

Mitsuho Ikeda

**Reflexiones sobre la violencia política y la antropología:
la actualidad guatemalteca**

En “El Mundo Maya: Miradas Japonesas.” Pp.179-209,
Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida, 2006

Reflexiones sobre la violencia política y la antropología: la actualidad guatemalteca

Mitsuho Ikeda¹

Termine como termine esta guerra, nuestra victoria sobre vosotros [los judíos] es decisiva. Nadie sobrevivirá ni testimoniará lo que vio aquí. Si acaso alguien sobrevive y da su testimonio, nadie creerá lo que escucha. Probablemente alguien podrá sospechar de nosotros y se originen controversias. Habrá investigaciones por parte de los historiadores pero nadie podrá probar la verdad. Porque os liquidaremos a todos vosotros y, así, borraremos todas las pruebas de la historia. Nosotros [los alemanes] somos los únicos intermediarios de la historia del *lager* (campo de concentración).

Un soldado del SS alemán (*apud* Levi, 2000)²

1. INTRODUCCIÓN

Este artículo es una reflexión antropológica sobre la experiencia de la violencia política, durante la guerra civil guatemalteca que transcurrió entre los años 1961 y 1996, y presta especial atención a los siguientes puntos: ¿Cómo lo experimentaron y cómo lo cuentan ahora los guatemaltecos?³ Existen varios artículos y

¹ Universidad de Osaka (1-1 Senri Expo Park, Suita 565-0826, Japon). Publicado originalmente en japonés en *Anuario de Antropología Social (Shakai Jinruigaku Nenpo)* 28: 17-54, 2002. El texto en español fue preparado por la Mtra. Yuko Takeda y revisado por el autor y por el Comité Editorial de la UACSHUM.

² Este comentario de un soldado del SS alemán durante la Segunda Guerra Mundial, aunque fue pronunciado individualmente, conllevaba más bien una connotación de la conciencia colectiva del SS contra los "presos judíos." De ahí que pueda interpretarse como un discurso nazi contra los judíos (Levi, 2000: 3-4).

³ Las fuentes de información para la elaboración de este artículo son el fruto de mis trabajos de campo en los departamentos de Huehuetenango y Totonicapán, así como de mis experiencias per-

trabajos realizados por periodistas y científicos sociales, desde aquella época hasta la actualidad, sobre la etapa denominada de *La violencia*, etapa durante la cual se agudizó particularmente la violencia política en la meseta oeste hacia finales de los setenta y principios de los ochenta, (e.j. Carmack, 1986; Montejo, 1986; Smith, 1990; Falla, 1992; Montejo y Akab, 1992; Perrera, 1993; Stoll, 1993; Bastos y Camus, 1994; Lovell, 1995; Cabrera, 1995; Ikeda, 2000). Por otra parte, se han editado varios documentos oficiales sobre este trágico período histórico, para revelar la verdad y transmitirla a las nuevas generaciones. Tanto la CEH (Comisión para Esclarecimiento Histórico) como REMHI (Recuperación de la Memoria Histórica), compilaron una gran cantidad de documentos orales para la búsqueda de las causas y la identificación de los culpables de la violencia. Como lo mencionan los informes, estos trabajos nunca abarcan la totalidad de la historia por la complejidad de la misma; de ahí que el intento de esclarecimiento de la verdad requiera de un esfuerzo continuo.

En búsqueda de justicia social en el caso guatemalteco, se observan intentos de sacar a la luz la verdad, castigar a los responsables de la violencia y realizar una "reconciliación"⁴, con base en un justo "castigo", y a cierta "amnistía" entre

sonales en la ciudad de Guatemala y en el departamento de Sacatepéquez, durante mi participación en un proyecto de investigación científica internacional subsidiado por el Ministerio de Educación, Cultura y Deportes del Gobierno japonés (1998-1999), "Investigaciones antropológicas sobre las prácticas comunitarias en el proceso de urbanización" (Jefe del proyecto: Shigeharu Tanabe, Museo Nacional de Etnología) y otro subsidiado por el Ministerio de Educación del Gobierno japonés (1998-2000), titulado "el nacionalismo guatemalteco y el ethno-nacionalismo maya en el contexto de la globalización" (Jefe del proyecto: Yoshinobu Ota, Universidad de Kyushu). Una parte de mi trabajo fue leída en el Congreso de la Asociación Japonesa de Estudios Latinoamericanos (el 3 de junio de 2001) bajo el título de "Guatemala, después del acuerdo de paz". Quisiera agradecer al profesor Shin Inoue y los tres árbitros anónimos que leyeron mi manuscrito y me dieron opiniones sugerentes. Hasta ahora, mis investigaciones se centraron en el tema del desarrollo regional (Ikeda, 1997, 1998, 2000, 2001), de ahí que el presente artículo constituya un nuevo desafío personal de reflexionar detenidamente sobre el tema del desarrollo en relación con la violencia política.

⁴ Recientemente se escuchó pronunciar la palabra "reconciliación", en diversos contextos, como si fuera una solución para los conflictos ideológicos, el ejercicio de la violencia coercitiva, los problemas raciales, los conflictos étnicos, etc. (Whittaker, 1999). Sin embargo, esta palabra tiene una larga historia. Por ejemplo, en español, llegó a significar "reconversión" en un sentido religioso. Asimismo, a puede designar la acción de retornar para recuperar algo que se había perdido. En "Problemas nacionales de la actualidad", el documento confidencial titulado "Victoria 82" y publicado en Guatemala durante el gobierno del general Ríos Montt en 1982, la palabra se usa para expresar un objetivo nacional: "promover la reconciliación de los guatemaltecos divididos, para construir una familia unida por la paz y armonía nacional" (Black, 1984: 189).

los agresores que reconocen sus crímenes y las víctimas sobrevivientes y los familiares de los fallecidos. Una de las condiciones sociales que permita una aplicación justa del castigo y el otorgamiento de la amnistía se manifiesta a través del esclarecimiento y de la explicación pública de lo que verdaderamente ocurrió en términos de violencias políticas. La pregunta para nosotros es entonces cómo poder determinar los modos en que los saberes de la antropología social y cultural pueden contribuir a este proceso. Desde mi punto de vista, la metodología y el saber de la antropología no solamente contribuyen a esclarecer la verdad de la experiencia de la violencia política, sino que también constituyen un intento de reflexionar y de superar los problemas pragmáticos y teóricos que la actualidad le plantea a la antropología.

Con base en esta convicción personal, voy a reflexionar sobre los aspectos de la violencia política ocurrida en Guatemala. En el presente texto, el concepto de violencia política se deriva de la teoría del poder de Hannah Arendt, según la cual la violencia física se minimiza en la fase del establecimiento del poder político. Insisto en la validez de la teoría de Arendt por la siguiente razón: mientras que las disciplinas tradicionales, en particular las ciencias políticas, han discutido exclusivamente el tema de la violencia en su dimensión física y en relación con el poder que ejerce el Estado moderno, el concepto de violencia que propone Arendt tiene una dimensión simbólica que ha sido ignorada hasta el presente. Los cuestionamientos que se han desarrollado y los frutos que se han obtenido desde el campo de la antropología sobre los fenómenos de la violencia son afines a la perspectiva de Arendt. Es la razón por la cual en este artículo se procurará mostrar la validez de un análisis sociológico que permita dialogar con los protagonistas, y de alguna manera con la violencia, mediante el análisis de la "cultura del miedo". Por otro lado, se señalarán las limitaciones del paradigma psicológico para la investigación de la violencia (política), un paradigma que, irónicamente, ha contribuido a forjar imágenes estereotipadas de América Latina, como un refugio del terrorismo y de las drogas, donde la situación política se caracteriza por la corrupción política, la dictadura, la revolución, etc. De manera más concreta, y a partir de mis propias experiencias guatemaltecas, examinaré la relativa posibilidad de confrontarse cara a cara con los "protagonistas ficticiales y constructivos" de los hechos de la violencia. De ahí que mi interés se centre en una reflexión antropológica sobre el compromiso subjetivo de procurar dialogar directamente con tales protagonistas ficticiales y constructivos.

Hannah Arendt señala a la cultura de la violencia juvenil, típica de los ámbitos universitarios de los EE.UU. a finales de los años sesenta, como un fenómeno nuevo, que ella relaciona con el fin de una era en la cual el Estado actuaba como la única autoridad que ejerciera la violencia mediante las guerras (Arendt, 1973; 1995). Según esta autora, la guerra no es sino el ejercicio de una violencia basada en la tecnología. Sin embargo, cuando el avance de la tecnología alcanza un nivel destructivo global, llega el momento de asegurar un equilibrio en las relaciones internacionales. De ahí que para el Estado, la violencia ya no se limite únicamente a la guerra, sino que su noción ha de ampliarse para incluir a nuevos fenómenos violentos como, por ejemplo, las revoluciones. O sea, la violencia deja de ser una emanación del sólo del poder estatal. Para Arendt, la violencia y el poder son conceptos contradictorios en política. En otras palabras, la violencia no puede establecer el poder de un individuo sino que contrariamente a esto, el poder está siempre basado en la voluntad colectiva susceptible de producir la violencia, ya que, en sus propias palabras, el poder "se relaciona con la habilidad humana de cooperar con los demás" (Arendt, 1973: 122). Por lo tanto, diferencia la fuerza o voluntad colectiva, de la voluntad individual. Mientras que la primera representa el "poder", la última remite a la "autoridad". Por otra parte, la violencia es una fuerza física instrumental, planificada, y ejercida para aumentar la potencia natural, y por lo tanto, la violencia puede sustituirse por una fuerza natural.

