

Entre descolonización y globalización: una reflexión desde Japón sobre la coyuntura actual en Guatemala*

Yoshinobu Ota**

Introducción

A través de este texto quisiera compartir con ustedes algunas reflexiones acerca de cómo he estado abordando, en el marco de mi investigación etnográfica, la movilización cultural maya en Guatemala en el período posterior al Acuerdo de Paz. Mis observaciones necesariamente conllevan una reflexión acerca de mi propia posición como intelectual, no sólo dentro de la comunidad de la Antropología mundial —aunque mi posición resulta marginal dentro del ciclo de la Antropología euro-estadounidense— sino también con relación a la sociedad japonesa. De hecho, el propósito de este artículo se relaciona precisamente con el surgimiento de mi perspectiva etnográfica sobre un movimiento maya. Esta perspectiva surgió de una condición intelectual que no puedo omitir: se trata de una coyuntura actual en la sociedad japonesa. Esta coyuntura no se limita al debate dentro del campo de la Antropología: por ejemplo, cómo los antropólogos japoneses investigan a los indígenas en Hokkaido. Quiero enfatizar que mi perspectiva difiere un tanto de la que han expresado algunos antropólogos brasileños (cf., Ramos, 1998). Asimismo, quisiera añadir que mi perspectiva también resultanecesariamente distinta de los discursos desarrollados en los Estados Unidos en términos de política de la

* Traducido por Emeshe Juhász-Mininberg
Universidad de Kyushu, Japón.

** Correo electrónico: ota@rc.kyushu-u.ac.jp

diferencia y del multiculturalismo. La reconfiguración del contexto social e intelectual japonés en los últimos diez años me ha forzado a pensar en la movilización cultural maya de una manera tal que resulta diferente en maneras significativas de las formulaciones predominantes en la Antropología estadounidense. Dicho de otro modo, aquí quisiera hablar de una extraña e inquietante sensación de la cual no me puedo desprender cuando enfrento la movilización cultural maya en Guatemala. Esto se debe a que dicha movilización me recuerda constantemente la posición que ocupo en la sociedad japonesa donde yo, como ciudadano, tengo que enfrentar las demandas articuladas por las víctimas del colonialismo japonés.

Quizás sea más fácil que comience con una explicación de los cambios sociales y morales a los que acabo de hacer referencia, los cuales se ubican en el momento en que termina la Guerra Fría a fines de la década de los ochenta. Puedo identificar dos cambios que impactaron de manera particular la forma en que enseñé Antropología en Japón y la forma en que hago investigación etnográfica en Guatemala. El primero se relaciona con el significado de la idea de “descolonización” para los japoneses. El segundo se relaciona con la visibilidad creciente de los indígenas en Japón: el pueblo *ainu*.

La historia regresa con venganza

En su conocido ensayo “Tesis de filosofía de la historia”, Walter Benjamin (1969 [1950]: 257) recurre a la imagen del “ángel de la historia”: éste enfrenta tanto las ruinas del pasado (deseando recogerlas para restaurarlas), como los muertos (deseando resucitarlos pero sin éxito alguno). El ángel se ve transportado súbitamente al futuro por los fuertes vientos del progreso. Sin embargo, la historia incide en el presente de maneras inesperadas ya que ésta nunca ha llegado a un punto de cierre para las víctimas del “progreso”. A mi modo de ver el ángel nunca ha dejado de trabajar puesto que percibimos el fruto de su labor en esas inesperadas erupciones del pasado en medio del presente.

Pienso que el primer síntoma de estos cambios fueron las demandas judiciales presentadas contra el gobierno japonés en diciembre 1991 por tres mujeres coreanas, quienes durante la Segunda Guerra Mundial habían sido obligadas a desempeñarse como “esclavas sexuales” (*jûgun ianfu*) de los soldados japoneses. Estas mujeres, de dieciséis y diecisiete años de edad durante la guerra, fueron forzadas a rendir servicios sexuales a los soldados japoneses

ubicados en colonias japonesas en el este y sudeste asiático. Desde entonces no sólo los intelectuales (tanto de izquierda como de derecha) han estado debatiendo el asunto de las así llamadas “esclavas sexuales”. A pesar de que la exposición mediática del asunto llegó a ser muy amplia, la posición oficial que el gobierno japonés ha mantenido hasta hoy en día es reiterar que la reparación para países del este y sudeste asiático se cumplió cuando se firmó el tratado de San Francisco de 1952. No es esta la oportunidad para entrar en detalles acerca de este tratado y de los tratados bilaterales siguientes con China, por ejemplo. Es importante, sin embargo, señalar el efecto que estos tratados tuvieron en la conciencia japonesa: el asunto de la descolonización para los japoneses.

A pesar de que el proceso de descolonización se asocia usualmente con la independencia política de las ex-colonias de los poderes coloniales europeos (y en este caso el japonés), también presenta otro aspecto: los efectos de la descolonización en los países colonizadores. El descontento social es una de las características que se observa comúnmente tanto en la sociedad colonial como en la metrópoli; como se evidenció, por ejemplo, en la sociedad francesa con la independencia vietnamita y argelina. Dicho en otras palabras: la descolonización transforma tanto los territorios colonizados como los metropolitanos.

