

MEMORIA COLECTIVA Y GENOCIDIO POLÍTICO EN GUATEMALA **Antecedentes y efectos de los procesos de la memoria colectiva**

C.M.Martín Beristain-J.L.González-D.Páez
Universidades de Deusto, Burgos y País Vasco

RESUMEN

En este artículo se analizan los procesos de recuerdo colectivo de las experiencias traumáticas de los mayas guatemaltecos, que fueron víctimas de un genocidio en los años 80. Se presentan los resultados del proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI), de la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG). Del estudio de campo se analizan 3424 entrevistas estructuradas con preguntas abiertas, sobre la represión militar y la violencia del período 1981-1985. Los resultados muestran que ser víctima de una masacre colectiva se relaciona con una mayor reacción emocional, con más rituales, con mayores reivindicaciones de memoria colectiva y con reivindicaciones de cambio sociopolítico, confirmando que las guerras y los genocidios refuerzan la movilización social y la necesidad de rituales.

ABSTRACT

In this article we analyze the processes of collective remembering of traumatic events employed by the Mayas in Guatemala. Results from the Project for the Recovery of Historical Memory (REMHI) conducted under the auspices of the Human Rights Office of the Archbishop of Guatemala are presented. Out of all the interviews conducted during the field work, 3424 were analyzed. These were structured interviews with open-ended questions on the military repression and violence which took place during the years 1981-85. Results show that being a victim of a collective massacre was related to more emotional reaction, more rituals, more claims for collective remembering, and claims for sociopolitical change. These results confirm that wars and genocide reinforce social mobilization and the need for rituals.

Introducción

En este artículo revisaremos tanto la teoría como estudios empíricos relacionados con los efectos emocionales de los procesos de recuerdo colectivo por medio de rituales funerarios y los antecedentes de las demandas de memoria colectiva. Los datos que presentaremos estarán basados en las experiencias de los mayas guatemaltecos, que han sido víctimas de un genocidio durante la década de los años 80, y en nuestra colaboración con un proyecto de

derechos humanos: la Recuperación de la Memoria Histórica. Este proyecto realizó una encuesta a miles de víctimas y testigos de la violencia política de los años 80 en Guatemala. El producto de esas entrevistas ha sido un informe en el que se reconstruye la historia de la represión, se enumeran sus víctimas y se señalan a los responsables y participantes en el genocidio. Se han reconstruido 422 masacres, realizadas en un 70% en los años 1981-82. El ejército apareció implicado en el 90% y la guerrilla en un 3,8%. Se distribuyeron por toda Guatemala 120.000 ejemplares gratuitos con una síntesis del informe en un formato tabloide, se realizaron programas de radio y veladas de animación sociocultural con el apoyo de la Iglesia católica. Dos días después de presentar el informe, el 26 de Abril de 1998, el director del proyecto Rehmi, Monseñor Juan Gerardi fue asesinado en un oscuro incidente, en el que todos los indicios señalan la acción de los organismos de inteligencia militar. Esto por sí solo muestra el impacto político de la reconstrucción de la memoria colectiva.

El contexto histórico y cultural

El 70% de la población de Guatemala es de origen maya. Cuatro millones de mayas viven en las montañas. La campaña anti-guerrillera desarrollada durante los años 1981-1986 tuvo como consecuencia una fuerte alteración social en varios ordenes:

Unos 50.000 adultos (la mayoría de ellos civiles) fueron asesinados a partir de 1980 con el fin de acabar con alrededor de 3.500 guerrilleros y 10.000 personas pertenecientes a las fuerzas irregulares locales. La embajada de los Estados Unidos (una fuente que no se supone que apoye a los guerrilleros) ha estimado que la guerrilla disponía de entre 30 y 60.000 simpatizantes organizados de manera activa. De ellos alrededor del 80% eran mayas.

Un millón de personas fueron desplazadas (el 25% de la población de las montañas del altiplano guatemalteco).

USAID ha estimado que 400.000 personas se han visto afectadas por la represión (el 10% de la población de las montañas ha sufrido la destrucción de las cosechas u hogares, la alteración de la cotidianidad, la desestructuración social y han sido obligadas a marcharse a otro lugar).

La guerra y la represión colectiva llevó a 400.000 personas a buscar refugio en México, Belice y los Estados Unidos.

Cerca de 20.000 personas organizadas en Comunidades Populares de Resistencia (comunidades autogestionadas en zonas de importante presencia guerrillera y consideradas por el ejército como su base civil) vivían en la

selva bajo el fuego del ejército. Cerca de la frontera mexicana 50.000 refugiados vivían en condiciones similares.

De 700 a 900.000 mayas fueron reclutados por las Patrullas de Autodefensa Civil (fuerzas locales anti-guerrilleras), llevando a la implicación de los propios vecinos en asesinatos y masacres. Cerca del 10% de la población guatemalteca fue militarizada (ODHAG, 1998).

Muchos de los supervivientes del genocidio que tuvo lugar en Guatemala no pudieron enterrar a sus seres queridos, no sabían lo que les había ocurrido a sus familiares, dónde estaban los cuerpos, o la propia represión no permitió que se llevaran a cabo funerales y ceremonias. En la actualidad las peticiones de que se lleven a cabo conmemoraciones y actividades de recuerdo colectivo cobran gran importancia y vigor. Estas conmemoraciones pueden ayudar a los sujetos tanto a dar un sentido como a ser un reconocimiento público del genocidio. Las conmemoraciones o monumentos se levantan no sólo como un recuerdo de la tristeza y el duelo, sino también como una afirmación de solidaridad.

Con el fin de poder comprender mejor las experiencias emocionales, rituales y reivindicaciones en pos de una memoria o recuerdo colectivo realizadas por los pueblos indígenas de Guatemala, resumiremos algunos aspectos de su cultura.

La cultura maya ha estado bajo dominación española y latinoamericana durante 500 años. Es una cultura que asimila la presión externa: la ropa indígena de hoy en día fue impuesta por los españoles y con el paso del tiempo se ha convertido en un signo de orgullo étnico. Las *cofradías* (hermandades sincréticas católicas que organizan y llevan a cabo rituales religiosos anuales) y la posesión individual de la tierra, ambos originalmente elementos impuestos, ahora son pilares de la sociedad indígena (Wearne, 1994).

Previamente a la represión de los años 80, la cultura indígena estaba sometida a presiones que la ponían en cuestión. Las bases económicas de la cultura campesina maya estaban en crisis: antes de la insurrección armada y de la represión por parte del aparato del estado, la cultura maya ya había sido erosionada por la falta de tierra y por la emigración en busca de trabajo desde las montañas hacia las plantaciones de la costa Pacífica de Guatemala. Guatemala *goza* de la distribución de tierra más injusta de toda Latinoamérica. En 1979, el 88% de todas las granjas de Guatemala eran demasiado pequeñas para producir lo mínimo necesario para dar de comer a sus ocupantes. También los aspectos religiosos de la cultura maya sufrían cambios importantes: el tradicional culto a la tierra maya no era dominante ni aun antes de la represión estatal. Los catequistas católicos criticaron durante la década de los años 70 la dominación que ejercían los ancianos y las hermandades católicas, y al

hacer esto también cuestionaron el consumo de alcohol, el bailar y el uso de las imágenes de los santos, todo ello parte central de las celebraciones de las cofradías (Wilson, 1995). Las comunidades mayas no eran pacíficas islas ideales en las cuales reinaba la armonía universal: las diferencias de clase eran importantes y se producían enfrentamientos entre los distintos grupos étnicos.