Arendt establece una distinción entre poder y violencia: "La diferencia más evidente entre el poder y la violencia se deriva de su fuente legitimadora. Mientras que el poder siempre busca un grupo legitimador, la violencia no requiere de tal grupo hasta cierto nivel, ya que depende únicamente del instrumento (...) Una forma extrema del poder ocasiona una enemistad de todos (el grupo) contra uno, mientras que la violencia extrema provoca lo contrario. Esta última no puede ser ejercida sin ningún instrumento" (Arendt, 1973: 125). De ahí que para ella, lo opuesto a la violencia no sea la no-violencia, si no una fuerza simbólica individual llamada autoridad, y el poder es contradictorio con la violencia dado el carácter siempre colectivo del mismo. Más aun, la violencia es inversa al poder. Es decir que la violencia se minimiza cuando se establece y se normaliza el poder.⁵

⁵ La aplicación del "Cuadrado Semiótico" de Greimas (1992) ilustra las relaciones entre la violencia, el poder y la autoridad según Arendt (Figura 1). La violencia (S1) ocupa un lugar opuesto al poder (~S1). La diferencia entre el poder (~S1) y la autoridad (S2) radica en su carácter colectivo (~S1) e individual (S2), aunque ambos no se relacionan con una fuerza coercitiva como en el caso

La visión arendtiana se distingue claramente de la concepción tradicional del Estado, una concepción según la cual éste es el único agente monopolizador de los aparatos de la violencia (policía y las Fuerzas Armadas). Asimismo, según nuestra comprensión tradicional de la violencia, lo opuesto a la violencia es la no-violencia y por ello la violencia administrada por el Estado (por ejemplo por los aparatos policiales y militares) es simplemente una expresión representativa del poder estatal. Por lo tanto, la comprensión de la violencia política se ha reducido al abuso o al ejercicio equívoco de los aparatos de la violencia estatal. En cambio, según Arendt, el poder es fundamentalmente contradictorio con la violencia,⁶ y si tomamos a esta autora en serio, es menester que modifiquemos nuestra comprensión tradicional y defensiva de la violencia política.

Las argumentaciones ideológicas y dogmáticas producidas por la psicología —que abordaremos en otra parte de este trabajo—, han desempeñado, hasta ahora, un papel central en las discusiones sobre la necesidad del monopolio de los aparatos de la violencia por el Estado moderno. Esto se debe también a cierto conformismo nuestro que defiende la tesis de que “tratándose de sociedad humana, es inevitable renunciar a la violencia”. Pero es hora ya de ir más allá de estos conformismos y de volver a plantear el problema de la violencia —un problema real y que nos concierne a todos— a la luz de un “método” concreto de la antropología.

de la violencia. En el cuadrado, la revolución (~S2), que es un concepto clave a ojos de Arendt (1995) para entender la relación entre el estado y la violencia, es la única fuente de la fuerza coercitiva y colectiva. Según Arendt, la revolución, a diferencia de la guerra, es un fenómeno social muy particular de la modernidad: justifica el ejercicio de la violencia colectiva como parte del derecho natural, para lograr la “libertad” humana. El concepto de la violencia de Arendt es significativo, como se muestra en el cuadrado, siempre y cuando se lo relacione al fenómeno violento de los fenómenos modernos. Sin embargo, esto excluye a los instintos humanos y elementos psicológicos para analizar los hechos violentos. Véase también la nota 6.

⁶ La Figura 2 es una aplicación del “Cuadro Semiótico” de Greimas (1992) a los conceptos del aparato de la violencia del estado moderno. En este caso la violencia (S1) también ocupa un lugar opuesto al poder (S2) como el caso de la Figura 1. En base al concepto del contrato social, el pueblo deposita su derecho a ejercer la violencia en el estado moderno y de ese modo, el estado se convierte en el único agente legítimo que accede al aparato de la violencia. El poder estatal (~S2) es, por un lado, un recurso fundamental para monopolizar el aparato de la violencia y por otro lado, está legitimado únicamente por el consenso popular. Donde la paz (~S1) es garantizada, se minimiza la violencia, y esto es una condición social para denunciar a los aparatos de la violencia (por ejemplo los aparatos policiales y militares). En una situación pacífica e ideal, desaparecería la función del aparato de la violencia (policíaca) que consiste en mantener el orden nacional, y por lo tanto, tal aparato sería utilizado únicamente para la autodefensa de la nación. Véase también la nota 4.

A pesar de las consideraciones arendtianas sobre la violencia y el poder, y de su convicción de que la violencia se minimiza cuando se establece el poder, es históricamente evidente que el Estado moderno no ha dejado nunca de ejercer una violencia constante. En su investigación precursora, "Terror and Resistance", Walter caracterizó los abusos de la violencia por parte del Estado de la siguiente manera (Walter, 1969). En primer lugar, el terrorismo de Estado, por un lado, adopta una forma diferente en cada cultura y, por el otro, tiene características interculturales. En segundo lugar, el Estado posee la capacidad para generar la violencia y en muchos casos la ejerce. En tercer lugar, el terror no es el producto del ejercicio de *ultima ratio* del Estado, sino que, en realidad, es ejercido como *prima ratio protestatis*. Es decir que el terror no desaparece del sistema del Estado moderno actual sino que sigue siendo cotidiano y real en muchas sociedades. Por lo tanto, el tema del terror plantea un cuestionamiento global que puede derivarse de las realidades sociales de algunos casos particulares. Por consiguiente, es significativo reflexionar antropológicamente sobre la problemática de la violencia política desde la dimensión de la realidad social de cada sociedad.

Veamos entonces las contribuciones de los antropólogos al respecto. Según Sluka, los antropólogos han tratado el tema de la violencia política como la "cultura de miedo" (Sluka, 2000). Taussig argumenta que la cotidianización endémica de la tortura y del homicidio político fomenta una cultura del miedo (Taussig, 1992). En el caso latinoamericano, se observó el dominio de la cultura del miedo en la Argentina, desde finales de los años sesenta hasta principios de los ochenta, en Chile, bajo el régimen pinochetista (1973-89) y en Guatemala, durante la guerra civil. Mencionando al caso guatemalteco, Green define la violenta situación de la guerra civil como la "transformación del miedo en una rutina". Una cultura del miedo es el producto de un imaginario colectivo, creado cuando miedo y terror se vuelven rutina. Esquemáticamente, el proceso social del fomento de una cultura del miedo es el siguiente. (i) las fuerzas de izquierda armada tienen un éxito político, (ii) la autoridad ve una potencia amenazadora latente en dicho éxito, (iii) los sospechosos son detenidos para la prevención de actos subversivos, (iv) se obtienen confesiones recurriendo a la fuerza, (v) la tortura se vuelve una práctica cotidiana y (vi) el número de desaparecidos va en aumento.

Esta serie de procesos provoca la formación de los siguientes sentidos sociales: (i) desesperación y conciencia de un estado de peligro en la sociedad, (ii) aumento de conocimientos e imaginaciones sobre los "enemigos" en la sociedad, (iii) justificación del acto terrorista, (iv) demostración de la potencia agresora del enemigo, (v) aparición de grupos paramilitares y torturadores y (vi) consolidación del sentido social del terrorismo de Estado.

No obstante, dicha argumentación en torno a la cultura del miedo tiende a simplificar el concepto de la cultura, anclándolo en dos polos contradictorios, de un modo similar a como ocurrió con el concepto de la "cultura de la pobreza" (Lewis, 1966; Leacock, 1971). El concepto de la "cultura del miedo" explica, por un lado, el proceso del surgimiento de la violencia política como un mecanismo universal, y por el otro, esta conceptualización se reduce a una explicación esencialista que surge de un contexto particular que se experimenta en la violencia política (universalidad y particularidad). Como ocurre en el caso de los debates sobre la "cultura de la pobreza", estas dos explicaciones se contradicen entre sí. La explicación universalista, en efecto, subestima las condiciones particulares en que surgió la violencia política en cada contexto social; en cuanto a la explicación particularista, ésta tiende a interpretar la "cultura del miedo" como un fenómeno meramente particular (los casos de Argentina, Chile, Guatemala) y que lleva el sello de ciertas raíces culturales. Sin embargo, para quienes experimentaron la violencia, lo importante es saber, a través de estas nociones y conceptos, en una forma concreta, por qué se dio, por qué fue inevitable y cómo se la hubiera podido evitar en determinada fase histórica. Las motivaciones de estos cuestionamientos no responden a una curiosidad intelectual que busque encontrar enseñanzas en los hechos históricos, sino que consisten en promover una reflexión contemporánea y dialéctica sobre la violencia y las consecuencias de la misma (e.j. Said, 1998, 2001).

Ahora bien, se han señalado las dificultades que se plantean para las investigaciones antropológicas, tratándose de violencia política. En primer lugar, si bien el trabajo de campo es un método fundamental para la antropología, es lógicamente difícil realizar una observación participativa cuando se trata de la violencia política. No se puede estar deliberadamente presente durante las escenas de violencia, no parece ser posible llevar a cabo una observación participativa en el campo de la tortura o bien realizar una encuesta en el momento de un ataque armado, y ello aun cuando muchas veces los antropólogos se hayan visto lamentablemente implicados en situaciones violentas (Nordstrom y Robben, 1995).

Pero a pesar de esta limitación, hay que subrayar que la violencia política no se limita, en sentido estricto, al "terreno" en el cual ésta se ejerce, sino que también forma parte de la vida cotidiana, durante la cual la gente vive la violencia de la "memoria" derivada de las experiencias físicas pasadas. Asimismo ha de tomarse en cuenta la importancia de las acciones de conmemoración colectiva, por ejemplo los juicios, las reuniones políticas y los ritos religiosos que tratan explícitamente de violencia política. El tema de la violencia política, en fin, no se limita al campo de la violencia en sí. De hecho, si el miedo y la violencia física nos impiden una práctica de campo en sentido literal, lo que Taussig plantea como estudios sobre la cultura del miedo abre un área de investigación que lucha contra el miedo que nos impone un silencio sobre la violencia política (Taussig, 1992).