La derrota japonesa en la Segunda Guerra Mundial y la subsiguiente desmilitarización inmediatamente dieron lugar a los movimientos de independencia en Asia. Sin embargo, la sociedad japonesa nunca experimentó el proceso de descolonización: simplemente fue desmilitarizada y ocupada por las fuerzas aliadas (principalmente la estadounidense), lo cual contribuyó a modelar una sociedad más democrática (Mitani, 1997). No tengo que mencionar, quizás, que esta trayectoria histórica es realmente el producto del régimen de la Guerra Fría, ya que obvió diversos crímenes de guerra japoneses como por ejemplo, las actividades de la Fuerza Especial 731 que se relacionan con el uso de armas químicas y la masacre en Nanjing, China. Entre los crímenes de guerra que no se sacaron a colación en el tribunal de Tokio que comenzó en 1946 está precisamente el caso de las “esclavas sexuales” (“*comfort women*”)

Esta falta de reconocimiento del proceso de descolonización —la ruptura con el pasado— volvió a aparecer en Japón en la década de los noventa con el fin de la Guerra Fría. Cabe señalar, por supuesto, que el esfuerzo intelectual hecho por el feminismo y otros movimientos “minoritarios” en Japón,

los cuales se han estado vinculando activamente a escala mundial, es un factor que contribuyó enormemente a la formulación de los cargos contra el estado japonés. La voz histórica del otro, la cual había sido sofocada hasta entonces, estalló repentinamente en el momento de mayor prosperidad económica en Japón.

Tras un largo período en Estados Unidos, en 1989 regresé a Japón para enseñar Antropología en una universidad en Hokkaido región en que habitan los *ainus*, el único pueblo indígena de Japón. Dos años después de mi regreso leí las noticias de la demanda formulada contra el gobierno japonés. Las mujeres que presentaron los cargos planteaban exigencias respecto de los seis puntos siguientes: una investigación histórica para clarificar los hechos de lo sucedido, una disculpa “oficial” (emitida por el gobierno japonés), castigo a los responsables, reparaciones a los individuos afectados, inclusión del tema de las “esclavas sexuales” en los libros de texto de historia, y la construcción de un monumento. Como respuesta a la demanda hecha por estas mujeres y otros, en lugar de una disculpa oficial del gobierno y de las reparaciones a los individuos, el primer ministro Murayama estableció en 1995 un fondo de cuarenta millones de dólares para dar apoyo a las “ex-esclavas sexuales”. El fondo fue creado con aportes de fuentes no-gubernamentales y se destinó a unas doscientas mujeres en Corea, trescientas en Filipinas, treinta y ocho en Taiwan y números desconocidos en China, Indonesia, Micronesia y Corea del Norte. El establecimiento de este fondo no ha sido muy popular por razones que explicaré más adelante.

En los años siguientes a la acusación, una variedad de conferencias y libros inundaron la escena intelectual en Japón. El asunto vio su culminación en el Tribunal Internacional de la Mujer realizado en Tokio en diciembre del 2000. A la vez que las “ex-esclavas sexuales” le exigían al gobierno japonés que se responsabilizara por la descolonización, se difundía en la sociedad un fervor nacionalista que declaraba un rechazo a asumir la responsabilidad por los crímenes de guerra de la generación anterior y, aún peor, clamaba por el desarrollo de una identidad nacionalista más tenaz (*kenzenna*). Me parece acertado señalar que la mayor preocupación intelectual en el Japón de la post-Guerra Fría ha sido el reto creado por el regreso de la historia contenida por el régimen de la Guerra Fría: ¿Cómo responder a los reclamos hechos por las víctimas de la milicia japonesa? ¿Cómo responder a las voces del “Otro” que claman por el reconocimiento de la historia hasta el momento reprimida? ¿Cómo escuchar esas voces con el propósito de crear un futuro de conviven-

cia? Estas interrogantes han sido arduamente debatidas (Hanasaki, 2000).

Lo que complica muchos de los debates sobre el asunto es el papel que ha jugado una teoría, particularmente informada por el postestructuralismo, en términos muy generales es la teoría del constructivismo la cual critica el esencialismo. Por ejemplo, si se responde al llamado de las víctimas del colonialismo japonés y se decide entablar el diálogo, se acepta acríticamente la invitación a fomentar una subjetividad que puede ser fácilmente incorporada por el nacionalismo japonés, como bien señala, por ejemplo, la feminista de izquierda Chizuko Ueno (1998). Puesto que Ueno define el nacionalismo como una equivalencia entre el “yo” y la nación, para ella “el asumir la responsabilidad como alguien con el derecho político en un estado” es convertirse en nacionalista. Sin embargo, para las víctimas del imperialismo japonés tal contra-crítica parece una negación de la historia; esta vez armada por las teorías del postestructuralismo y el constructivismo social en lugar de la historiografía objetivista (ver Suh, 2002; Suh y Takahashi, 2000). Dado que los planteamientos teóricos surgen de un espacio histórico específico, me parece imprescindible tener en cuenta esta peculiar historia de descolonización como el contexto en el que se desarrolla la controversia entre el constructivismo y el esencialismo. Pienso que el valor de una teoría debe ser considerado en cuanto su capacidad de imaginar un futuro compartido por todos en Asia Oriental post-descolonización.

El temor al nacionalismo —una seria preocupación para todos los intelectuales japoneses de izquierda— y la otra cara de la moneda —la fuga de los intelectuales hacia el cosmopolitismo— desafortunadamente pasa por alto la voz de las víctimas que reclaman ser escuchadas. Como expondré más adelante, recordaba constantemente el uso que se había hecho de cierta teoría, con la cual aún simpatizo, y de la necesidad de imaginar su implementación con el propósito de asegurar un futuro para la relación entre Japón y las naciones poscoloniales vecinas. Estos elementos que funcionan como recordatorios constituyen la piedra angular de mi aproximación etnográfica al movimiento maya en Guatemala. Pero antes de entrar en detalle sobre ello, debo explicar a cerca de otra fuente que ha contribuido a la conformación de mi punto de vista.