Sin embargo la guerra y genocidio de los 80 exacerbó estos procesos. La guerra aceleró los cambios sociales, reforzando la incorporación forzada y la aculturación de los indígenas a la sociedad nacional guatemalteca, así como rompiendo las dinámicas tradicionales de las comunidades mayas. La crisis económica y la represión desplazó a un importante número de personas hacia las ciudades, a otras tierras y hacia el exilio. También reforzó la mercantilización de las relaciones laborales rurales. En el aspecto cultural, la guerra favoreció a las creencias universalistas indígenas y produjo un resurgir étnico a largo plazo, aunque a corto plazo puso fin o impidió los ritos tradicionales de las comunidades (ODHAG, 1998; Wearne, 1994; Wilson, 1995).

La cultura maya, y la guatemalteca, es de corte colectivista o sociocéntrica, marcada por un menor materialismo y en cierta medida por un menor individualismo que las culturas mestizas latinoamericanas. Para la cultura indígena los valores, o valía, de una persona y todas sus señas de identidad (idioma, ropa, religión, etc.) están enraizadas en la comunidad. La identidad social generalmente se refiere en primer lugar al pueblo o comunidad, en segundo lugar al grupo lingüístico, y sólo recientemente, después de los desordenes y cambios ocurridos durante los años 80, ha emergido una identidad maya (Wearne, 1994, Wilson, 1995). Es interesante señalar como en estas culturas el bienestar individual sólo es completo si existe un bienestar social o comunitario. En la comunidad maya de Guatemala la masacre no sólo hacía referencia a las atrocidades cometidas sobre individuos concretos sino también sobre la comunidad en general. La cultura colectivista probablemente refuerce el impacto que tiene la represión en miembros de la comunidad diferentes a los que componen la familia nuclear. Algunos datos disponibles, procedentes de estudios realizados con sujetos latinoamericanos (mexicanos) colectivistas culturalmente, confirman que los hechos que les ocurren a otras personas pertenecientes a la red social, la pareja o los hijos/as son importantes predictores del malestar emocional, pero que lo mismo no ocurría con sujetos más individualistas como los mexicanos-americanos o las personas de raza blanca en los Estados Unidos (Hough, Canino, Abug y Gusman, 1998).

La cultura maya, y también la guatemalteca, es también una sociedad con alta distancia al poder, en el que se valoran el respeto a los mayores y a las autoridades locales, la responsabilidad, la honestidad y el trabajo duro (Wearne, 1994; Wilson, 1995). La cultura maya es una cultura patriarcal. Los hombres son los responsables de las labores agrícolas, y las mujeres tienen el patrimonio del procesamiento de la comida (también se encargan de la huerta de verduras que está cerca de la casa).

El equilibrio y las relaciones armónicas con la naturaleza, y el respeto que se le debe a las personas son parte de esta cosmovisión maya. En la cultura maya cualquier indicio de que alguien es hostil implica que la persona no es buena y que no se puede confiar en él o ella. Además en la cultura latinoamericana en general, la salud y el bienestar están relacionados con las relaciones sociales y la tranquilidad. La cólera es una amenaza que trastorna las relaciones sociales (Woodrick, 1995). Los indígenas son menos propensos a la cólera y su equilibrio emocional se refleja en un menor nivel de accidentes y violencia en comparación con los mestizos (Wearne, 1994). En las sociedades latinoamericanas similares a la cultura guatemalteca, como puede ser la mexicana, se prefiere la auto-modificación y el control indirecto como estilo de afrontamiento (Díaz-Loving, 1998). El rechazo cultural de la cólera y el afrontamiento por medio de la automodificación puede ayudar a normalizar el estrés por medio de la resignación y el estoicismo cuando se enfrentan al sufrimiento (Hough, Canino, Abueg y Gusman, 1998).

La labranza es la actividad tradicional maya y la posesión de la tierra es algo fundamental para la identidad social. La *Milpa* (parcelas de tierra en la montaña) y el maíz son aspectos importantes de la cultura maya. Una *milpa* es un símbolo esencial de dicha cultura. La tierra guarda también un significado religioso. Es el hogar de la divinidad maya más importante. La tierra también produce el sagrado maíz que es la base de cada comida. Los mayas tradicionales se ven a sí mismos de manera analógica como si fuesen *Hombres del Maíz*. Las representaciones del paisaje también son centrales a las identidades comunitarias e individuales maya (Wilson, 1995). Las pérdidas materiales o de animales son percibidas generalmente como una pérdida simbólica, aspecto muy relevante en la cultura maya en la cual la tierra es algo central en la identidad social. Al llegar el ejército este no sólo asesinaba a personas sino que también asesinaba y violaba a la propia tierra, la *vida* de la tierra. La obligación de desplazarse trastoca la relación con los dioses de la montaña, impide que se realicen los rituales de transición y duelo.

Los mayas desarrollan prácticas religiosas sincréticas, en las cuales se introducen rituales *tradicionales* con formas católicas. La cultura maya está impregnada por lo religioso, una visión animista del mundo y lo sobrenatural.

Los animales y la naturaleza están relacionados con la humanidad, son objeto de amor y respeto y son personificaciones del bien y de las almas. Algunos, aunque no todos, grupos étnicos maya creen en el *alter ego* de animales, generalmente llamados *nagual*. Un espíritu animal, que es compañero de la persona, vive en la montaña y hay espíritus que residen en cada montaña (Wilson, 1995). Los *Tzotzils* de México por ejemplo tienen un concepto espiritual del sí mismo. Esto se expresa en la idea de que el alma de un animal define y ejerce una influencia sobre el destino personal. La co-esencia de las almas de los animales y la persona es algo que se puede encontrar frecuentemente en las teorías populares mayas acerca del bienestar y del destino (Gossen, 1994). La violencia que se ejerce en contra de la tierra y los animales también implica infligir heridas simbólicas a la tierra y a Dios, y potencialmente a las almas y a las co-esencias.

Una característica de la cultura maya es la utilización del pensamiento holístico y analógico, en oposición al modo de pensamiento occidental analítico individualista y categorial. La cultura maya se ha definido como la cultura del tiempo. Se considera al tiempo como algo cíclico, espiral y ligado a los ritmos de la naturaleza. Las cosas, personas y tierra se conciben como facetas interrelacionadas. El pensamiento indígena es más holístico y analógico, y por esto nos es imposible encontrar en él algunas de las categorías analíticas occidentales. Por supuesto que esto no es algo que sea patrimonio exclusivo de las culturas indígenas latinoamericanas, podemos encontrarnos con planteamientos culturales tradicionales africanos similares. Straker (1994) señala como la enfermedad y el malestar dentro de una perspectiva tradicional africana se puede producir por causas místicas, animistas y mágicas, y que la comprensión de estas posibles causas es de vital importancia cuando se realiza una labor psicoterapéutica en estos contextos. La dualidad es una cualidad del pensamiento maya: por ejemplo el Dios de la montaña son los hombres y mujeres, el espíritu y la materia, la montaña y el valle, todo ello a la vez con nombre maya y nombre de santo español. La muerte no significa la ausencia de la vida y existen diferentes formas de vida. Para los mayas, de manera parecida a como lo es para los budistas, el miembro de la comunidad y de la familia fallecido se convierte en un antepasado, con el que los afligidos pueden permanecer en contacto. Las exhumaciones, entierros posteriores de los huesos de los difuntos, y celebraciones anuales son rituales que refuerzan una relación positiva entre el fallecido y la persona afligida dentro de la cultura maya (Woodrick, 1995). La ausencia de estos rituales trastoca la relación normativa positiva entre los vivos y los muertos. Además las creencias y prácticas culturales probablemente refuercen el sentido de presencia de los fallecidos (Averill, 1979). Desde un punto de vista cultural para los mayas la