Por lo general, las consecuencias de la violencia política dividen a la sociedad en dos partes: los agresores y sus víctimas. Aunque esta división parezca obvia al analizar los hechos de la violencia policiaca, en realidad y conforme la investigación vaya avanzando, nos damos cuenta de es menester reconocer que este esquema resulta demasiado simplista. Así por ejemplo, Robin (1996) experimentó en carne propia la posibilidad de que los investigadores simpaticen con los agresores de los derechos humanos. En su caso, conforme se sucedían las entrevistas a los militares argentinos implicados en las ejecuciones extra constitucionales que tuvieron lugar durante la época de la "guerra sucia", se dio cuenta de que no sólo habían violado los derechos humanos, sino que también eran, al mismo tiempo, "caballeros intelectuales". El bien y el mal, en efecto, no son siempre excluyentes, sino que muchas veces conviven en un mismo individuo. Además, al continuar las entrevistas con las dos partes, agresores y víctimas, frecuentemente los antropólogos se sienten obligados a cambiar la manera esquemática en la cual entienden al bien y al mal. A este tipo de tensión de la que no se ven exentos los antropólogos a la hora de investigar sobre la violencia política, Robin le da el nombre de seducción etnográfica (1996: 72).

Esta tensión se deriva de muchas presuposiciones que hacen los académicos, mismas que tienen un impacto sobre la objetividad de la investigación en general, y en particular sobre la capacidad que tienen o no los investigadores para conservar una cierta distancia "moral" con respecto a sus objetos de análisis. A manera de ejemplo, muchos académicos manejan de manera implícita la premisa de que es menester defender a los derechos humanos y tomar partido por las víctimas. Ello ilustra con claridad la dificultad de tratar etnográficamente los casos extraordinarios que involucran al medio y al terror. De ahí la necesidad

de reflexionar con más detenimiento sobre los métodos de la etnografía antropológica cuando éstos pretenden tratar el tema que nos interesa.

Una opción es investigar e interpretar las problemáticas de la violencia política recurriendo al método usado en el campo de la psicología. Por ejemplo, Suárez-Orozco propone "darle voz a los que no la tienen", esto es a los familiares de las víctimas y a los agresores, como la meta de las investigaciones psicológicas y etnográficas (Suárez-Orozco, 1990:354). No obstante, me parece que su investigación no ha logrado del todo lo que con ella se pretendía. Sus análisis psicológicos, en efecto, más que darle voz a los afectados por sucesos violentos, se limitan a etiquetar a aquéllos mediante terminologías psicológicas tales como la de "sicótico", la de "negación histérica", "fantasías", "alucinación", "delusión", "ethos paranoico" etc.; de ahí que sus métodos hayan suscitado numerosas controversias. Se puede por lo tanto afirmar que la explicación psicológica es aún limitada en su capacidad de hacer que la voz de los afectados se dé a escuchar y de provocar un debate público sobre el efecto de la violencia política, en una dimensión más social.

4. DIALOGAR CON LOS PROTAGONISTAS FICTICIOS Y CONSTRUCTIVOS DE LA VIOLENCIA POLÍTICA

¿Cuál es entonces el punto de vista que adopté a raíz de mis investigaciones antropológicas y de las experiencias que viví en Guatemala? Lo que es menester hacer, me parece, es dialogar con los protagonistas construidos ficcionalmente por el hecho de haber estado involucrados, ya sea activamente o pasivamente, en los sucesos violentos que acontecieron.

Como ya mencionamos, el intento de comprender los hechos de la violencia política solía partir de la premisa de que existe una dicotomía insalvable entre "agresores" y "víctimas". Según este esquema, los agresores son militares, policías, patrullas, "enemigos del pueblo", como también lo son sus cómplices civiles. Por otra parte, las víctimas son, ya sea miembros de determinados grupos étnicos, ya sea los creyentes en ciertas religiones, los partidarios de partidos políticos opositores, gente subversiva, en fin, todos éstos constituyen las víctimas civiles. Sin embargo, esta dicotomía esquemática tiene como única función el determinar tajantemente que "lo increíble" (lo violento y lo bárbaro) para nuestro sentido común, se debe a una situación social muy particular conocida como "la cultura del miedo". De ahí que los que no hayan estado involucrados

directamente en los hechos violentos sean meros espectadores. Para liberarnos de la tentación de convertirnos en unos espectadores curiosos, hay que renunciar a la visión esencialista que busca implícitamente caracterizar a los sujetos en cuestión, ya sea como los grupos de agresores, ya sea como las víctimas. En otras palabras, es menester considerar a todos los involucrados en la violencia política, sean éstos agresores o víctimas, como protagonistas contruados ficcionalmente en función del proceso de la violencia política (ej. Kurimoto, 1996).

El trabajo de los antropólogos consiste en escuchar la voz de esas personas, y para lograrlo, es menester contestar las siguientes preguntas: (i) ¿Cómo escuchar a estas voces? Se trata de las voces del "Otro", y por lo tanto, más específicamente, la interrogante es (ii) ¿Cómo pueden los antropólogos interpretar esa distinción? Ellos deben llevar a cabo esta reflexión preliminar encaminada a dar una respuesta a estas interrogantes.

Según Yoshinobu Ota, cuando los antropólogos tratan de escuchar la voz del Otro —ésta es una expresión metafórica⁷ y al mismo tiempo concreta y real— surge una doble dimensión de responsabilidad. En primer lugar está la *exigencia de dar cuenta* de la naturaleza de las propias prácticas de investigación, y en segundo lugar, el *deber* de dar una respuesta al clamor del Otro (Uemura y otros, 1999: 52). Si los antropólogos asumen ambas responsabilidades llegan a un punto en que sus observaciones y prácticas dejan de ser meros conocimientos académicos para convertirse en algo que puede compartirse con la gente local y que permite que dicha gente esté en condiciones de entender y eventualmente criticar lo que dicen y hacen los antropólogos. Ota, basándose en estudios de caso y en debates sobre los movimientos mayas en Guatemala, da, desde varias perspectivas, argumentos a favor de una condición social que permita dicha comunicación verbal entre la gente local y los antropólogos (Ota, 1999, 2000). Este nuevo punto de partida para la investigación señalado por Ota no solamente alienta y hace fuerte a la gente local quienes le ven sentido a los trabajos antro-

⁷ Para comprender el sentido del "acto de enunciación", debemos renunciar al esquema clásico de la lingüística según el cual "la voz singular, lógica y elocuente" es superior a "la voz confusa, ilógica y silenciosa". Obviamente, el espacio en que el antropólogo escucha al testimonio de una experiencia de violencia es muy dinámico: en éste, elementos opuestos hacen su aparición de manera simultánea: el silencio y la elocuencia, las lágrimas y la risa, la calma y la turbación, la compasión y el desprecio. Es precisamente por reconocer lo significativo de lo invisible y el matiz del silencio que propongo que el "acto de enunciación" abarque la totalidad del "acto relacionado con la enunciación" que aparece en el proceso de la comunicación humana interpersonal.

pológicos, sino que también constituye una aportación para los paradigmas prácticos de la antropología (Ota, 1998).

“Hacer fuerte” significa introducir un poder productivo que abre nuevas opciones o caminos y que permite también realizar varias potencialidades humanas (ej. Tanabe, 1997). Este sentido de “hacer fuerte” o “darle poder” libera de las ideas fijas y establecidas. Lejos de desviarse de las proposiciones básicas de la antropología que persiguen la auto comprensión a través de la comprensión del Otro, la antropología se libera del imperativo categórico según el cual la misión de la misma ha sido la de comprender al Otro sin más, para lograr una condición social que le permite al antropólogo ser el agente subjetivo en relación con ese Otro (Ota, 2000; Spivak, 1998, 1993: 294). Lo anterior no niega que la expresión que aquí privilegiamos tenga originalmente que ver con las relaciones de poder que han sido estructuradas y construidas histórica y socialmente.

5. VARIOS ASPECTOS DE LA VIOLENCIA POLÍTICA

Hasta aquí hemos hablado de fenómenos socioculturales tales como las consecuencias de la violencia política, y de las posibilidades de comprenderlos desde una posición antropológica. La sección siguiente consta de seis partes, en las cuales se analizarán varios aspectos de la violencia política en Guatemala, desde la etapa final de la guerra civil (1987 en adelante) hasta la actualidad.

5-1. El terror

Se ha dicho y repetido que en Guatemala la derrota militar de las guerrillas izquierdistas era un hecho innegable (Lijima y otros, 2000: 22). Un ex militante de la ORPA (Organización Revolucionaria del Pueblo Armado), partícipe de las actividades guerrilleras en el departamento de El Quiché, le confió al autor en 1999 que la traición del Padre Pellecer fue decisiva para la derrota de la ORPA y el EGP (Ejército Guerrillero de los Pobres). El hecho de que este jesuita formara parte del Gobierno permitió a los “enemigos” descubrir los planes de las operaciones armadas antes de que los guerrilleros las llevaran a cabo. No obstante, por aquél entonces, entre 1987 y 1988, no había posibilidad de que la gente y los medios se enterasen de tal situación. De hecho, las guerrillas aun emboscaban y atacaban al Ejército, y las mismas continuaban con sus actividades violatorias

de los derechos humanos contra los civiles y, sobre todo, contra la población indígena.

En aquella época (finales de los ochenta), hablar públicamente sobre las acciones violentas del Ejército era tema vedado. Es indudable que este mismo hecho implica la gravedad de una situación amenazadora, en la cual vivía la población. Hasta las fuentes diplomáticas estadounidenses prohibían a sus ciudadanos viajar a Guatemala, a pesar del notablemente bajo número de turistas en aquél entonces si se lo compara al nivel actual. Un informe realizado por un antropólogo, que trabajó en el departamento de Chimaltenango, entre 1998 y 1991, muestra que esta situación se prolongó (Green, 1995).