La lucha de los *ainu*

Al regresar a Hokkaido luego de diecisiete años de ausencia, rápidamente me percaté de la visible presencia de gente *ainu*, más patente y numerosa que nunca antes. Desde que nací, y a lo largo de mi educación primaria y secundaria en Hokkaido, fui instruido en la idea que los *ainus* habían desaparecido completamente de Hokkaido ya que se habían asimilado a la sociedad japonesa. Los únicos *ainus* eran los “*ainus* turistas” que se veían en ciertos lugares turísticos de la ciudad. Sin embargo, en 1990 en Nibutani, una comunidad *ainu*, un museo dirigido por los *ainu* abrió sus puertas con el objetivo de educar a la gente no *ainu*. Se dictaban clases nocturnas de lengua *ainu* por lo menos en dos lugares distintos y además se ofrecía un *tour* especial en Nibutani para enseñarle más sobre la cultura *ainu* a la gente de fuera (Ota, 1998). Los *ainus* claramente no habían desaparecido de Hokkaido, sino que al conformarse la nación japonesa Hokkaido se convirtió en una colonia interna de Japón. Para los indígenas, la descolonización es aún un proyecto a ser completado.

La complicidad de la Antropología japonesa con la idea de que los *ainus* se encuentran completamente asimilados a la sociedad japonesa es paradójicamente ambigua: al mismo tiempo que comparte el discurso de la Antropología asimilacionista, también asume la imagen de autenticidad *ainu*. La búsqueda de una representación auténtica de la cultura *ainu* ha marginado los esfuerzos de los *ainus* por recuperar su lengua y sus ritos estacionales. Los antropólogos frecuentemente describen la recuperación de dichos ritos en términos de “reinención”, cuyas connotaciones ineludiblemente apuntan a la elaboración de una ficción o una falacia, o sea, a la carencia de autenticidad. Sin embargo debemos preguntarnos: ¿Desde la perspectiva de quién dichos ritos carecerían de autenticidad? Teniendo en cuenta estas consideraciones, me parece acertado señalar que la Antropología japonesa no ha logrado captar la complejidad indígena del “presente transformándose en futuro”, para tomar prestada la feliz frase de James Clifford (1988). Al mismo tiempo, sin embargo, también es cierto que los antropólogos han respondido rápidamente a las demandas *ainu* de control de la representación de una exhibición *ainu* en un importante museo nacional (Otsuka, 1996). En una publicación anterior he dado cuenta del surgimiento de una voz crítica *ainu* en la cual problematizaba la complicidad mencionada arriba (Ota, 1998).

El año 1992 fue significativo para algunos grupos indígenas alrededor del mundo: el que Rigoberta Menchú recibiera el premio Nobel de la Paz ese

año es sólo sintomático de la variedad de poblaciones indígenas que estaban “entrando en representación”, como diría Stuart Hall, y vigorosamente disputando un espacio político propio dentro de estados nacionales. Japón no fue una excepción a esa tendencia. En 1991, por primera vez en la historia, el gobierno japonés reconoció a los *ainus* como “pueblo minoritario” (*shôshû minzoku*), aunque hasta hoy en día aún se rehúsa a reconocerlos como “pueblo indígena” en el sentido más concreto del término. En 1994 Shigeru Kayano, uno de los dirigentes *ainu* y una persona con un amplio conocimiento de la lengua *ainu*, llegó a ser, nuevamente por vez primera en la historia, miembro del parlamento. Dictó allí su primer discurso en su lengua natal (Kayano, 1997). Por medio del uso del bilingüismo *ainu*-japonés, Kayano busca mantener la lengua *ainu* como lengua viva, no preservada en un museo, sino hablada en su comunidad como miembro de uno de los grupos étnicos que constituyen el Japón.

En 1997 también tuvo lugar otro acontecimiento importante para los *ainus*: disputaron la construcción de una represa que sumergiría bajo agua varios de sus sitios sagrados. La corte emitió un fallo que declaraba ilegal dicha construcción. No obstante, como la construcción de la represa ya había comenzado para el momento del fallo, de todos modos prosiguieron las obras y se completó el proyecto. Sin embargo, en el veredicto, el cual el gobierno no apeló, se declaraba claramente el hecho que los *ainus* eran las personas indígenas de Hokkaido: los *ainus* como grupo de gente viviendo en una comunidad y compartiendo una tradición continua desde el pasado (Hanasaki, 2002). Esto constituye un gran paso adelante en las luchas de dicho pueblo.

Pese a los esfuerzos de algunos de los dirigentes *ainus*, la lucha de esta gente por obtener el derecho a sobrevivir como *ainu* en Hokkaido permanece incierta. En 1997 finalmente se derogó la notoria ley, en efecto por cerca de cien años, que definía a los *ainus* únicamente como elemento a ser asimilado a la sociedad japonesa. En su lugar se decretó la nueva ley que fomenta el desarrollo de la herencia cultural *ainu*. Si bien es un paso en lo positivo, dicha ley, sin embargo, no toca directa y claramente el asunto del derecho de los *ainus* a su propia tierra. Además, tampoco reconoce uno de los reclamos más urgentes e importantes de los formulados por los dirigentes *ainus*: la reiterada demanda de una disculpa formal por parte del gobierno japonés por motivo de los maltratos a los cuales ha sido sometido históricamente dicho pueblo. ¿Cómo es posible construir una relación significativa con miras al futuro entre quienes han resultado víctimas y quienes han resultado victimarios en el proceso

de construcción de la nación, así como entre los descendientes de ambos grupos? ¿Cómo hacerlo, cuando los victimarios y sus descendientes se rehúsan a responder a las demandas de las víctimas y sus descendientes? El escuchar cuando el interlocutor interpela es el primer paso hacia la construcción de un acto de habla completo. En este sentido, la voz ainu aún no ha sido escuchada