muerte no es lo contrario de la vida. Los muertos están *vivos* en la comunidad. Los antepasados están presentes en la vida diaria, tanto los vivos como los muertos se encuentran en la tierra. La limpieza de los cadáveres y la ofrenda de bebidas y ropa a los muertos son aspectos importantes en los funerales maya. La gente ofrece cigarrillos y alcohol a los muertos en las conmemoraciones. El tener que salir fuera del país impide que se consumen los rituales habituales. Al no realizar estos rituales se siente no sólo la pérdida de los muertos sino también la pérdida del respeto por las víctimas y sobrevivientes (ODHAG, 1998). La ausencia de los cuerpos o la represión obstaculiza los funerales y los rituales. Los cuerpos mutilados también provocan dolor (*fuleron asesinados como animales*) e inhiben los rituales normales (ODHAG, 1998). Esto significa que una pérdida fuerte, la muerte súbita y la ausencia de rituales pudieran ser hechos aún más negativos en el caso de los maya.

Los rituales como procesos de memoria colectiva que protegen del trastorno emocional o que refuerzan la cohesión social: Freud frente a Durkheim

Ante la pérdida de seres queridos el duelo es un tipo de reacción muy frecuente. Una de las funciones que tienen los funerales y las conmemoraciones es la de permitir la expresión abierta del duelo por medio del ritual. Algunos hechos, propios de episodios de violencia colectiva política, como son una muerte súbita, la pérdida de muchas personas y la ausencia de rituales de duelo o luto, son factores de riesgo que inciden en los síntomas de duelo crónico (Worden, 1991). Sintetizando lo antes expuesto, en el caso del genocidio político maya el impacto de la represión será mayor por el carácter colectivista de la cultura, que hace que la pérdida de personas de la familia extensa y de la comunidad afecten fuertemente a las personas. La valoración de la tierra, de los animales y de los cultivos, también reforzarán el impacto de la represión, ya que ésta a menudo se ensaña con los plantíos y los animales de los mayas. El exilio, el desplazamiento de las tierras ancestrales y la ausencia de rituales de duelo tendrán un impacto aún mayor, ya que para los mayas los muertos hacen parte de la comunidad y deben estar en relación equilibrada con ésta y con la tierra.

En las obras clásicas de Freud y Durkheim se exponen dos perspectivas diferentes con respecto a los rituales y ceremonias: la memoria colectiva de los muertos como una fuente de apoyo para la recuperación emocional, frente

a la perspectiva que señala que los rituales son mecanismos que mejoran la cohesión social por medio de emociones intensas compartidas.

Diverso personal que trabaja en tareas de Derechos Humanos como pueden ser psicólogos clínicos, psiquiatras, etc., postulaba que la ausencia de rituales es algo que estaba relacionado con un *duelo congelado* o un duelo complejo (ILAS, 1998). Siguiendo una perspectiva similar a la posición defendida por Freud, la ausencia de funerales impediría la construcción social de un punto final que pueda servir para *cerrar* la relación con los muertos, provocando un duelo complicado (sobre este punto ver también Frijda, 1997). Parkes y Weiss (1983) señalan que las conmemoraciones colectivas y los ritos de luto cumplen una función ritual cuya finalidad es la de asimilar la pérdida. Por otra parte, la ausencia de rituales de luto es un factor de riesgo en determinadas reacciones psicológicas y de duelo problemático o alterado (ver Worden, 1991).

Straker (1988, 1994) también ha mostrado la importancia que tiene el cumplir ciertos rituales en Sudáfrica en la curación de niños que sufrían de disfunciones psicológicas severas. En estos casos la importancia de los aspectos simbólicos de los rituales y conmemoraciones era evidente al tratar de integrar prácticas de curación africanas y occidentales. Por supuesto que la importancia de la expresión emocional y de los rituales ya fue expuesto por Freud en su obra *Duelo y Melancolía*. Freud (1917/81) concebía el papel del duelo como el proceso por medio del cual un sujeto reorganiza su mundo interior después de la aflicción.

Desde el punto de vista de la teoría del apego, Bowlby también plantea que los procesos de memoria colectiva o rituales cumplen funciones psicológicas. De manera esquemática se señala que para los familiares las ceremonias, monumentos y rituales de duelo o luto mitigan la separación, permitiendo a los sujetos que presenten sus respetos a los muertos, y dan a las personas la oportunidad de expresar pensamientos y sentimientos con respecto a los fallecidos. Los rituales también son funcionales porque resaltan la muerte como un acontecimiento decisivo. Ayudan a hacer real el hecho de la pérdida. Ver el cuerpo de los fallecidos ayuda a ser consciente de que la muerte es real. Los rituales también permiten una expresión pública del duelo y de las emociones, a la vez que delimitan las fases de ese mismo duelo. Los rituales tales como los servicios funerarios tienen el efecto de juntar a la familia afligida con una red de apoyo social. Finalmente, se asignan nuevos roles sociales, y los rituales delimitan el ritmo de la reintegración social. Para los miembros de comunidades, los rituales permiten la expresión pública del duelo, dolor, tristeza, cólera y otras emociones. Los rituales conceden un reconoci-

miento de la pérdida y permiten decir adiós a un miembro de la comunidad (Bowlby, 1980, Worden, 1991).

Algunos estudios confirman los efectos positivos que tienen sobre la salud las conmemoraciones. Por ejemplo Levav et al. (1988) han encontrado que los padres y las madres divorciadas o viudas de un hijo muerto a consecuencia de un accidente mostraban una mayor tasa de mortandad que los padres y madres divorciadas o viudas de un hijo muerto durante la guerra de Yom Kippur en 1973. Estos últimos le daban un significado ideológico a la muerte de sus hijos y participaban en ceremonias anuales de conmemoración. Esto sugiere el papel positivo que puede jugar las conmemoraciones colectivas y los rituales sobre la salud.

Por otra parte, son escasos los resultados relativos a los efectos positivos que tienen sobre los estados emocionales individuales las conmemoraciones y los rituales. Por ejemplo, en una muestra de 30 hombres homosexuales que habían perdido a su pareja por el SIDA, la participación en y la aceptación de ceremonias de despedida como algo satisfactorio no estaba relacionado con los síntomas psicológicos 12 meses después (Weiss y Richard, 1997). Una posible explicación de estos datos contradictorios es que los factores que correlacionan con la salud objetiva y el comportamiento pueden no estar correlacionados con el malestar y la experiencia emocional (Pennebaker, Mayne y Francis, 1997), o pueden estar negativamente correlacionados con el bienestar subjetivo. El recuerdo de hechos vitales traumáticos o estresantes por medio de la escritura produce un mayor nivel de salud (por ejemplo, menos visitas a centros sanitarios y una mejor reacción inmunológica), y a la vez produce un mayor nivel de afecto negativo a corto plazo (Pennebaker, Kiecolt-Glaser y Glaser, 1988; Pennebaker, 1989; Greenberg, Wortman y Stone, 1996). Estudios correlacionales, longitudinales y cuasi-experimentales también sugieren que el reparto social de un hecho emocional intensifica la reacción emocional y no ayuda en la recuperación emocional (Rimé et al., 1988). Si los rituales, la re-evocación social y el compartir emociones no tienen efectos emocionales positivos, entonces ¿por qué las personas se implican en conmemoraciones y rituales?. Una posibilidad podría ser que las sociedades de manera implícita saben que estos actos tienen efectos positivos sobre la salud. Otra posibilidad estriba en la respuesta planteada por Durkheim.