Los secuestros eran frecuentes no sólo en las ciudades grandes, sino también en las ciudades de provincia colindantes con las bases militares. Un testigo ocular hablaba de escenas de secuestros, ocurridas a principios de los ochenta, como si hubiesen tenido lugar el día de ayer. Grupos de militares bajaban repentinamente de un camión de color caqui y secuestraban a los civiles de una manera totalmente arbitraria, sin implicación concreta alguna. Los recuerdos están vivos. Cuando los familiares de los secuestrados iban a las bases militares a preguntar por el paradero de sus seres queridos, eran recibidos con indiferencia por los militares; no les hacían caso. Ante esta situación alarmante, los familiares intentaron hablar directamente con los militares jubilados y los veteranos que desempeñaban la función de reclutar localmente a las tropas o bien con las personas que gozaban de alguna influencia sobre los miembros del partido que simpatizaba con las Fuerzas Armadas, el MLN (Movimiento de la Liberación Nacional), buscando evitar que los secuestrados acabasen siendo torturados o ejecutados. Insistentes, los familiares fueron a la sección de inteligencia de las Fuerzas Armadas, y pidieron informaciones acerca de su paradero. La situación en los departamentos no era muy distinta. Los familiares fueron hasta la capital e hicieron lo mismo. Por eso, las oficinas de las bases estaban siempre atestadas con familiares de desaparecidos pidiendo información..

Cundía el terror entre la población sobre todo ante la fuerza especial contrasubversiva del Ejército denominada *kaibiles*. Según un indígena, éstos "viven y se entrenan en las junglas sin agua ni abastecimientos, comiendo perros y ratas. Para desarrollar su ferocidad, sus entrenamientos incluyen el beber la sangre de los enemigos muertos y el comer lagartos. En fin, los *kaibiles* son como animales que se nutren de la sangre humana."

La ropa de camuflaje, el jeep, el helicóptero eran imágenes que despertaban el miedo de la gente. Así, durante la fiesta del santo patrón de una ciudad en el

altiplano de los Cuchumatanes, apareció un hombre gigante, vestido con ropa de camuflaje, con una boina roja y lentes de sol *Ray ban*; iba en un jeep, acompañado por soldados, para "ver," o inspeccionar, la fiesta titular. Al percatarse de la presencia de estos soldados, la gente dejó inmediatamente espacio para ellos, distanciándose unos metros. Cuando se marcharon, un borracho, hablando en voz baja, se atrevió a ironizar diciendo que los soldados habían "estropeado la fiesta", los demás participantes mantuvieron silencio. Obviamente, la presencia de los soldados había provocado tensión y puesto nerviosa a la gente.

5-2. Patrullas civiles

El gobierno de Ríos Montt organizó el movimiento de los "Patrulleros de Auto-defensa Civil" (PAC)⁸ en los pueblos del altiplano de los Cuchumatanes a partir de junio de 1982. Eran milicias civiles armadas con modelos anticuados de rifles M-1, divididas en grupos para turnarse el trabajo de patrullar los pueblos y controlar los caminos.

En realidad el propósito del Ejército al organización las PAC era formar una red de auto-control y vigilancia dentro de la misma sociedad civil, de modo que el Ejército prescindiera de la administración directa de la violencia. Según los informes del REMHI (Recuperación de la Memoria Histórica) y la CEH (Comisión para Esclarecimiento Histórico) se han revelado algunos hechos espantosos sobre las PAC. En muchas ocasiones, sus miembros no solamente colaboraron con el Ejército sino que también tomaron parte activa en las masacres de los pueblos (REMHI, 1988; CEH, 1999). En un pueblo dado, aunque las PAC no participaron de las masacres, torturaban a los ciudadanos que no llegaban a tiempo a su turno de trabajo. Como castigo ejemplar a los infractores los desnudaban y arrojaban a un pozo lleno de agua donde permanecían la noche entera. Este pueblo está localizado a una altitud de 2 400 m, rodeados de crestas de 3 600 m. No es difícil imaginar el frío penetrante durante la noche (Oakes, 1951a: 3).

Dicho sistema de patrullas civiles creó un clima social nuevo y confuso en los pueblos. Antes de desarrollar este sistema, el alcalde ejercía autoridad policial bajo el puesto de juez de paz. La policía constaba en ese entonces de alguaciles voluntarios de cada comunidad. Sin embargo, el papel del alcalde como

⁸ Se observaban dos maneras de hacer referencia a ese sistema o a sus milicias entre la gente. Aunque los "PAC" o "Patrulleros de Autodefensa Civil" eran expresiones más formales, por lo general las expresiones "patrulla" y "patrulla civil" eran de uso más cotidiano.

juez de paz se redujo a la mera administración de multas y castigos, dado que las patrullas civiles, en las cuales participaban todos los hombres menores de 60 años, ejercían una autoridad policial autónoma. Las familias influyentes de los pueblos aumentaron sus poderes gracias a su influencia sobre los comandantes y vise-comandantes de las patrullas. El nuevo poder que surgió dentro el sistema de los patrulleros civiles formó una estructura de poder coercitiva en las comunidades.

Alrededor de fines de 1987 e inicios de 1988, ya era visible que las fuerzas izquierdistas habían perdido su potencial para llevar a cabo acciones guerrilleras en el altiplano de los Cuchumatanes, por lo que el ambiente tenso que dominaba a las patrullas civiles de esa región de Guatemala se atenuó notablemente. En un día calmo de otoño visité a unos amigos que formaban parte de la patrulla en un puesto de guardia. Ya no se inspeccionaban a los pasajeros en los caminos, donde solamente pasaban los conocidos locales. Los patrulleros yacían tendidos sobre el césped, detrás del puesto de guardia, me soltaban preguntas una tras otra sobre la vida en Japón. Después de la charla, yo propuse tomar una foto como recuerdo. De repente, los patrulleros sacaron sus fusiles, guardados en el puesto, y formaron filas en buen orden. Empezaron a discutir entre ellos cuál pose representaría mejor su función como patrulleros. Esta escena me dio la impresión de que el sistema de las patrullas civiles estaba lejos de abandonar su influencia en la vida civil; moldeaba fuertemente sus hábitos.

Por un lado, es indudable que el gobierno impuso el sistema de tales patrullas acompañado del uso excesivo de la violencia. Pero por otro, no hay que olvidarse que este sistema se consolidó como un aparato para mantener el orden, por ejemplo, en este pueblo. En aquella época, en Guatemala se denunciaban a los patrulleros civiles las disputas, los sucesos violentos, la embriaguez, etc. Respondiendo a estas denuncias, los patrulleros civiles detenían y encarcelaban a los implicados. Al día siguiente la Alcaldía aplicaba alguna medida disciplinaria, con base en procedimientos administrativos sencillos. En fin, el sistema de los patrulleros civiles funcionaba como un aparato de poder en la sociedad civil. Además, algunos consideraban preferible ese sistema que el de reclutamiento. Mientras que el último era percibido como un aparato riguroso para ejercitar la masculinidad, el primero era para servir al pueblo. Así pues, los patrulleros civiles mantenían su autoridad en febrero de 1993, cuando se instituyó el Juzgado de Paz en cada Ayuntamiento, debido a la modificación del Derecho Civil.

El Gobierno y la unión de las guerrillas izquierdistas llegaron a un acuerdo de paz a finales de 1996, y por lo tanto, se decidió el desvanecimiento de las patrullas civiles. Numerosos milicianos y ex milicianos se concentraron en las plazas frente a la iglesia, para participar de la ceremonia del desarme. El lamento de los retirados ex milicianos era muy profundo. Aun cuando los pueblos recuperaron la tranquilidad al culminar la ceremonia y con la retirada de los grandes automóviles blancos que llevaban a los observadores de las Naciones Unidas, los ex milicianos permanecieron en las calles, en los bares, o frente a las casas de sus ex comandantes. Aquella noche no se retiraron de las calles; éstas se llenaron de lamentos y llantos de hombres borrachos. Algunos se embriagaron hasta quedarse dormidos en las aceras; pasaron la noche entera a la intemperie.

Unos meses más tarde, los ciudadanos expresaban su descontento: a su parecer, el Ayuntamiento no controlaba cabalmente los sucesos violentos y las disputas entre los borrachos de la comunidad. Aunque no se vertían opiniones directas que insistiesen en la recuperación del sistema de las patrullas civiles, de hecho algunos mantenían una imagen positiva de las mismas. Sus memorias evocaban los buenos momentos pasados, en los cuales las patrullas mantenían el orden de la comunidad.

Tiempo más tarde se creó una nueva organización policial denominada Policía Nacional Civil (PNC). A partir de 1997 la policía de la PNC llegó a este pueblo indígena. Pero estos policías, vestidos de uniforme de color azul marino, eran vistos como extraños por la población indígena y tardaron en acostumbrarse a su presencia en el pueblo.

5-3. Confesar

A diferencia de los finales de los años noventa, durante los ochenta era tabú hablar en público sobre la violencia política, en particular sobre el genocidio de finales de 1987. No obstante, nadie pudo imponer un silencio absoluto. Un funcionario del Instituto Indigenista Nacional (IIN), que actualmente ya no existe, me cuchicheó advirtiéndome sobre ciertos cuerpos secretos del Ejército en aquel momento preciso de 1987: "No digas a nadie lo que te conté... todo el mundo sabe que estas cosas no se hablan en público. Ten cuidado de no arriesgarte." La gente, en medio de la violencia política, trataba de transmitir la situación de "terror" que se vivía en la Guatemala de aquella época. El momento de difundir ese sentimiento de terror llegaba de forma inesperada y, por lo tanto, no hay que anticipar siempre tal ocasión.

¿Qué es confesar? Se puede confesar de dos modos, por un lado intencionalmente para explicar algo o por otro de forma casual no prevista. De cualquier forma, el hecho de confesar siempre ocurre en el transcurso del diálogo entre dos personas. Por lo general, el que confiesa intencionalmente empieza su confesión de la siguiente manera: "Supongo que ya sabes que...", "¿Ya te contó alguien que...? Por otra parte, el que confiesa casualmente llama la atención del oyente, bajando la voz o cambiando de tono, según la situación. La revelación de hechos confidenciales tiene sus propios protocolos y procedimientos.