Algunos antropólogos (Ito, 1996; Kinase, 1998) simpatizantes de la crítica del nacionalismo han optado por cuestionar la legitimidad representacional de algunos de los dirigentes *ainu*. Dicha corriente crítica halla su función en el proceso de destacar lo evidente: cualquier pensamiento categórico, por ejemplo el plantear “*los ainus*” como sujetos históricos, es una forma de esencialismo. Este es un caso en el que se interpreta una estrategia política equivocadamente como una afirmación ontológica; es un producto epistemológico que extrae sólo la lógica de la crítica, dejando a un lado el análisis minucioso de la coyuntura en la que se formula. Por una parte se encuentra la opción de continuar la Etnografía *ainu* como de costumbre (Etnografía de rescate); por otra parte se halla la opción de analizar una actual movilización cultural. Sin embargo, esta última opción frecuentemente degenera en un ejercicio de deconstrucción de la indigenidad. Se han reportado casos similares en Oceanía y América Latina, sobre los cuales no tengo tiempo para profundizar en este momento.

Interludio teórico: surge una perspectiva

A mi modo de ver la Antropología siempre ha sido una disciplina “de mundo”/ *worldly*, tomándole prestado el término a Edward Said (1983), en el sentido en que negocia continuamente la tensión entre la especificidad histórica de su práctica y el universalismo de su aspiración. Siempre me sentí fuera de lugar en la práctica de una Antropología que asume una perspectiva ahistórica a partir de la cual considerar sus objetos de estudio. Desde mi regreso a Japón me ha inquietado la siguiente interrogante: ¿Qué significa el practicar Antropología en Japón?

A medida que me fui estableciendo en el mundo académico japonés, me percaté de la aparición de una crítica del nacionalismo articulada con una fuerte inclinación por el cosmopolitismo, cuya más clara manifestación es un conjunto de términos propuestos contra la nación, comunidad, cultura e identidad. Se afirma que estos términos carecen ya de sentido en los tiempos de

globalización en los cuales la “desaparición de fronteras nacionales” se ha tornado un mantra reiterado hasta entre los intelectuales de izquierda. La teoría poscolonial y los estudios culturales simultáneamente han movido y redefinido el campo del debate de un modelo de descolonización claro y binario a un modelo del poscolonialismo ambiguo y deconstructivo.

Sospecho que para muchos antropólogos en Japón estas transiciones pueden haberse registrado sólo como cambios teóricos, desvinculados de las transformaciones que se daban en la sociedad japonesa. A juzgar por experiencia propia, cuando escribí sobre ello como un asunto que no debería ser desatendido por los antropólogos, se criticó mi intervención como derivada únicamente de preocupaciones teóricas recientes de la Antropología estadounidense (Ota,1998).

Mis aproximaciones para comprender el movimiento maya en Guatemala surgen de mi interés por responder a las demandas de las víctimas de guerra, construcción nacional y modernización. Mientras los antropólogos se interesaban en un asunto de representación de hechos etnográficos, a mí me preocupaba más el escuchar las voces de la gente que recientemente entraba en representación (o, dicho de otro modo, salía de un estado de subalternidad) y el desarrollar vínculos significativos con dichas víctimas para crear un futuro de convivencia. Me parece útil reinterpretar y refuncionalizar una conocida sentencia de Malinowski, “desde el punto de vista del nativo” (“*from the native’s point of view*”) no como una postura epistemológica, sino como una expresión de reclamo por ser escuchado. La respuesta responsable a dicha expresión es escuchar lo que se reclama para entonces proceder debida y puntualmente en la práctica.

Cuando me posiciono como alguien que debe responder a las voces de la gente sometida a la colonización japonesa, presiento que la descolonización no se ha realizado plenamente para dicha gente porque el colonizador, el gobierno japonés, no ha respondido adecuada y eficazmente a sus demandas. De manera análoga, para los mayas, quienes han sufrido quinientos años de marginación, el proceso de descolonización es un proyecto que aún está por comenzar. El inquietante giro de la historia me toma desprevenido, poniéndome en contacto con los mayas. Guatemala es, sin duda, un lugar lejano para muchos japoneses. Sin embargo, desde la perspectiva de descolonización que he venido describiendo ambos lugares comparten la misma temporalidad. Al entenderlo de esta manera surgen una serie de interrogantes. El llegar desde

Japón a un espacio de disputa en Guatemala me hace confrontar, por supuesto, el siguiente problema: ¿Cómo puede un actor foráneo escuchar las demandas de los mayas y contribuir a la construcción de una Guatemala democrática? Además, basándose en lo que escucha, ¿cuál sería su acción? Aún no he podido responder a estas interrogantes de manera que me satisfaga. No obstante, quisiera compartir con ustedes lo que he encontrado.

Los mayas: entrando en representación

Mi punto de entrada al estudio de Guatemala fue la lectura del testimonio de Rigoberta Menchú (Burgos-Dobray, 1984 [1983]), en 1993 cuando ella estuvo de visita en Japón como Premio Nobel de la Paz. Uno de los aspectos que aún recuerdo es su uso del término “secreto”: “Yo aún mantengo en secreto aquello que nadie debería saber. Ni siquiera los antropólogos o los intelectuales. No importa cuantos libros ellos hayan escrito, ellos no pueden descubrir todos nuestros secretos” (Burgos-Debray, 1984: 247). De ese modo niega el acceso desde fuera a la cultura quiché, vedando la entrada a aquellos que se propusieran hacerla objeto de sus estudios. Yo, por consiguiente, soy uno de esos que no son bienvenidos. Desde el punto de vista del subalterno (uso este concepto para referirme a la gente oprimida a causa de su raza, clase, género, etc.), la Antropología puede constituir una forma de conocimiento totalmente inoportuna ya que en lugar de intervenir para asistir en las causas de los indígenas, en el mejor de los casos simplemente describe y en el peor de los casos es cómplice de la dominación neocolonial.