Los rituales de duelo y las actividades de recuerdo colectivo pueden beneficiar a los sujetos y también cumplir importantes funciones sociales. Los rituales de duelo, los monumentos y las conmemoraciones, al igual que otros rituales de transición, adaptan a los sujetos dentro de la sociedad, reafirmando la continuidad de esta misma sociedad (Averill, 1979). Siguiendo el texto

clásico de Durkheim *Las Formas elementales de la vida religiosa*, las conmemoraciones colectivas y los rituales de duelo refuerzan las reacciones emocionales y la movilización social. Durkheim afirmaba que los rituales intensifican la emoción compartida y que unen en un sentimiento de solidaridad a aquéllos que han visto aumentar sus emociones. Los rituales sirven para reafirmar, de manera periódica, la unidad del grupo. La pérdida de un miembro del grupo activa los rituales funerarios. Se establece una relación más estrecha entre los miembros del grupo. Los resultados de los rituales de duelo o luto son similares a los obtenidos en rituales y conmemoraciones más positivas: una efervescencia emocional por medio del compartir un sentimiento común, aunque éste sea la tristeza. Surge un sentimiento de unidad con los demás, y aún frente a la muerte, provoca un interés renovado en la vida. En resumen, los rituales refuerzan las emociones y fortalecen la unidad de grupo, la cohesión social y la movilización (Durkheim, 1912/1982; Kemper, 1991, 1993). Estudios sobre desastres colectivos o catástrofes confirman que los rituales (p.e. servicios funerarios) ayudan a las personas a fortalecer lazos comunes entre miembros y ayuda a aceptar los hechos al proporcionar una estructura en la cual poder encuadrar el acontecimiento (Hodkinson y Stewart, 1991).

Traumas colectivos, emociones y rituales como antecedentes de la memoria colectiva

Algunos hechos traumáticos como pueden ser las guerras y los genocidios, refuerzan la necesidad de llevar a cabo procesos de memoria colectiva, como rituales y conmemoraciones (Frijda, 1997). Las amenazas colectivas y la represión producen no sólo más desorganización social, sino que también más reacciones emocionales y también más movilización social (Oberschall, 1973; Martín-Baró, 1989). En conclusión, las personas que han sido víctimas de masacres colectivas no sólo estarán más impactadas, sino que también harán más demandas de memoria colectiva y mostrarán mayor movilización social, en comparación con personas que han sufrido asesinatos individuales políticos.

Diferentes emociones pueden reforzar las reivindicaciones de memoria colectiva, debido a sus funciones sociales específicas. La tristeza, emoción dominante en el duelo, por medio del fortalecimiento de los lazos sociales, aumenta la cohesión social y la supervivencia de grupo. La tristeza también se supone que permite echar un vistazo cuidadoso a la realidad, aceptar la pérdida y facilitar planes para un mejor desempeño en el futuro. El miedo,

otra emoción dominante en el clima social que sufren las víctimas de la violencia, conduce al escape y a la huida. Además, al centrar la atención sobre la amenaza, puede guiar la conducta autoprotectora. Sin embargo, el miedo puede ser una emoción socialmente menos sancionada y, por tanto, inhibirse menos que la cólera en la cultura maya. Por último, la cólera y el sentimiento o sensación de injusticia movilizan energía y mantienen una actividad dirigida hacia una meta o fin, que no necesariamente es la agresión. Autores como Oberschall señalan que la cólera y una sensación de injusticia son las bases psicológicas de la revuelta social. Sin embargo, es importante señalar que la cultura colectivista maya tiene una actitud negativa hacia la cólera y refuerza la inhibición de ésta (por ejemplo, se prohíbe que una persona enfadada esté cerca de un bebé).

La sensación de injusticia moral es un antecedente específico de las demandas de memoria colectiva. Halbwachs, un sociólogo durkheimiano que escribió sobre el tema de la memoria colectiva, propuso que las conmemoraciones y los rituales eran una forma de memoria colectiva que apoya una autodefinición moral. De igual manera Frijda (1997) señala la paradoja de las conmemoraciones y los rituales: las conmemoraciones actualizan los sentimientos hacia las personas fallecidas y los hechos del pasado, los de cariz positivo como el afecto, y los de cariz negativo como la tristeza y la cólera. Las emociones que surgen de los hechos colectivos pasados traumáticos están generalmente vivas y presentes, y las conmemoraciones reactualizan estas emociones, lo que es doloroso. Sin embargo, el revivir el dolor emocional es una manera de mantener los vínculos con los fallecidos, confirma la identidad social de una persona y es un paso hacia la reapropiación del pasado —un esfuerzo por extraer una lección moral del pasado que apoya una autodefinición moral (Halbwachs, 1950; Frijda, 1997; Pennebaker, Páez y Rimé, 1997). Finalmente, si partimos de la base que los procesos de memoria colectiva refuerzan la cohesión y movilización social como decía Durkheim, puede ser posible que la participación en rituales también refuerce las peticiones de recuerdo colectivo y las reivindicaciones políticas.

Método

Muestra

Se recogieron 5.180 entrevistas en 18 departamentos (provincias) referidas a la represión militar y a la violencia que había tenido lugar durante el período 1981-1985. En el trabajo de campo participaron 400 encuestadores. El 61% de las entrevistas se realizaron en 15 idiomas nativos. El 39% en

español, el 19% en Qéqchi, el 15% en Ixil y un 11.8% en Kiche. La muestra estaba compuesta por voluntarios y los datos se recogieron durante el período 1996-1997. Los datos que finalmente se utilizaron en los análisis estadísticos correspondían a 3.424 personas puesto que al comparar los datos obtenidos con una submuestra de 2.000 sujetos y otra de 3.400 personas comprobamos que los resultados finales coincidían.