Existía una brecha entre el que cuenta sobre la violencia experimentada y quien lo escuchaba. Esto no era debido al grado de "confianza mutua". Es cierto que yo deseaba escuchar la historia oculta sobre la violencia política. Puedo nombrar varios motivos de este interés personal casi inconsciente a mi perspectiva sobre la justicia políticamente correcta, aunque paradójicamente estoy consciente de que no siempre puedo comportarme como deseo. Por un lado me interesaba escuchar a las personas que experimentaban la violencia política, y por otro, yo controlaba este deseo para respetar el sufrimiento de esas personas. Pero me pregunto, ¿para qué respetar si mi comportamiento de escucharlos necesariamente les forzaba a recordar los hechos violentos que les hacían sufrir? ¿Son el mismo tipo de sufrimiento experimentar la violencia y recordar el hecho pasado de la violencia? Me turbé al enfrentarme con una escena de la película *Shoah* (1985), en la cual el director, Claude Lanzmann, mostraba su "voluntad impositiva de hacerles contar".⁹ Es decir, Lanzmann obstinadamente forzaba a confesar a los sobrevivientes la experiencia del Holocausto; no podían seguir recordando y rompían a llorar. Al mismo tiempo, sentí una fuerte simpatía por la intención de Lanzmann. Porque si nadie cuenta lo sucedido, jamás se esclarece la verdad. En este sentido comparto la misma "motivación de convencer". Pero surge otro cuestionamiento: ¿quién tiene derecho a tener esta motivación y a ejercer una voluntad impositiva a los afectados por la violencia, y cuándo se justifica todo esto?

Si no me pertenece el derecho a ejercer una "voluntad impositiva de hacerles contar", ¿Por qué las víctimas me confesaron sus experiencias? ¿Lo confesaron por su "voluntad de contar" la verdad? El estilo de conversación tanto de hacer confidencias como de revelar los secretos, basado simplemente en la confianza entre el hablante y el oyente tiene sus límites, en el sentido de que el hablante satisface su "voluntad de contar". Sin embargo, curiosamente, las confidencias

⁹ Véase también el guión publicado por Lanzmann (1995: 261-2).

dejan su carácter personal una vez que son compartidas entre los dialogantes, ya que lo contado empieza a difundirse y tener un sentido social, cuando el oyente lo interpreta y lo comparte con otras personas.¹⁰ ¿Podrá, entonces, la revelación de un secreto del hablante al oyente transformarse en una red de difusión con un sentido más público? Para eso, nos damos cuenta del sentido y de la importancia de trabajos para recuperar la historia de la violencia experimentada, en los idiomas locales de las comunidades indígenas, a diferencia de los métodos de entrevistas oficiales implementados por el gobierno, organizando “animadores de reconciliación” conformados por personas de la localidad, de parte de la REMHI (Iijima y otros, 2000: 11-15).

5-4. Las cruces

Hay dos niveles de cuestionamientos sobre la experiencia de la violencia política. Por una parte, de personas afectadas que preguntan, ¿Por qué vivimos en una situación de violencia política? ¿Por qué sufrimos la violencia política y de su consecuencia? Por otro lado, hay otro tipo de preguntas por parte de quienes simpatizamos con las experiencias ajenas. ¿Por qué tuvieron que vivir la violencia política? ¿Por que él, ella, ellos o ellas tienen que sufrir la violencia política?

Se pueden dar varias respuestas a dichas preguntas, determinando algunas causas, que nunca son imparciales de las posiciones personales que interpretan a una situación violenta ya ocurrida. Esencialmente la violencia es algo imposible de entender en medio de una situación de violencia para los que la experimentan. Sin embargo, los narradores dan sentidos a tal hecho incomprensible en el proceso de recordar su experiencia violenta para reconstruir el pasado.

¹⁰ Como ejemplos de la difusión de lo enunciado, hay numerosos casos de los sobrevivientes de los campos de concentración de los Nazis. Por ejemplo, Philip Müller, un checo-judío sobreviviente de Auschwitz, integrante del Sonder-Kommando, reflexiona y cuenta voluntariamente su experiencia en el campo de concentración. “Estaba convencido de que siempre había esperanza, mientras continuaran nuestras vidas. Nunca debemos desesperarnos mientras tengamos el aliento de la vida. De esta manera, pudimos seguir luchando cada día, cada semana, durante aquella vida cruel, anhelando los meses y años del futuro porvenir. Tal vez podremos liberarnos de este infierno algún día. Era nuestra esperanza” (Lanzmann, 1995: 319). El Sonder-Kommando era un comando especializado, en el cual los judíos asignados liquidaban a los otros presos judíos y removían sus cuerpos. La mayoría de los integrantes del Sonder-Kommando siguieron el mismo destino de sus víctimas a manos de los nazis, para suprimir las pruebas de esta abominable verdad. Eran obligados a ser agresores y víctimas.

Así, un pasado incomprensible se transforma en una historia comprensible. Este proceso de reconstrucción del pasado no solamente tiene la función de encontrar las causas y efectos de los hechos pasados para que los que no los conocen entiendan este pasado. Para el narrador, recordar su experiencia de la violencia, reconstruirla como un pasado, como una historia y contarla a los demás tienen un sentido particular. Es una práctica de vida. Su transmisión de la historia pasada abre, al mismo tiempo, un espacio donde compartir la experiencia con los no involucrados y por consiguiente la posibilidad de construir algún proyecto común con vistas al futuro.

Existe una etnografía clásica sobre la población donde yo investigo, escrita por Maud Oakes sobre la cosmovisión con base en un trabajo de campo realizado entre 1945 y 1947 (Oakes, 1951b; Perrera, 1993: 135-153). Oakes explica que las dos cruces que aparecen en el título de su libro, *Las dos cruces de Todos Santos*, representan, por un lado, la visión del mundo cristiano y por otro lado, la de los mayas. En esta ciudad, hay personas que aún poseen la versión de este libro (publicado en 1969) y a veces se ponen a explicar lo escrito así como las fotos del libro, hasta la actualidad (1987-1999). Pero las dos cruces que aparecen en el libro, una cruz alta de madera (una cruz maya) y otra cruz blanca baja de cemento (una cristiana), en el atrio de la iglesia, justo frente a la fachada, fueron removidas a principios de los sesenta por los sacerdotes católicos. Además fueron expulsados los *chmanes* (los sacerdotes mayas que presidían las ceremonias religiosas) y retiradas las imágenes de los santos mayas de la iglesia.¹¹ Incluso se les prohibió celebrar los ritos en algunas tierras consideradas por ellos sagradas. Como resultado de la represión contra la religión maya, ésta perdió su carácter público. Pero esta tradición enraizada en la vida de los mayas no desapareció por completo, incluso después de todas las restricciones. Sobrevivió tanto en los ámbitos privados, traducidas en las fiestas populares para celebrar a los santos patronos y las cofradías, como en los ámbitos individuales y familiares.

Los movimientos de la reforma católica en Guatemala (promovidos por parte de la Acción Católica), así como los "Evangélicos" (grupos protestantes pro-

¹¹ En Guatemala actual, normalmente se llama sacerdote maya a la persona que efectúa los ritos mayas. Sin embargo, el *chman* de la región de habla mam se diferencia del *aj q'ij* de Totonicapán y Chichicastenango, supuesto representante típico de los sacerdotes mayas por su carácter social. Sin embargo, el significado social de *chman* tampoco es unánime. Hoy en día, incluso se han difundido los nombres tanto *aj q'ij* como *aj kab'a* en las regiones de habla mam, y además, hay diferencia en el significado social de *chman* entre una comunidad donde existía una división social clara y una ciudad donde el *chman* perdió su influencia social a partir de los sesenta.

venientes de los EE.UU.), replegaron aún más los ritos tradicionales de los mayas. Por ejemplo, a la comunidad a la cual aludo aquí llegó una ola de renovación católica a principios de los setenta. En aquél contexto, el papel de los sacerdotes católicos adquirió un nuevo sentido social: instruyeron activamente a catequistas, dieron apoyo a los campesinos que sufrían por la falta de tierras, contribuyeron en la mejora de la higiene de los pueblos e instalaron sanatorios en la ciudad, y también promovieron la organización de la Juventud Católica.

El clima de la guerra civil que dominaba la ciudad comenzó a transformarse a principios de 1981 aminorando sus rasgos más violentos. En opinión de la gente, se comenzaba a recuperar la tranquilidad (Ikeda, 1998: 72). En realidad, el número de la población había disminuido significativamente, ya que muchos se refugiaron en otras ciudades para escapar de la violencia. Aun en un ambiente en el que no se había completamente erradicado el clima violento de la ciudad, un grupo de *chmanes* instaló dos cruces de madera de tamaño natural el día 15 de abril de 1982. Una, en frente de la iglesia y otra, en una zona arqueológica, tierra sagrada de ritos mayas. Se señaló que la motivación era que según el punto de vista propio del grupo, el hecho violento que había atacado la ciudad era un signo de castigo de los "*nuestros antepasados de los mayas,*" así como de los "*dueños del cerro en cuatro puntos cardinales,*" al hecho de que justamente hacía 20 años se habían removido las dos cruces de la ciudad. Por esta razón, este grupo de *chmanes* reinstaló nuevamente las dos cruces para que no acontecieran más hechos violentos en la ciudad. Sin embargo, los ritos mayas no recuperaron su antigua influencia pública. Ya en 1982 un grupo evangélico hacía propaganda contra los católicos y las religiones tradicionales. Esta disputa religiosa ya era evidente y pública al año siguiente cuando un predicador evangelista reprochó el desfile religioso de los católicos en la época de la fiesta del santo patrón, y los católicos respondieron agrediéndolo violentamente. Este predicador había sido antes católico. A principios de los setenta simpatizaba con las acciones de los sacerdotes católicos, que promovían la explotación de nuevas tierras y la emigración de los campesinos a las mismas. Sin embargo se convirtió al evangelismo en el año 76. En 1982, se exilió a México para escapar del peligro y vagó por la selva durante tres meses, ya que "aún no existían campos de refugiados en aquél entonces", según sus propias palabras, le llegó una revelación de Dios en su sueño y se hizo un predicador. Provisto con esa nueva misión de propagar el Evangelismo, había vuelto a la ciudad el día previo a la disputa pública con los católicos.