¿Por qué le parecería a Rigoberta Menchú que la Antropología es lo que causa un problema en lugar de resolverlo? Como mujer *K'ichee'* pronunciándose contra innumerables formas de opresión ante un público internacional, lo que hace en su testimonio es crearse a sí misma una y otra vez por medio de la movilización de diversas ideas tomadas de movimientos sociales populares, el cristianismo, la religión maya, el ambientalismo y el feminismo. Veo en su narración un proceso de entrar en representación o, en otras palabras, de salir de la condición de “subalternidad”. Llega a ser un sujeto político eficaz, una representante de la gente maya, no a través del proceso político habitual sino por medio de una red de apoyos revolucionarios y humanitarios. Por cuestionable que sea, según los procesos acostumbrados, su entrada en representación sin duda había de ser homenajeadada por una causa maya en un momento en que Guatemala se encontraba todavía en estado de emergencia. Me

parece que incumbe a los antropólogos el reconocer apropiadamente los esfuerzos de Menchú.

Aparte del caso extraordinario de Menchú, también he querido aprender más sobre el modo en que algunos mayas se modelan como intelectuales y dirigentes políticos en Guatemala, donde la violencia de Estado destruyó estilos de vida comunitaria, donde la nueva unidad nacional apenas ha comenzado a ser imaginada y se enfrenta a las fuerzas del neoliberalismo. Los mayas trabajan para construir liderazgo en este momento extremadamente incierto de reconstrucción nacional enfrentado a las presiones de procesos de globalización.

La publicación tanto de *Guatemala: nunca más* (1998) así como de *Guatemala, memoria del silencio* (1999), también dio un nuevo marco a mi interés por Guatemala. Enfocó mi atención en el tipo de responsabilidad que el gobierno guatemalteco necesita asumir frente a las demandas del movimiento maya por aclarar lo que sucedió durante el período de la guerra civil, y posiblemente durante toda la historia de opresión desde el momento de la conquista. Una instancia concreta de clarificación es, por ejemplo, la exhumación, siguiendo la iniciativa de la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA), de restos humanos en cementerios secretos de diversas localidades del país. Para los sobrevivientes mayas, la labor de exhumar los cuerpos de las víctimas de “la violencia” constituye literalmente la excavación del pasado con el propósito de vivir para el futuro ya que el acto de excavar reconecta a los muertos con los vivos de tal manera que el porvenir de los sobrevivientes depende de la aclaración de las atrocidades cometidas en el pasado. De este modo, el pasado nacional que se halla suprimido regresa al presente, inquietando así a todo guatemalteco, tanto maya como *ladino*. (que es el nombre dado a los guatemaltecos no-mayas).

Con el propósito de incluir por primera vez a las víctimas en el cuerpo político de Guatemala, en las publicaciones mencionadas se recomienda una reconciliación a través del acto de clarificación y recuerdo en lugar de una superficial llamado al olvido de animosidades y heridas pasadas (Kozaki, 2002). Entre los guatemaltecos las opiniones al respecto son variadas y se hallan enfrentadas entre sí. Lo que me llamó la atención es el paralelo que veo entre la responsabilidad del gobierno guatemalteco hacia los mayas y la responsabilidad del gobierno japonés hacia los sujetos de las ex-colonias japonesas. Quiero enfatizar nuevamente que dicho paralelo enmarca los siguientes comentarios sobre un movimiento maya en Guatemala.

En primer lugar, los dirigentes políticos en el movimiento maya redefinen la actual condición social a la cual se hallan sometidos los mayas como una forma de neo-colonialismo y, por eso, prefieren llamarse activistas del “anti-colonialismo” en vez de activistas del “nacionalismo maya”, un término utilizado con cierta frecuencia por algunos antropólogos estadounidenses (v.g., Smith, 1991). Los activistas mayas consideran que la descolonización de las colonias internas aún no ha comenzado. La descolonización es un proceso que transforma tanto al colonizador como al colonizado; para el colonizador, en particular, permanece la responsabilidad por los daños infligidos al colonizado. Los activistas mayas requieren que el gobierno provea respuestas adecuadas a las demandas efectuadas por varias organizaciones mayas. La aclaración de responsabilidades de guerra, tal como la reciente acusación al ex-presidente Ríos Montt, hecha por Menchú en una corte española, tiene que ser manejada de forma sincera.

En segundo lugar, los activistas mayas mantienen vínculos estrechos con sus comunidades aun cuando tienen sus oficinas en la capital, el espacio tradicionalmente visto como constitutivo de lo *ladino*. Así, ellos rechazan que se les catalogue de *ladinos* que por oportunismos se harían pasar por indígenas por oportunismo. Desde el punto de vista estos activistas no es contradictorio mantener una identidad maya mientras se disfruta de las comodidades de la vida urbana. La zona rural ha sido demarcada históricamente como el espacio de lo indígena mientras que la zona urbana, mayormente la capital, ha sido asociada con los *ladinos*. Esta demarcación perdió su nitidez luego de la década de los ochenta cuando se produjo un desplazamiento masivo de la población maya rural como resultado de la violencia de Estado. Sin embargo, esta categorización, la cual frecuentemente se da por sentada, parece reforzar un discurso de autenticidad con el cual muchas veces se desacredita a los dirigentes maya como “no-auténticos”, o sea, carentes de legitimidad representacional. Los dirigentes maya también tienen que luchar contra esta categorización.