Medidas e Instrumentos

Se utilizó una entrevista estructurada con formato de respuesta abierta. Se hicieron siete preguntas: a) ¿qué ocurrió?; b) ¿dónde y cuándo?; c) ¿quién?; d) efectos de la violencia sobre las personas, familias y colectividades; e) ¿cómo afronta estos hechos?; f) ¿por qué? (atribución de causalidad); g) ¿qué se puede hacer para prevenir la violencia?. La entrevista se centraba en la reconstrucción de la represión y preguntaba sobre el conocimiento accesible y la reconstrucción de los hechos entre sujetos comprendidos entre los 14 y 30 años de edad. La iglesia católica financió la labor de campo por medio del proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI), que pertenece a la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (OD-HAG). A los entrevistadores se les entrenó en 220 seminarios de trabajo. Pertenecían a las comunidades mayas y hablaban perfectamente su idioma, siendo generalmente bilingües (también hablaban español). Normalmente se grababa la entrevista en cinta magnetofónica. Todas las entrevistas fueron traducidas al español por funcionarios bilingües y codificadas por personal entrenado. Después del entrenamiento el acuerdo interjueces era superior al 70%. Las categorías de codificación fueron las siguientes: a) tipo de represión: individual, colectiva, asesinato, personas desaparecidas, tortura; b) antecedentes y características de la violencia: ¿quién?: ejército, policía, fuerzas paramilitares, patrullas civiles, guerrilla; c) reacciones psicológicas: miedo, tristeza, cólera, indefensión, rumiación, pesadillas, sentimiento de injusticia, incertidumbre, duelo prolongado e intenso; d) efectos familiares (desintegración, sobrecarga de roles, dificultades económicas, etc.) y reacciones de la comunidad: desorganización, desconfianza; e) afrontamiento individual y colectivo: huida individual, huida colectiva, exilio, cambiar de lugar, reconstrucción de los grupos sociales y apoyo social, vigilancia, organización comunitaria, inhibición de la comunicación, apoyo social, afrontamiento informativo directo, autocontrol y contención, afrontamiento religioso, apoyo emocional, aguantar condiciones extremas, implicación política, re-evaluación positiva, ayudar a otras personas o conducta altruista; f) explicaciones de la violencia y qué hacer para prevenir la violencia y con respecto al

pasado traumático: que se haga la voluntad divina, reclamar Derechos Humanos, conocer la verdad, ninguna impunidad, reclamar el castigo para los culpables, la iglesia debiera actuar, recuerdo colectivo de los fallecidos, indemnización a las víctimas, el ejército y la guerrilla debieran cambiar, se necesita un cambio sociopolítico.

Las categorías de codificación fueron elaboradas por tres miembros del equipo profesional del REMHI y estaba basado en trabajos realizados con anterioridad (20 grupos focalizados con refugiados sobre prototipos emocionales y afrontamiento), en una construcción inductiva de categorías utilizando 50 entrevistas, y una revisión de la literatura sobre el Desorden de Estrés Post-Traumático (PTSD), afrontamiento y comportamiento colectivo.

Las categorías de codificación no eran psicopatológicas: el miedo, tristeza y cólera fueron conceptualizadas como emociones normales o reacciones normales a situaciones extremas. Por ejemplo, el duelo intenso y prolongado no implica unos criterios psicopatológicos para el duelo crónico o complicado (Prigerson et al., 1995). Sin embargo los criterios eran semejantes al aspecto principal del duelo complicado: la persona entrevistada no podía hablar de los fallecidos sin que experimentase un duelo fresco e intenso (Worden, 1991, p.75).

Resultados

Efectos del recuerdo colectivo por medio de funerales, enterramientos y ceremonia

Se realizó un análisis cruzando la participación en rituales funerarios, enterramientos y ceremonias con las respuestas psicológicas y de afrontamiento. Los resultados se presentan en forma de coeficientes Phi, una forma dicotómica de un coeficiente de asociación como es la correlación de Pearson.

Se esperaba encontrar efectos de tamaño pequeño debido a la naturaleza de los datos: variables dicotómicas con un *alto ruido*. Sin embargo los resultados, utilizando sólo entrevistas de buena calidad, produjeron resultados similares a los de la muestra completa. De manera empírica el tamaño del efecto (no su significación) disminuye con el aumento del tamaño de la muestra: tanto el error como el efecto de variables no medidas aumenta de manera continua con un mayor tamaño de muestra (Scherer, 1997).

Se diferenciaron las respuestas psicológicas en emociones pasadas (cuando el relato confirma que los sujetos hablaban de emociones que habían

vivido en 1981-1985), o emociones presentes (cuando el relato confirmaba que los sujetos hablaban acerca de emociones actuales).

La participación o realización de rituales funerarios estaba asociado en el pasado a una mayor tristeza ($\Phi=0.18$, $p<0.00$), a miedo ($\Phi=0.12$, $p<0.00$), sensación de injusticia ($\Phi=0.11$, $p<0.00$), indefensión ($\Phi=0.088$, $p<0.00$), soledad ($\Phi=0.059$, $p<0.00$), cólera ($\Phi=0.049$, $p<0.00$) y duelo intenso ($\Phi=0.033$, $p<0.08$). Es decir, la participación en rituales se asociaba a una respuesta emocional reforzada en el pasado, según las narraciones.

La participación o realización de rituales funerarios no estaba relacionado en el presente con el miedo, sensación de injusticia, cólera y duelo intenso. La participación o realización de rituales funerarios estaba relacionado en el presente con tristeza ($\Phi=0.077$, $p<0.00$), soledad ($\Phi=0.054$, $p<0.01$), con menores niveles de indefensión ($\Phi=-0.059$, $p<0.00$) y menores niveles de descompromiso político ($\Phi=-0.04$, $p<0.05$).

La participación en rituales también estaba correlacionado con las respuestas de afrontamiento en el momento en el que el hecho tuvo lugar. La participación en funerales estaba asociado con mayor afrontamiento: afrontamiento cognitivo directo ($\Phi=0.18$, $p<0.00$), conducta altruista ($\Phi=0.17$, $p<0.00$), y reconstrucción del apoyo social ($\Phi=0.099$, $p<0.00$). También estaba relacionado con afrontamiento religioso ($\Phi=0.098$, $p<0.00$), con reparto social o hablar con otras personas sobre lo ocurrido ($\Phi=0.076$, $p<0.00$), con sueños positivos ($\Phi=0.071$, $p<0.001$) y reevaluación ($\Phi=0.062$, $p<0.004$). En síntesis, la participación en rituales reforzaba todo tipo de afrontamiento, incluyendo actividades que sugieren mayor cohesión social y no están vinculadas directamente al afrontamiento de la represión.

La mayoría de las asociaciones bivariadas se vieron apoyadas por los análisis multivariados de regresión logística y las regresiones múltiples con puntuaciones factoriales, que no se presentan en este artículo por falta de espacio y por que sólo confirman lo antes descrito.

Dimensiones de la reacción emocional y reivindicaciones de memoria colectiva

Las respuestas psicológicas fueron sometidas a un análisis factorial exploratorio y a un análisis factorial categorial (Prinscal). En el primer factor nos encontramos con la sensación de injusticia (peso=0.4999), impotencia (0.4789), incertidumbre (0.4310) y cólera (0.3709). El segundo factor estaba compuesto por los aspectos psicossomáticos (0.5391), tristeza (0.4721), hambre (0.4608) y miedo (0.4228).

Las respuestas a la pregunta sobre qué hacer para prevenir la violencia también fueron sometidas al mismo análisis multivariado exploratorio. Se encontraron tres dimensiones. El primer factor estaba compuesto por la voluntad divina (peso=0.6413), hay que concienciar a la sociedad de los Derechos Humanos (0.6007), hay que conocer la verdad acerca del pasado traumático (0.5473), hay que poner fin a la impunidad pidiendo el juicio y el castigo para aquéllos que han intervenido en las masacres (0.5113), y la iglesia debe intervenir (0.4031). Esta dimensión representa la reapropiación del pasado y la prevención de la violencia. La segunda dimensión se componía de: la guerrilla ha de cambiar (0.8288), el ejército ha de cambiar (0.8023), y se necesita un cambio sociopolítico (0.3836). Esta dimensión representa las peticiones de cambio sociopolítico. Finalmente el reclamar rituales de duelo, las exhumaciones de los cadáveres de cementerios clandestinos, el respeto y la dignidad de los fallecidos (0.7841) y la indemnización de las víctimas (0.6177) componen la tercera dimensión que representa una dimensión relacionada con la conmemoración y la reparación o satisfacción moral.