El crecimiento de la influencia sobre la comunidad de los evangélicos en los noventa, después de la retirada de los sacerdotes Maryknoll a causa de la guerra civil, marcó un claro contraste con los católicos que hasta entonces habían ejercido su influencia. La difusión del evangelismo arrinconó todavía más a los ritos tradicionales de los mayas, que pasaron a ser considerados mera hechicería personal. Sin embargo, poco a poco los movimientos mayas empezaron a ganar una fuerza importante en el nivel nacional. Sobre todo, el movimiento por la recuperación de los ritos tradicionales, llevado a cabo por los sacerdotes mayas, en la meseta oeste, canalizó en movimientos para la recuperación de los caracteres públicos del *chman* en cada comunidad. En 1997 un *chman* de mediana edad se convirtió en una figura central en la comunidad por sus extraordinarias habilidades mágicas, desplazando al *chman* de edad avanzada, que formó parte de aquellos que habían reinstalado las dos cruces en 1982. El *chman* de mediana edad propuso, a principios del 98, colocar una nueva cruz frente a la iglesia y, para ello, organizó un nuevo movimiento compuesto por un nuevo grupo de *chmanes* para reunir subscripciones de la población. En julio del mismo año logró instalar la nueva cruz. La nueva tenía una forma distinta a la anterior: era en realidad un conjunto de dos cruces, compuesto por una gigante y otra pequeña, a la altura de la cintura humana. Esa nueva cruz apareció en la plaza ubicada en frente de la iglesia, pero la gente la utilizó de una manera inesperada. La plaza se había convertido en un espacio de la vida cotidiana, en el cual se instalaba el mercado cada sábado y donde se estacionaban los vehículos, y peor aun, algunos ataban sus animales domésticos a la cruz y otros orinaban hacia ella. Finalmente alguien tuvo que pegarle un cartelito que advertía: "se pone multa a quienes no respetan la cruz".

Hoy ese *chman* ha muerto. Se comenta que falleció casi como un mártir, dado que la gente le había pedido en demasía ayudarlo con sus extraordinarios poderes como "hechicero", y ya que para llevar a cabo los ritos era siempre necesario consumir muchísima cantidad de aguardiente, el pobre hombre murió intoxicado de alcohol.

5-5. Críticas

La finalización de la guerra civil, que había durado 34 años, no fue garantía de la llegada de la paz. La cruel realidad era que después de cuatro años aun no se había desvanecido la violencia social. La "situación detestable" de la política guatemalteca no mejoró sino que empeoró a los ojos de los militantes de la

defensa de los derechos humanos dentro y fuera del país como lo mostraban el asesinato del obispo Juan Gerardi en abril de 1998, las amenazas a y asesinatos de militantes gremiales y defensores de los derechos humanos, la desaprobación del proyecto de modificar la constitución nacional que incluía la garantía de los derechos de los indígenas, como resultado de la votación nacional de mayo de 1999; la victoria de la elección presidencial de Alfonso Portillo en enero de 2000, candidato derechista del Frente Republicano Guatemalteco (FRG) y la asunción de ex general Efraín Ríos Montt al cargo de presidente del Congreso Nacional etc. Esta serie de sucesos no fueron más que una situación estresante para los defensores de los derechos humanos. Ellos estaban inconformes con tal situación y se quejaban de no comprender las condiciones sociales que la permitían.

Me percaté de que esta "situación detestable" significaba algo distinto para los indígenas de la meseta oeste: aumento de la diferencia entre los ricos y los pobres; alza en el costo de la vida; aumento de actividades criminales (saqueos, secuestros y asesinatos). En fin, el descontento de estos indígenas se centraba en la "irresponsabilidad" de un Gobierno incapaz de mantener el orden ni castigar a los "criminales".

Los pronósticos de los medios de comunicación en medio de las campañas electorales reportaban que ni el Partido derechista FRG ni el partido oficialista de centro-derecha, el Partido de Avanzada Nacional (PAN) alcanzaron una ventaja definitiva. Ninguno de los dos candidatos de estos partidos obtuvo la mayoría en la primera vuelta realizada a finales del año 99. En la segunda vuelta, aunque el porcentaje de la votación no fue elevada, con la victoria abrumadora de Portillo, el FRG llegó al poder por primera vez en su historia.

Yo pregunté por los pronósticos de dicha elección presidencial en tres zonas indígenas, y curiosamente, todos los entrevistados preveían la victoria del FRG; todos ellos respondieron de una manera similar, "el FRG es el partido de Ríos Montt" y "Guatemala busca un Gobierno fuerte." La imagen positiva del FRG surgía como contraria a la del PAN, de modo que el apoyo al FRG tenía un componente de crítica hacia las políticas implementadas por el PAN: la promoción de la descentralización administrativa y la privatización de las empresas estatales. Frente a estas respuestas inesperadas yo planteaba preguntas estereotipadas: "¿Por qué ustedes apoyan al general que mató a muchos indígenas?" Quizás esta pregunta era más confusa para ellos y las respuestas eran variadas. Algunos se quedaron callados. Otros dijeron, "no lo sé", "no hubo genocidio en nuestra comunidad", "el Ejército lavó el cerebro de los indígenas", "el general

Ríos Montt, de hecho, rinde por Guatemala”, “no fue el general el que mató a los indígenas. Fue otro”, etc.

En esta ciudad hay una escuela de idioma español para extranjeros de una organización sin fines de lucro, un tipo de ONG (Ikeda, 1997). Los estudiantes de esta escuela se alojan en las casas de las familias indígenas que hablan mam y español. Una de las razones de la popularidad de la escuela es precisamente esta posibilidad de conocer la vida cotidiana de los indígenas, que permiten a los estudiantes experimentar un turismo étnico. En 1997 un profesor de la escuela estableció una nueva escuela, con el apoyo de una ONG, y ofrecía una educación parecida. En estas escuelas, como una de las actividades extracurriculares, ofrecían conferencias nocturnas para “aprender la histórica y la cultura del pueblo”. Los vecinos experimentaron una época de genocidio. Los estudiantes extranjeros de las escuelas, de edades avanzadas provenientes de los Estados Unidos de América, poseían conocimientos de los acontecimientos históricos del genocidio de esta ciudad y participaban en las conferencias activamente. Yo era coordinador voluntario de estas conferencias y a mis ojos esos estudiantes eran, sin duda, defensores de los derechos humanos. Los temas más candentes en las conferencias en 1999 eran los siguientes: Uno, sobre el tema histórico (Ikeda, 1998), “¿Por qué las guerrillas, que en teoría luchaban por el pueblo, mataron a los indígenas en esta ciudad?” y la otro, sobre la situación actual, “¿por qué la gente de esta ciudad apoya al FRG?”

Yo traté de dar algunas explicaciones a dichas preguntas, pero los estudiantes nunca estaban conformes. Es decir que no eran explicaciones para satisfacer al ideal de los defensores de los derechos humanos. Las explicaciones eran incomprendibles para ellos porque en sus cabezas las guerrillas izquierdistas luchaban por el pueblo y los indígenas no debían apoyar al partido del ex-dictador que había matado a muchos indígenas. Para esos estudiantes extranjeros, los profesores eran “simpatizantes derechistas”, la historia de la violencia de las guerrillas contra los indígenas era un invento militar porque “no puedo creer que las guerrillas eran malas”. Estas interpretaciones, basadas en una cerrada visión de los derechos humanos, provocaban un sentimiento irritante contra los indígenas. Me hizo recordar que durante la guerra civil el Ejército difundía su propaganda contra las guerrillas, definiéndolas como los “subversivos”. De la misma manera, la irritación de los defensores de los derechos humanos tenía un carácter similar a aquella propaganda militar que simplemente defendía sus propias ideas.

No niego que yo formaba parte de estos defensores de los derechos humanos. Yo también identificaba la brutalidad del Ejército del general Ríos Montt a

principios de los ochenta y la ideología del FRG del 98. Para averiguarlo realicé unas entrevistas a los candidatos del FRG y participé de la campaña electoral del FRG. Pero firme con mis propias ideas y prejuicios, sólo pude mal interpretar lo que decían aquellas personas del FRG. A mi parecer, si un candidato del FRG (ladino o mestizo) hablaba amablemente al público indígena, no era más que un camuflaje de su racismo. Si otro hablaba de la "unión nacional," yo lo interpretaba como una crítica indirecta contra los movimientos indigenistas y para colmo, la frase "un país fuerte" se conectaba directamente a la aspiración de un estado militar totalitario.

Todo era confuso para mí. Por eso, un día me atreví a hacer una pregunta a un amigo indígena que asumía una posición en la directiva de la campaña local del FRG: "Aún no puedo comprender por qué tú apoyas al FRG." Su respuesta fue algo inesperada, llena de un matiz irónico. No estaba enfadado, pero un poco irritado por mi incompreensión. La resumo. Él entendía perfectamente lo que había hecho Ríos Montt contra los indígenas durante la guerra civil. Sin embargo, la victoria electoral del FRG era casi segura, y si el candidato local de este partido ganaba el puesto de la alcaldía, se podía esperar un gran apoyo gubernamental por el nepotismo que reinaba. "¿Es uno culpable por apoyar al FRG para esperar un apoyo gubernamental y el consecuente beneficio para esta ciudad indígena que ha sido discriminada durante mucho tiempo? Sabes que la famosa Rigoberta Menchu aprendió español para reclamar por los derechos de las indígenas. Lo que pretendemos es algo similar." Obviamente estas palabras de mi amigo me impresionaron. Al año siguiente, tomó posesión de la alcaldía un candidato local del FRG, como mi amigo había previsto.