En tercer lugar, aun si estos dirigentes insisten en fomentar una identidad pan-maya, algo todavía queda por ser articulado en un sentido político. De ningún modo visualizan un espacio separado de la actual Guatemala; al contrario, lo que intentan hacer es redefinir el espacio político de su país no como una nación de *ladinos*, sino como una nación de cuatro etnias o pueblos diferentes (*amaq’* en *kaqchikel*): Guatemala como una entidad multi-étnica, multilingüe y multicultural. En otras palabras, tratan de mantener el concepto

de etnicidad como elemento de importancia capital en su lucha, rehusándose a relegarlo a un segundo plano como lo han hecho muchos de los llamados “movimientos populares” en Guatemala, pero también se resisten a sucumbir ante la tentación del separatismo. La idea de articulación capta su sentido de “remendar” diversos segmentos de la sociedad guatemalteca (para tomar prestada la acepción del término *cobbling together* de Stuart Hall y James Clifford) con el propósito de crear movimientos tanto políticamente viables como culturalmente diversos.

Muchos intelectuales (v.g., Hale, 1996; Warren, 1998; Fischer y Brown, 1995; Watanabe, 1996; Fischer, 2001) afirman que los mayaistas insisten en mantener sus identidades distintivas en Guatemala, donde los sujetos nacionales a menudo han sido equiparados con los *ladinos* (definidos como gentes no-indígenas y monolingües en español). La ideología dominante ha sido la del *mestizaje*, crucial en el proceso de construcción nacional en muchos de los países latinoamericanos. Con el propósito de articular claramente diferencias con otras gentes en Guatemala, los dirigentes mayas construyen su cultura, su lengua y su religión como algo distintivo del Otro dominante, los *ladinos*: a menudo enfatizan su “cosmovisión” como aquello que subordina lo humano a la naturaleza en lugar de la naturaleza a lo humano, como en la cultura *ladina*. El concepto de cultura (*kaq'aslem*, “nuestras vidas”, en *kaqchikel*) es útil para los mayaistas. Pero muchos de los dirigentes mayas parecen darse cuenta de que la cultura que movilizan no es algo que pueden desenterrar, en cierto sentido literal, ya que constantemente destacan el hecho que la cultura es algo que se construye para el futuro. Uno de ellos me ha comentado, por ejemplo, que “aquellos que viven en la zona rural no poseen una identidad como mayas. Eso es algo que se va a fabricar por el futuro de Guatemala.” La cultura maya enfatiza su dinamismo cambiante: nunca se conceptualiza como una fijeza atemporal. En una reunión de mujeres activistas mayas a la que asistí, se trató el tema de la “igualdad de géneros”: los hombres líderes mayas no se percataban habitualmente del imperativo que sentían sus compañeras activistas de expresar sus opiniones, las cuales, entre otras cosas, incluían una crítica del machismo dentro de la comunidad maya. Las mujeres activistas no temían señalar esto último ya que la cultura maya, como ellas destacaron, era capaz de asumir el cambio: la cultura ha estado transformándose para poder permanecer consonante consigo misma, eso es, siendo maya (Ota, 2001).

Los críticos de los movimientos mayas también se hacen escuchar. Por ejemplo, Roberto Morales (1998), empleando teorías literarias informadas por el postestructuralismo, ha ofrecido una visión alternativa al modelo de “multiculturalismo” que proponen los dirigentes mayas. Sugiere, así, la visión de un país caracterizado por un “*mestizaje* intercultural”, cuyos sujetos nacionales se parecerían al sujeto “popular” creado por la penetración del capitalismo moderno. De tal modo, Morales (1998:146) halla una contradicción en la visión de una Guatemala multiétnica, ya que la unidad no puede lograrse desde diversas diferencias étnicas dado que, según Morales, los mayas están afirmando diferencias esenciales y fundamentales. En lugar del esencialismo, Morales apoya un no-esencialismo que favorece un proceso de articulación a nivel de identidad individual: de este modo, el verdadero sujeto nacional proviene de un modelo de mestizaje.

Morales considera que las propuestas de los dirigentes mayas son fundamentalistas y basadas en una lógica de exclusión, eso a pesar de que éstos nunca han expresado el deseo de dominar étnicamente a los *ladinos*. Si bien los mayas actualmente constituyen la mayoría de la población en Guatemala, están concientes de que para redefinir el espacio político nacional tienen que entablar un esfuerzo cooperativo con varios sectores populares *ladinos*. (Ota, 2001). La idea de la interculturalidad, a menudo planteada conjuntamente con otros conceptos del multiculturalismo, es la de tender un puente para salvar las brechas entre etnias hasta entonces separadas o desvinculadas.

El elemento que me parece más problemático en la afirmación de Morales es su uso del lenguaje del postestructuralismo con el propósito de demostrar la sofisticación de su propia epistemología. Esto lo hace aparentemente sin darse cuenta de que su análisis despoja de autoridad a los dirigentes mayas sin ofrecer un cuidadoso análisis de la condición de subalternidad (i.e. desigualdad de poder) a partir de la cual se han hecho, según Morales, los “reclamos esencialistas”. De este modo equivoca la estrategia política con una especie de análisis ontológico. Sus comentarios, además, resuenan a otro acto de rechazo por parte de los *ladinos* a escuchar los reclamos de los mayas. Los mayas han de ser escuchados primeramente como pueblo que ha entrado en representación como sobreviviente a pesar de las terribles experiencias históricas de genocidio en Guatemala.