Masacre colectiva, emociones y rituales funerarios como antecedentes de las reivindicaciones de memoria colectiva.

Se llevaron a cabo una serie de correlaciones de Pearson utilizando las puntuaciones factoriales entre las reacciones psicológicas, ser víctima de masacres colectivas (puntuación dicotómica, haber sido víctima o testigo de masacre colectiva frente a ser víctima o testigo de asesinato político individual), participar en rituales funerarios y las reivindicaciones relacionadas con las dimensiones de la memoria colectiva.

Se confirmó que las masacres colectivas elicitaban tanto mayor alteración psicológica como mayores demandas de memoria colectiva. Ser víctima de una masacre colectiva se relaciona con tristeza/miedo ($r=0.15$, $p<0.001$) y con cólera/sensación de injusticia ($r=0.13$, $p<0.001$). Ser una víctima de una masacre colectiva estaba relacionado con mayores reivindicaciones de recuerdo colectivo. Estaba relacionado con la reapropiación del pasado o conocer la verdad y castigar a los responsables ($r=0.14$, $p<0.001$), con conmemoración y reparación ($r=0.10$, $p<0.001$), y con peticiones de un cambio sociopolítico ($r=0.10$, $p<0.001$).

También se confirmó parcialmente que la cólera y la injusticia se asociaban específicamente a una dimensión de reparación moral y de conmemoración de las víctimas del genocidio. La cólera/sensación de injusticia muestra la asociación más fuerte de todas las respuestas psicológicas con la conmemoración de los fallecidos y la indemnización material de las víctimas

($r=0.23$, $p<0.00$). La tristeza/miedo muestra una asociación significativa, aunque más débil, con la conmemoración de los asesinados y la reparación material de las víctimas ($r=0.15$, $p<0.00$).

También se confirmó que las reacciones de miedo y tristeza se asociaban a demandas de memoria colectiva de conocer lo ocurrido y controlar o protegerse ante las amenazas. La tristeza/miedo muestra la asociación más fuerte con la dimensión de conocer la verdad y la petición de responsabilidad ($r=0.42$, $p<0.004$). La cólera y la sensación de injusticia también muestran una asociación significativa, aunque menor, con la reapropiación del pasado ($r=0.34$, $p<0.001$).

La cólera/sensación de injusticia y miedo/tristeza también estaban relacionadas con el cambio sociopolítico de forma similar ($r=0.19$, $p<0.001$, y $r=0.20$, $p<0.001$ respectivamente).

La participación en rituales funerarios estaba relacionada, pero de manera más débil, con reivindicaciones de memoria colectiva como la reapropiación del pasado ($r=0.09$, $p<0.001$) y conmemoración e indemnización ($r=0.08$, $p<0.001$), pero no estaba relacionado con el cambio sociopolítico. La participación en rituales funerarios también estaba asociado con tristeza/miedo ($r=0.17$, $p<0.001$) y con cólera/sensación de injusticia ($r=0.13$, $p<0.001$).

Una regresión múltiple intentó separar los efectos del tipo de represión (masacre colectiva si o no), participación en rituales (enterramientos, ceremonias), y dimensiones emocionales (cólera/sensación de injusticia y tristeza/miedo/duelo) a la hora de predecir las reivindicaciones de memoria colectiva. Se realizaron dos regresiones múltiples con las dimensiones de memoria colectiva de reapropiación del pasado y de conmemoración/reparación como variables predichas. El objetivo de este análisis era comprobar que los diferentes factores tenían un efecto específico. Por ejemplo, se podía argumentar que había una asociación intrínseca entre poder realizar rituales, pertenecer a comunidades más afectadas por la represión, por ende mostrar tanto más reacciones emocionales como realizar mayores demandas de memoria colectiva.

Los coeficientes de regresión confirman que ser víctima de una masacre colectiva y la reacción emocional de cólera y sensación de injusticia estaban específicamente relacionadas con la conmemoración de los fallecidos, petición de exhumaciones y la reparación material a las víctimas ($\beta=0.06$, $p<0.005$, y $\beta=0.24$, $p<0.001$ respectivamente).

La reacción de miedo/tristeza/duelo emocional estaba fuertemente relacionada con la reapropiación del pasado o conocer el pasado, castigar a los responsables y la demanda de protección ($\beta=0.33$, $p<0.001$). La cóle-

ra/sensación de injusticia también muestra una asociación significativa con la reapropiación del pasado ($\beta=0.16$, $p<0.001$). Por último, el ser víctima de una masacre colectiva también predice la demanda de reapropiación del pasado ($\beta=0.08$, $p<0.001$).

Como conclusión podemos señalar que ser víctimas de masacres refuerza las demandas de memoria colectiva –controlando la intensidad de las reacciones emocionales. Las dimensiones de miedo, tristeza y duelo de la reacción emocional estaban específicamente relacionadas con reivindicaciones para la reapropiación del pasado, de conocer lo ocurrido, castigar a los responsables y protegerse ante la amenaza. La cólera/sensación de injusticia y el ser víctima de una masacre colectiva estaban específicamente relacionadas con la conmemoración, restauración de la dignidad del fallecido y peticiones de reparación o indemnización de las víctimas.

Conclusiones

Efectos de los procesos de memoria colectiva

Los resultados muestran que la ausencia de rituales de duelo o luto no estaba relacionada con el duelo intenso y prolongado durante los años 1995-96. Los rituales de duelo están relacionados con una mayor frecuencia de tristeza, miedo, sensación de injusticia, incertidumbre, cólera y duelo intenso en el pasado, y sólo con la tristeza actual. Los resultados sugieren que los procesos de memoria colectiva como los rituales funerarios aumentan la tristeza actual, no protegen contra emociones negativas o contra el duelo. Estos resultados no se ajustan a las ideas de Freud de que los rituales apoyan la labor del duelo y ayudan en la recuperación emocional. Una interpretación plausible es la que hizo el informe Rehmi: "las familias que supieron de la muerte y que además pudieron hacer entierro. En ellas lo que domina, además de tristeza por la muerte, son los sentimientos de injusticia y cólera por lo sucedido. El entierro cierra el ciclo de muerte de la muerte y permite a los sobrevivientes expresar la rabia e indignación hacia los autores" (ODGHA, 1988, p.7). Además los rituales estaban asociados en el pasado con una mayor frecuencia de afrontamiento como una reconstrucción del apoyo social, con la conducta altruista, con un menor sentimiento de indefensión y menor descompromiso político. Se puede interpretar el afrontamiento cognitivo directo como un antecedente de los rituales funerarios, pero éste no es el caso de los otros tipos de afrontamiento que pueden ser interpretados como relacionados con la cohesión social.