5-6. De una antropóloga a otro antropólogo

A mediados de los ochenta, una antropóloga, a quien llamaré Mirna, visitó a una espiritualista de Samayac, un lugar ubicado en la ciudad de Mazatenango (departamento de Suchitepéquez). Su objetivo era preguntar por el paradero de su colega de trabajo, una secretaria de 26 años, secuestrada durante la "muy violenta" conmoción social. Le pregunté a Mirna por qué hablaba de un "secuestro" y no de una "desaparición". Me contestó que había un testigo visual de la escena del secuestro de su amiga. Éste vio a unos hombres empujarla y obligarla a subir a un automóvil.

A pesar de la búsqueda incansable de la familia, la secuestrada no aparecía. Fue entonces cuando Mirna visitó a la famosa espiritualista de Samayac con un

colega de la oficina. Mirna no le contó a la espiritualista lo que había ocurrido, sin embargo, ella inmediatamente le dijo que su amiga había sido víctima de un secuestro a manos del Ejército. De pronto, la espiritualista fue poseída por el espíritu de la chica secuestrada y cambió el tono de su voz y entre gemidos, decía: “¡Ay...me duele! ¡Ya no me busquen más...! Ya estoy en un lugar muy lejos de ustedes... ya estoy en paz...” Mirna me contó posteriormente que la persona que derramaba lágrimas en aquella escena no era nadie más que ella: ni investigadora ni antropóloga.

El padre de la víctima murió sin saber el paradero de su hija. Desde su desaparición, no había hecho él otra cosa que buscarla, solicitando el esclarecimiento de su paradero a una oficina militar, pegando carteles con la foto de la joven, etc. Desde el punto de vista de Mirna, la tragedia que de repente se apoderó de su vida acortó su existencia. Mirna no le contó lo sucedido en Samayac. “¿Cómo era posible contarle al padre de mi amiga todo lo que había visto en casa de la espiritualista?”

A raíz de su experiencia personal en Samayac, Mirna se enteró de muchos episodios misteriosos ocurridos en muchas partes de Guatemala. Sin embargo, me dijo en una ocasión (a principios de 1999) que le daba temor hacer público estas historias por ser guatemalteca. Por eso, me pidió transmitir las a muchas personas de muchos países como si vinieran de una extranjera, para que no se repita nunca más aquella tragedia reciente de la historia de Guatemala.

6. CONCLUSIÓN

En su obra *La condición humana*, Arendt expresa implícitamente su identidad política a través de críticas severas a la “amnistía sin explicación de la razón” (1994: 370-380) porque este tipo de “amnistía” fomenta la desilusión social, le da la espalda a la aspiración a la justicia, y por ende obstaculiza el proceso de arraigo de una cultura democrática. Para Arendt, la alternativa a la “amnistía” no es la “venganza” sino el “castigo”; reinterpreta el sentido de la “amnistía” para interpretarlo como un “castigo” justo. Señala que la “amnistía” y el “castigo” son componentes esenciales para poner fin, en el sentido estricto, a los conflictos humanos, aun cuando la “amnistía” sea interpretada en relación con una explicación verbal, en el proceso práctico de llegar a la solución de los conflictos.

Desde mi perspectiva, esta sugerencia de Arendt es sumamente importante para la antropología, ya que, en primer lugar, el objetivo final de nuestra disci-

plina es “explicar con las palabras”, para proporcionar visiones sociales sobre el comportamiento humano, y en segundo lugar, la disciplina antropológica requiere una participación e integración social, basada en trabajos prácticos llevados a cabo en el lugar de los hechos. Finalmente, dichos objetivos y metodologías propias de la antropología no son ajenos a las prácticas de la búsqueda de solución para los conflictos humanos. La búsqueda de la amnistía, en el sentido dado por Arendt, como una explicación y una solución verbal, además de trabajar e integrarse en el campo, no solamente dota de sentido a los trabajos de los antropólogos en el contexto latinoamericano, sino que resulta de gran utilidad para reflexionar sobre el pasado, el presente y el futuro de los diferentes contextos sociales.

Recordemos aquí a algunos personajes y a sus prácticas: los turistas extranjeros que se autodefinían como defensores de los derechos humanos y sentían irritación ante la victoria electoral del FRG; mi amigo indígena que desafiaba a la opinión de esos extranjeros diciendo, “¿es acaso condenable apoyar al FRG con tal de beneficiar a nuestra ciudad que ha sido marginada por tanto tiempo?”; el ex presidente quien dijo que era “ideal revelar la verdad y castigar a los responsables de los hechos violentos. Sin embargo, creo que es algo imposible... Debemos ser más realistas”,¹² y los investigadores, apasionados por el exótico mundo maya y su cultura, pero indiferentes a la historia reciente de la violencia de Guatemala... Lamentablemente lo que tenemos aquí no son unos observadores curiosos de los asuntos del Otro tratándolos como objetos de sus intereses, o personas convencionales que —incluso quizá y— defienden solamente sus propias posiciones.

Entonces, surge la pregunta: ¿cómo podemos “involucrarnos subjetivamente” en los asuntos del Otro como si fueran los nuestros? ¿Es acaso imposible hacer que cada uno de “nosotros”, devenga también protagonista ficcional y constructivo de los asuntos del Otro? Desde mi experiencia personal, yo diría que no. En mi calidad de japonés puedo hablar de “nuestra experiencia de la guerra”, una experiencia que terminó ya hace más de medio siglo. Pero ¿por qué me interesa el tema de la violencia política en Guatemala? Quizá no sea difícil establecer una comparación entre dos acontecimientos históricos considerados como hechos pasados y ahora objetos de investigación. Sin embargo, llegó un momento en que empecé a pensar que ambas experiencias, la de la

¹² Entrevista al ex presidente Ramiro de León Carpio, por el diario *La Hora* (27 de diciembre de 1991), extraída de L. Green (1995: 14).

violencia política en Guatemala y la de la guerra en Japón, no son sólo experiencias pasadas sino que, al mismo tiempo, para mí, "actor ficcional y (re)constructivo", son a la vez presentes y futuras.

Se publicaron y siguen publicando informes y documentos sobre estos dos sucesos violentos del pasado. ¿Pero acaso nuestro esfuerzo ha sido suficiente para esclarecer la verdad, castigar justamente a los agresores, buscar una amnistía basada en la reconciliación entre las víctimas y los agresores? ¿Para transmitir todo nuestro pasado? Ambos acontecimientos han ocurrido en distintas coyunturas históricas y sociales. ¿Pertenece acaso al pasado y son por lo mismo completamente ajenos a nosotros? ¿Acaso forman parte de nuestras temáticas contemporáneas? Para que así sea, es necesario involucrarnos subjetivamente como protagonistas ficcionales y reconstructivos de estos acontecimientos en el presente, y seguir aspirando a un futuro mejor. En este sentido, estas páginas no son sino un informe sobre una labor que está en marcha. Y lo estará eternamente.