Cuando los mayaistas exigen hablar también intentan anular otra categorización: la idea según la cual los mayas deben permanecer en silencio

puesto que tan pronto comienzan a hablar, dejan de ser maya (Menchú, citada en Stoll, 1999: 225). Un aspecto recíproco de esta demanda por la expresión de opiniones, es el no silenciarla en términos de sofisticación teórica o legitimidad política, sino escucharla (Montejo, 1993; Alcoff, 1991). Tanto el cuestionar la representabilidad política como el suscitar dudas acerca de la legitimidad política de los dirigentes mayas, quienes han estado luchando para que sus voces sean escuchadas, es negar la existencia de la generalizada y profunda enajenación y marginación de los sistemas de poder que originalmente impulsaron las acciones de dichos líderes (Beverly, 2001: 225).

Además, calificar una declaración maya de esencialista invoca una falsa imagen de fijeza, mientras que denominar la propuesta de Morales de no-esencialista imposibilita el que los maya puedan crear un espacio de ser maya de modo no-esencialista. Numerosos líderes mayas se refieren a la importancia de la cultura maya no como inmutable sino frecuentemente como creativa y cambiante. Para ellos no existe contradicción en su conceptualización de la cultura maya. Por esta razón considero errado el situar los enunciados mayas dentro del campo discursivo teórico, evaluando dichos enunciados como esencialistas o no. Asimismo, tampoco es acertado, por consiguiente, el debatir la utilidad y aplicabilidad de etnografías “no tan posmodernas” a la causa maya.

Al trabajar en una disciplina que se enorgullece de defender la sentencia de Malinowski: “desde el punto de vista del nativo”, hoy en día encuentro que es importante escuchar sus reclamos de ser oídos no sólo como meros informantes o incluso “colegas”, sino también como activistas políticos con visiones de futuro para alterar las relaciones sociales que engendran formas opresivas de conocimiento. Las críticas de los mayaistas a menudo son radicales al puntualizar el asunto de la responsabilidad del antropólogo: ¿A quién sirve la investigación? ¿Por qué se realiza dicha investigación?, etc. (Cojtí-Cuxil, 1990). Si el conocimiento basado en la universidad es cómplice de la producción de condiciones subalternas, como nos llevaría a concluir lógicamente la propuesta de Spivak, entonces ese conocimiento tiene que utilizarse para *deshacer* esa condición (Beverly, 1999:166). Aún no estoy seguro de qué tipo de esfuerzos se requerirían para lograr dicho objetivo, pero he notado que los dirigentes mayas están creando modos de ser “maya” en la Guatemala del post-Acuerdo de Paz. Dichos modos constantemente redefinen nuevas posibles relaciones inter-étnicas así como relaciones internacionales más allá de Guatemala.

Conclusión

En 1992, un granjero de Okinawa, Shôkô Ahagon, publicó un libro llamado *Inochi koso Takara (La vida es un tesoro)*. Ahagon había estado luchando por recuperar la tierra que le había sido confiscada, a causa de la ocupación militar estadounidense, en la Isla de Ie, una pequeña isla adyacente a la isla principal de Okinawa. En su texto Ahagon articula su apego a la tierra de la siguiente manera: “Soy simplemente la persona que cuida la tierra legada por mis antepasados. Pero los soldados americanos me la han quitado. Ahora tengo que luchar contra ellos porque tengo la responsabilidad de legarle esa tierra a mis hijos y nietos” (Ahagon, 1992: 153 [original]).¹ No son únicamente los *ainus* (como “pueblo indígena”) los que luchan por recuperar el acceso a sus tierras, sino también la gente de Okinawa. El apego a la tierra se ve así articulado como el fundamento para la resistencia, la estrategia central para vivir como *ainu* y *okinawa* en Japón.

Como resultado de la intervención teórica del campo de los “estudios culturales” (*cultural studies*), en la academia japonesa el cual ha introducido en ésta conceptos tales como los de diáspora, desplazamiento, hibridez y desterritorialización, entre otros, hoy en día se ha tornado crecientemente difícil conceptualizar sin sospechas el arraigo a la localidad. Las actividades de pueblos indígenas como los *ainus* y los mayas hacen ambigua la coherencia de una narrativa que se propone trazar una nítida progresión teórica de enraizamiento (*root*) hacia desplazamiento (*route*). El hombre de Okinawa ha expresado su sentimiento de pertenencia a una localidad específica como elemento importante en la definición de sí mismo. Me parece importante señalar que los conceptos de desplazamiento y desterritorialización complican la naturaleza del concepto de enraizamiento o arraigo en la localidad, ya que éste nunca se ve completamente desplazada por aquellos. Una imagen de nítido desplazamiento y clara sustitución nunca resulta suficiente para captar lo contradictorio en las trayectorias de existencias marginadas en el mundo moderno.

Entre los intelectuales sensibilizados a la necesidad de transformar un discurso cultural que equipara acríticamente la autenticidad con el pasado orgánico nacional, la opción preponderante es la idea de privilegiar la mezcla

1. El texto que aparece citado aquí en español es una traducción del texto en inglés.

como la condición de ser moderno. Pero ello no toma en cuenta cómo ideas tan poco populares como el arraigo a la tierra y la identidad han recibido nuevos modos de articulación. De forma similar a Morales en su análisis del movimiento maya, dichos intelectuales hacen caso omiso de este aspecto de la “articulación indígena”, si puedo tomar prestada una expresión apta del trabajo reciente de James Clifford (2001).