Podemos concluir que la participación en rituales reforzó actividades que sugieren mayor cohesión social y aumentó la respuesta afectiva, como postuló Durkheim. Una explicación de la asociación entre las ceremonias de duelo y emociones como la cólera y el duelo intenso, es que el haber participado en esos rituales ha permitido tener mayor certeza de la pérdida y sentir de forma más fuerte la injusticia de lo ocurrido, así como vivenciar de forma más intensa la impunidad de los que llevaron a cabo las masacres políticas. Investigaciones con poblaciones indígenas sometidas a masacres colectivas y desapariciones, como los mapuches en Chile, también encontraron de forma similar que las personas afectadas que habían podido recuperar los restos de sus familiares, mostraban mayor agresividad e irritabilidad, por haberse confrontado de forma más clara con la injusticia de la muerte. También constataron que la ausencia de restos había impedido realizar ritos y ceremonias, y había llevado a un mayor aislamiento social de los familiares de los desaparecidos (Pérez, Basic y Dúran, 1998).

Por otro lado, nuestros resultados sobre los efectos de los procesos de memoria colectiva tienen algunas limitaciones importantes. Hemos trabajado con relatos abiertos retrospectivos sometidos a los procesos reconstructivos de la memoria. No obstante comparando los resultados obtenidos en el proyecto REMHI y datos sociodemográficos se encuentra que existe una importante convergencia (ODHAG, 1998).

La categoría de duelo problemático de nuestra codificación no es de corte psicopatológico y las características tanto de los entrevistadores como del instrumento (no profesionales y relato abierto) sugieren que se ha subestimado el nivel actual de duelo complejo. Sin embargo, es importante resaltar que el perfil era coherente: aquéllos que participaban en rituales funerarios señalaban una alta frecuencia en todas las respuestas psicológicas. Al mismo tiempo, y arrojando dudas sobre la idea de que nos encontramos ante la presencia de una tendencia a dar respuestas más complejas en algunas categorías, los sujetos que participaban en rituales funerarios señalan una menor frecuencia de algunas respuestas, como el descompromiso político y sensación de indefensión.

Es importante darse cuenta de que los rituales de luto o duelo estaban limitados y generalmente se llevaban a cabo en condiciones negativas y que había una ausencia de conmemoraciones colectivas antes de 1993-95. Sólo la mitad de los sobrevivientes que dieron su testimonio al proyecto Rehmi supo dónde quedaron sus familiares y sólo una tercera parte (34%) pudo realizar un entierro (ODHAG, 1988). El hecho de que los rituales funerarios a veces se realizaban en condiciones extremas puede explicar el por qué no tienen un efecto emocional positivo. Sin embargo otros datos recogidos con una mues-

tra occidental que llevaba a cabo ceremonias normales muestran un perfil similar. La revisión de Bowlby señala que los rituales y el apoyo social son una protección contra el aislamiento social, pero no contra el aislamiento emocional relacionado con la pérdida de un objeto de apego (Bowlby, 1980). Los resultados obtenidos por Weiss y Richards (1997) son similares a los nuestros en el sentido de que la participación satisfactoria en los funerales estaba relacionada con un mejor funcionamiento social y no con una disminución del malestar emocional. Una escala de aflicción estaba relacionada con una escala más socialmente orientada y no relacionada con escalas psicológicas que medían depresión y rumiación. De manera concreta, la categoría *aceptación de ceremonias de despedida como satisfactorio* predice un Estado Mental Positivo 12 meses después de la aflicción. La finalidad de la escala del Estado de Mente Positivo (EMP) era la de captar la calidad del funcionamiento social (capacidad de cumplir las expectativas en roles normales, mantenimiento de la vida social, etc.). Su descripción de una ceremonia satisfactoria de despedida muestra cómo los rituales no son sólo un paso social en la dirección de cerrar la relación con los fallecidos, sino que también está relacionado con emociones intensas: "Tuvimos una ceremonia allí el domingo. Lloré mucho, lo que fue bueno. Era una ceremonia muy emotiva, muy bonita que parece que ayudó a concluir de otra manera, cerrar una puerta más" (Weiss y Richards, 1997, p. 890). Por último, en una reciente revisión de rituales funerarios, Pradelles (1996) sugiere que los rituales de duelo en África no son relevantes para el proceso individual de aflicción, sino para la cohesión social y la reorganización de la comunidad. Esta conclusión coincide con resultados anteriores disponibles y con la hipótesis de Hertz acerca de los rituales de duelo: el ritual de paso simboliza los cambios en el cuerpo, la persona fallecida y cambios en el orden social. El destino del cuerpo en los rituales de duelo refleja la reordenación de las relaciones sociales (Hertz, 1981).

Antecedentes de las reivindicaciones de memoria colectiva

Ser víctima de una masacre colectiva estaba relacionado con una mayor reacción emocional, con más rituales, con mayores reivindicaciones de memoria colectiva (reapropiación del pasado, conmemoración y reparación o indemnización) y con reivindicaciones de cambio sociopolítico, confirmando que las guerras y los genocidios refuerzan la movilización social y la necesidad de rituales.

La cólera y la sensación de injusticia estaban fuertemente asociadas con la demanda de conmemoración, de exhumaciones, de reparación moral de los

fallecidos y la compensación material a las víctimas, apoyando algunas de las funciones sociales específicas de las emociones. La dimensión de conmemoración de la memoria colectiva aparece como asociada a una función social de movilización de la energía que mantiene una actividad más proactiva y dirigida hacia una meta: la restauración de la dignidad del fallecido y la reivindicación de indemnización de las víctimas. La sensación de injusticia y de cólera moviliza la energía para pedir una reparación moral. Estos datos apoyan las demandas de conmemoración, exhumación, reparación y formas de mitigar el daño sufrido por las víctimas, como parte del proceso de reconstrucción social de las familias y comunidades afectadas por la violencia.

Las reacciones de miedo, tristeza y duelo estaban fuertemente asociadas con la reapropiación del pasado y la dimensión de reivindicación de responsabilidades de la memoria colectiva. La reapropiación del pasado y la dimensión de responsabilidad de la memoria colectiva aparecen asociadas a las funciones sociales de aceptación de la pérdida, planes para una mejor actuación en el futuro y con el centrar la atención en las potenciales amenazas que demandan medidas autoprotectoras. Todo ello funciones asociadas a la tristeza, al miedo y al duelo. Esto muestra la importancia del conocimiento de la verdad para la mejora del clima social y para superar los procesos de duelo alterado.

Con respecto a los probables efectos de las conmemoraciones y exhumaciones en poblaciones como las mayas –indígenas mapuches afectados por desapariciones forzadas–, Pérez y cols. encontraron veinte años después que el hallazgo de los restos, su reconocimiento y exhumación tenían un menor valor de confirmación del fallecimiento para las personas afectadas, que lo que hubiera tenido en los primeros años. Las familias indígenas mapuches habían encontrado otras formas simbólicas de comunicación con los desaparecidos. También se constató ambivalencia ante las ceremonias de exhumación, porque no se quería alterar el equilibrio afectivo que se había logrado ante la desaparición de sus prójimos (Pérez, Basic y Dúran, 1998).