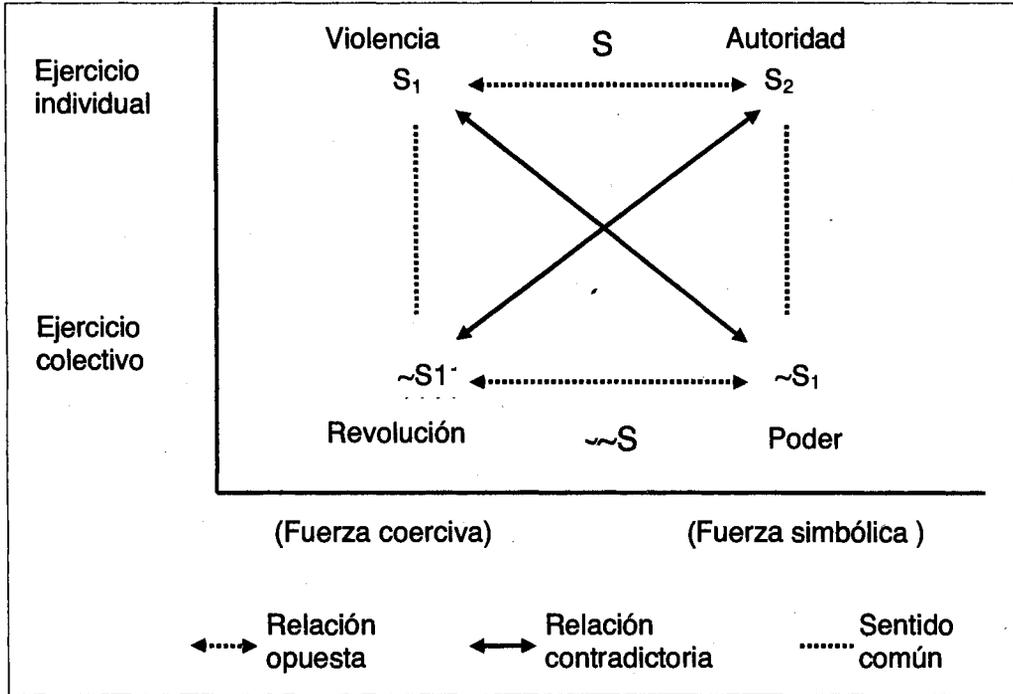


FIGURA 1. Cuadrado semiótico: concepto de violencia de Arendt

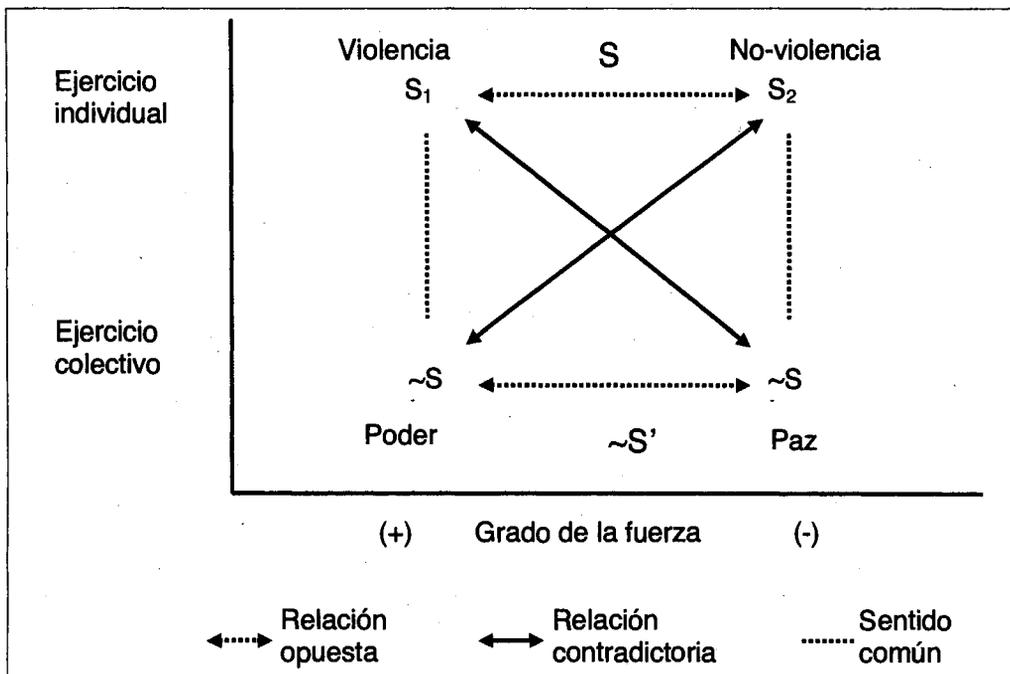


FIGURA 2. Cuadrado semiótico: concepto del aparato de la violencia en el estado moderno

ARENDT, Hannah

- 1973 *Boryoku ni tsuite*. Tokio: Misuzu shobo (*Crises of the Republic*, en japonés).
 1994 *Ningen no jyoken*. Tokio: Chikuma Shobo (*La condición humana*, en japonés).
 1995 *Kakumei ni tsuite*. Tokio: Chikuma Shobo (*Sobre la revolución*, en japonés).

BASTOS, Santiago y Manuela CAMUS

- 1994 *Sombras de una batalla: los desplazados por la violencia en la ciudad de Guatemala*. Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).

BLACK, George, Milton JAMIL y Norma STOLTZ CHINCHILLA

- 1984 *Garrison Guatemala*. New York: Monthly Review Press.

CABRERA, Luisa

- 1995 *Otra historia por contar: Promotores de salud en Guatemala*. Guatemala: Asociación de Servicios Comunitarios de Salud (ASECSA).

CARMACK, Robert M. (ed.)

- 1988 *Harvest of violence: The Maya Indians and the Guatemalan crisis*. Norman: University of Oklahoma Press.

COMISIÓN PARA EL ESCLARECIMIENTO HISTÓRICO (CEH)

- 1999 *Guatemala Memoria del Silencio*. 12 vols. Guatemala: Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas (UNOPS).

FALLA, Ricardo

- 1992 *Masacres en la Selva: Ixcán, Guatemala 1975-1982*. Guatemala: Editorial Universitaria.

GREEN, Linda

- 1995 *The routinization of fear in rural Guatemala*. Occasional Papers No. 2, Department of history, University of Saskatchewan, Canadá.

GREIMAS, Algirdas Julien

- 1992 *Imi ni tsuite*. Tokio: Suiseisha (*Del sentido*, en japonés).

GRUPO DE APOYO MUTUO (GAM)

- 1995 *Quitar el agua al pez: Análisis del terror en tres comunidades rurales de Guatemala (1980-1984)*. Guatemala: Centro Internacional para Investigaciones en Derechos Humanos (CIIDH).

IKEDA, Mitsuho

- 1997 "Shohin toshiteno minzoku bunka teikiichi: Guatemala seibu kochi niokeru minzoku kanko", *Shijyoushi Kenkyu* 17: 93-99 ("La cultura étnica comercializada y el mercado laboral internacional: un caso del altiplano oeste de Guatemala", en japonés).
 1998 "Boryoku no naisen: Guatemala seibu kochi no senjyumin kyodotai to keizai", *Bungakubu Ronso* 60: 59-90 ("Involución cultural de la violencia: una comunidad en la meseta oeste de Guatemala y la economía mundial", en japonés).

IKEDA, Mitsuho

2000 "Ethos, Community, and Violence: a Guatemalan highland community and global economy", *Anales de estudios Latinoamericanos* 20: 89-119.

2001 *Jissen no iryo jinruigaku*. Kioto: Sekaishissha (*Antropología médica práctica*, en japonés).

IJIMA, Midori, T. KOAKI y S. SHINKAWA

2000 "Hajimeni: Rekishiteki kioku no kaifuku", en *Guatemala gyakusatsu no kioku*, pp. 3-31. Tokio: Iwanami Shoten ("Introducción", en *Guatemala: Nunca más. Proyecto interdiocesano por la recuperación de la memoria histórica*, en japonés).

KURIMOTO, Eisei

1996 *Taminzoku funso wo ikiru hitobito: Gendai afurika no kokka to mainoriti*. Kioto: Sekaishissha (*Los estados y las etnias minorías en África contemporánea bajo el conflicto armado*, en japonés).

LANZMANN, Claude

1995 *Shoah*. Tokio: Sakuhinsha.

LEACOCK, Eleanor Burk (ed.)

1971 *The Culture of Poverty: A critique*. New York: Simon and Schuster.

LEVI, Primo

2000 *Oborerumono to sukuwareru mono*. Tokio: Asahi Shinbunsha (*Los hundidos y los salvados*, en japonés).

LEWIS, Oscar

1966 "The Culture of Poverty", *Scientific American* 215: 15-19.

LOVELL, W. George

1995 *A beauty that hurts: Life and death in Guatemala*. Toronto: Between The Lines.

MONTEJO, Víctor

1986 *Testimony: Death of a Guatemalan village*. Williamanic, Conn.: Curbstone Press.

MONTEJO, Víctor, y Q'anil AKAB'

1992 *Brevísima relación testimonial de la continua destrucción del Mayab' (Guatemala)*. Robe Island: Guatemala Scholars Network.

NORDSTROM, Carolyn y Antonius C.G.M. ROBBEN (eds.)

1995 *Fieldwork under fire: Contemporary studies of violence and survival*. Berkeley: University of California Press.

OAKES, Maud

1951a *Beyond the windy place: Life in the Guatemalan highlands*. New York: Farrar, Straus and Young.

1951b *The Two Crosses of Todos Santos: Survival of Mayan Religious Ritual*. New York: Pantheon Books.

OTA, Yoshinobu

1998 *Transposition no shiso*. Kioto: Sekaishissha (*La idea de la transposición*, en japonés).

OTA, Yoshinobu

- 1999 "Mirai kara katarikakeru gengo", *Shiso* 902: 20-41 ("Lenguas enviadas desde el futuro", en japonés).
- 2000 "Jinruigaku to sabarutan no shutaiteki kanyo: *Watashi no na wa Rigoberta Menchu ni okeru hyosho no mondai*", *Gendaishiso* 28-2: 8-23 ("Participación subjetiva de la antropología y del subalterno: problema de la representación de *Me llamo Rigoberta Menchu*", en japonés).

PEREIRA, Víctor

- 1993 *Unfinished conquest: The Guatemalan tragedy*. Berkeley: University of California Press.

RECUPERACIÓN DE LA MEMORIA HISTÓRICA (REMHI)

- 1998 *Guatemala: Nunca más*. Guatemala: Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, Tercera Prensa-Hirugarren Prentisa.

ROBBEN, Antonius C.G.M.

- 1996 "Ethnographic seduction, transference, and resistance in dialogue about terror and violence in Argentina", *Ethos* 24 (1): 71-106.

SAID, Edward

- 1998, *Bunka to teikokushugi*. Vols. 1 y 2. Tokio: Misuzu Shobo (*Cultura e imperialismo*, en japonés).

SLUKA, Jeffrey A.

- 2000 "Introduction: State terror and anthropology", en Jeffrey Sluka (ed.), *Death squad: The anthropology of state terror*, pp. 1-15. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

SMITH, Carol A. (ed.)

- 1990 *Guatemalan Indians and the State: 1540-1988*. Austin: University of Texas Press.

SPIVAK, Gayatri Chakravory

- 1993 "Subaltern Talk", en D. Landry et al. (eds.), *The Spivak Reader*, pp. 287-308. London: Routledge.
- 1998 *Sabarutan wa kataru kotoga dekiruka*. Tokio: Misuzu Shobo (*¿Puede el subalterno hablar?*, en japonés).

STOLL, David

- 1993 *Between two armies in the Ixil towns of Guatemala*. New York: Columbia University Press.

SUARES-OROZCO, Marcelo

- 1990 "Speaking the unspeakable: Toward a psychosocial understanding of response to terror", *Ethos* 18(3): 353-383.

TANABE, Shigeharu

- 1997 "Kurushimi to ningen no kanotai: Kita tai ni okeru reibai karuto to HIV kansensha gurupu", en T. Aoki (ed.), *Aratana ningen no hakken*, pp. 181-212. Tokio: Iwanami Shoten ("Un culto del medium y los grupos de infectados de SIDA en el norte de Tailandia", en japonés).

TAUSSIG, Michael

1992 *The nervous system*. London: Routledge.

UEMURA, Tadao, Y. OTA y T. MOTOHASHI

1999 "Toron: Spivak aruiwa hatsuwa no politics", *Gendaishiso* 28-2: 42-67 ("Debates: Spivak o política de palabras", en japonés).

WALTER, Eugene Victor

1969 *Terror and resistance: A study of political violence*. New York: Oxford University Press.

WARREN, Kay B.

1998 *Indigenous movements and their critics: Pan-Maya activism in Guatemala*. Princeton: Princeton University Press.

WHITTAKER, David J.

1999 *Conflict and reconciliation in the contemporary world*. London: Routledge.