas aumentou, ao longo da última década, como uma forma de combater as desigualdades sociais, mas isso vem levando a desacordos públicos, devido ao caráter potencialmente “racial” dessa política. Este artigo aborda o debate cota-raça utilizando alguns dados etnográficos coletados na Universidade do Estado do Rio de Janeiro entre 2007 e 2008. O autor em geral sustenta que estas medidas diversificam os espaços por tradição elitistas da Universidade e aumentam as oportunidades de mobilidade social dos estudantes de classe baixa. Esses fatos deveriam ser julgados a partir de um debate sobre a ação afirmativa, sem que isso implicasse necessariamente que as cotas raciais seriam a melhor e única solução para abordar as desigualdades raciais na educação brasileira.

PALAVRAS-CHAVE:

Brasil, raça, ação afirmativa, educação universitária, etnografia.