Por último, los rituales funerarios no muestran una influencia directa en las peticiones de reapropiación del pasado, conmemoraciones, reparación moral y material de las víctimas fallecidas y no fallecidas de la violencia. Los rituales funerarios refuerzan las emociones compartidas, y por medio de este mecanismo, propulsan de manera indirecta las reivindicaciones de la memoria colectiva. De forma paradójica, los efectos socio-políticos de los rituales son positivos, mientras que no sirven como mecanismo de disminución del dolor emocional vinculado a las pérdidas. Reforzando las emociones colectivas, en particular las vivencias de injusticia moral, los rituales de recuerdo van a reforzar a su vez las demandas de memoria colectiva de conmemora-

ción y reparación. En conjunto, podemos concluir que las demandas de investigación sobre los desaparecidos, de reconocimiento de la verdad de lo ocurrido, de reparación moral de las víctimas y las medidas de reparación material contribuirían a mejorar el clima emocional de tristeza y sentimiento de injusticia en Guatemala.

Referencias

- Averill, J.R. (1979): The functions of grief. En C. Izard (Ed.): *Emotions in personality and psychopathology*. Nueva York: Plenum.
- Bowlby, J. (1980): *Attachment and loss. Vol.3. Loss, Sadness and Depression*. Londres: The Hogarth Press.
- Díaz-Loving, R. (1998): Contributions of mexican ethnopsychology to the resolution of the etic-emic dilemma in personality. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 29, 104-118.
- Durkheim, E. (1912/1982): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Freud, S. (1917): *Duelo y Melancolía. Obras completas de Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Frijda, N. (1997): Commemorating. En J.W. Pennebaker, D. Paez y B. Rimé (Eds.): *Collective Memory of Political Events*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Gossen, H. (1994): From Olmecs to zapatistas. *American Anthropologist*, 96, 553-570.
- Hertz, R. (1981): *La Muerte y la Mano Izquierda*. Madrid: Alianza.
- Hodgkinson, P.E.-Stewart, M. (1991): *Coping with catastrophe. A handbook of disaster management*. Londres: Routledge.
- Hofstede, G. (1991): *Cultures and Organizations. Software of the mind*. Londres: McGraw-Hill.
- Hough, R.L.-Canino, G.J.-Abueg, F.R.-Gusman, F.D. (1998): PTSD and related stress disorders among hispanic. En A.J. Marsella, M.J. Friedman, E.T. Gerrity y R.M. Scurfield (Eds.): *Ethnocultural aspects of Post-Traumatic Stress Disorder*. Washington: APA.
- ILAS, Instituto Latinoamericano de Salud Mental (1996): *Reparación de los Derechos Humanos y Salud Mental*. Santiago de Chile: ILAS.
- Kemper, D. (1993): Sociological Models in the explanation of emotion. En M. Lewis y J.M. Havilland (Eds.): *Handbook of Emotions*. Nueva York: The Guilford Press.
- Levav, I.-Friedlander, Y. et al. (1988): An epidemiologic study of mortality among bereaved parents. *New England Journal of Medicine*, 319, 457-461.
- Markus, H.R.-Kitayama, S. (1991): Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 91, 224-253.

- Markus, H.R.-Kitayama, S.-Heiman, R.J. (1996): Culture and "Basic" Psychological Principles. En E.T. Higgins y A.W. Kruglanski (Eds.): *Social Psychology: Handbook of Basic Principles*. Nueva York: The Guilford Press.
- Martín Beristain, C.-Donà, G. (1997): *Enfoque Psicosocial de la Ayuda Humanitaria*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Martín Beristain, C.-Valdoseda, M.-Páez, D. (1996): Coping with fear and loss at an individual and collective level: Political repression in Guatemalan indigenous communities. En G. Perren-Klinger (Ed.): *Trauma: from individual helplessness to group resources*. Berne, Suiza: Paul Haupt Publications.
- ODHAG, Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala: Informe Proyecto InterDiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (1998): *Guatemala: Nunca Más. Vol. I, II y III. Impactos de la Violencia*. Tibás, Costa Rica: LIL/Arzobispado de Guatemala.
- Páez, D.-Vergara, A. (1995): Culture differences in emotional knowledge. En J.A. Russel, J.M. Fernández-Dols, A.S.R. Manstead y J.C. Wellenkamp (Eds.): *Everyday conceptions of emotion*. Dordrecht-Boston-Londres: Kluwer Academic Press.
- Pennebaker, J.W. (1989): Confession, inhibition and disease. En L. Berkowitz (Ed.): *Advances in experimental social psychology*. (Vol. 22, págs. 211-244). San Diego, CA: Academic Press.
- Pennebaker, J.W.-Páez, D.-Rimé, B. (1997): *Collective Memory of Political Events*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Pennebaker, J.W.-Mayne, T.J.-Francis, M.E. (1997): Linguistic predictors of adaptive bereavement. *Journal of Personality and Social Psychology*, 72, 863-873.
- Pérez, P.-Basic, R.-Dúran, T. (1988): *Muerte y desaparición forzada en la Araucanía: una aproximación étnica*. Santiago de Chile: Eds. LOM/Universidad Católica de Temuco.
- Perren-Klinger, G. (1996): Trauma. En G. Perren-Klinger (Ed.): *Trauma: from individual helplessness to group resources*. Berne, Suiza: Paul Haupt Publishers.
- Pradelles, C. (1996): Les morts et leurs rites en Afrique. *L'Homme*, 138, 137-142.
- Prigerson, H.G. et al. (1995): Complicated Grief and Bereavement-related Depression as distinct disorder. *American Journal of Psychiatry*, 152, 22-30.
- Rimé, B. et al. (1998): Social Sharing of Emotion: New evidence and new questions. En W. Stroebe y M. Hewstone (Eds.): *European Review of Social Psychology*, 8, (en prensa).
- Ross, L.E.-Nisbett, R.E. (1991): *The person and the situation. Perspectives in social psychology*. Nueva York: McGraw Hill.
- Scherer, K. (1997): The Role of Culture in Emotion-Antecedent Appraisal. *Journal of Personality and Social Psychology*, 73, 902-922.
- Straker, G. (1988): Child abuse, counselling and apartheid. *Free Associations*, 14, págs. 7-38.
- Straker, G. (1994): Integrating African and Western Healing Practices in South Africa. *American Journal of Psychotherapy*, 48 (3), 455-467.

- Weiss,R.S.-Richards,T.A.(1997): A scale for predicting quality of recovery following the death of a partner. *Journal of Personality and Social Psychology*, 72, 885-891.
- Wearne,P.(1994): *The Maya of Guatemala*. Londres: MRG Editions.
- Wilson,R.(1995): *Maya resurgence in Guatemala*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Woodrick,A.C.(1995): A lifetime of mourning: grief work among Yucatec Maya Women. *Ethos*, 4, 401-423.
- Worden,J.W.(1991): *Grief Counselling and Grief Therapy*. Londres: Tavistock/Routledge.

C. Martín Beristain es médico, experto en salud pública, miembro y coordinador del proyecto interdiocesano de recuperación de la memoria histórica de Guatemala. Líneas de investigación: Derechos Humanos. memoria histórica. Catástrofes humanitarias.

J.L. González es profesor asociado. Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Burgos. Líneas de investigación: Identidad social, memoria colectiva, emigración y derechos humanos. Facultad de Humanidades y Educación, C) Villadiego s/n E-09001 Burgos.

D. Páez es catedrático de Psicología Social en la EHU/UPV. Líneas de investigación: Memoria colectiva, Representaciones sociales, Emociones. Departamento de Psicología Social, Facultad de Psicología, Universidad del País Vasco UPV/EHU, Apto. 1249 20080 San Sebastián-Donostia.