Mi experiencia de pensar en el asunto de las “esclavas sexuales” como problema producido por el fracaso histórico de lidiar seriamente con el significado de la descolonización tanto para los japoneses como para las víctimas de la colonización japonesa, ha hecho que me enfoque en la idea de la responsabilidad (la noción de “responder” a la demanda) como elemento clave del modo en que construyo una perspectiva en mi comprensión de un movimiento maya en Guatemala. A medida que me concientizo sobre cómo me aproximo a Guatemala, vinculando mi entendimiento de la condición poscolonial japonesa con la de la reconstrucción de Guatemala post-Acuerdo de Paz, es inevitable que note lo inadecuado, a mi parecer, de asumir aporoblemáticamente la imagen de la Antropología como la ciencia de la humanidad, la disciplina dedicada al entendimiento a través de culturas, o aun como la disciplina que representa la voz de los que no tienen voz. Pienso que lo que se necesita de la Antropología practicada en lugares como Guatemala y Japón es una mayor concientización de la importancia de escuchar a las gentes que están luchando por entrar en representación.

Referencias bibliográficas

- Ahagon, Shōkō (1992) *Inochi koso Takara (Life is Treasure)*. Tokyo: Iwanami Shoten.
- Alcoff, Linda (1991) “The Problem of Speaking for Others”. *Cultural Critique*, 20: 5-32.
- Beverly, John (1999) *Subalternity and Representation*. Durham: Duke University Press.
- _____ (2001) What Happens When the Subaltern Speaks. In: A. Arias (coord.): *The Rigoberta Menchú Controversy*. Minneapolis: University of Minnesota Press., pp: 219-236.
- Benjamin, Walter (1969) *Illuminations*. New York: Schocken Books.
- Burgos-Dobray, Elizabeth (1984) *I, Rigoberta Menchú*. London: Verso.

- CEH (1999) *Guatemala: Memoria del Silencio*. CD-ROM.
- Clifford, James (2001) "Indigenous Articulations". *The Contemporary Pacific*, 13 (2): 468-90.
- Cojtí-Cuxil, Dimetrio (1990) "Lingüística e Idiomas Mayas en Guatemala". En: N. England y S. Elliot (cords.): *Lecturas sobre la lingüística maya*. Antigua, Guatemala: CIRMA, pp: 1-25.
- Fischer, Edward (2001) *Cultural Logics and Global Economies*. Austin: University of Texas Press.
- Fischer, Edward y Robert Brown, coords. (1997) *Cultural Activism in Guatemala*. Austin: University of Texas Press.
- Hale, Charles (1996) "Mestizaje, Hybridity and Cultural Politics of Difference in Post Revolutionary Central America". *Journal of Latin American Anthropology*, 2: 34-61.
- Hanasaki, Kôhei (2000) Decolonization and Assumption of War Responsibility. *Inter-Asia Cultural Studies*, 1 (1): 71-84.
- (2002) *Kyousei heno Shokuhatsu (Leading into Co-existence)*. Tokyo: Misuzu Shobô.
- Ito, Yasunobu (1996) Ainu no Genzai no Minzokushi ni Mukete (Toward the Ethnography of the Ainu in Present). *Minzokugaku Kenkyû*, 61 (2): 302-313.
- Kayano, Shigeru (1997) *Ainugo ga Kokkai ni Hibiku (Echoing the Ainu Language in Deit)*. Tokyo: Sôfûkan.
- Kinase, Takashi (1998) Tasha heno Heterohoni (The Heterophony of Otherness). *Minzokugaku Kenkyû*, 62 (2): 182-91.
- Kozaki, Tomomi (2002) Guatemala ni okeru Shinjitsu to Seigi ni kansuru Ichikôsetsu (A Study of Truth and Justice in Guatemala). *Mitagakkaizasshi*, 94 (4): 127-37.
- Mitani, Taichirô (1993) Maegaki (Introduction). In: T. Mitani et al.: *Ajia no Reisen to Datsushokuminchika*. Tokyo: Iwanami Shoten, pp: 5-18.
- Montejo, Víctor (1993) *Dynamics of Cultural Resistance and Transformations*. Tesis doctoral, University of Connecticut..
- Morales, Mario R. (1998) *La articulación de las diferencias o el Síndrome de Maximón*. Guatemala: FLACSO.
- Nihon Sensô Sekinin Shiryô Sentâ (1998) *Nashonarizumu to Ianfu Mondai (Nationalism and the Problem of "Comfort Women")*. Tokyo: Aoki Shoten.
- Ota, Yoshinobu (1998) *Transposition no Shisô (Transposition)*. Kyoto: Sekai Shisôsha.
- Ota, Yoshinobu (2001) *Minzokushiteki Kindai heno Kainyû (Refashioning Culture under the Condition of Ethnographic Modernity)*. Kyoto: Jinbun Shoin.
- Otsuka, Yoshikazu (1996) Exhibiting Ainu culture at Minpaku. *Museum Anthropology*, 20 (3): 108-119.

- ODHAG-REMHI (1998) *Guatemala: Nunca Más*.
- Ramos, Alcida (1998) *Indigenism*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Said, Edward (1983) *The World, The Text, and the Critics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Smith, Carol (1991) "Maya Nationalism". *Report on the Americas*, 25 (3): 29-33.
- Stoll, David (1999) Rigoberta Menchú and the Story of All Guatemalans. Boulder (Colorado): Westview Press.
- Suh, Kyung Sik (2001) *Han Nanmin no Tachiba kara (From a Position of a Half-Refugee)*. Tokyo: Kage Shobô.
- Suh, Kyung Sik and Tetsuya Takahashi, (2000) *Danzetsu no Jidai (The Age of Rapture)*. Tokyo: Kôdansha.
- Takahashi, Tetsuya (1999) *Sengo Sekinin ron (The Postwar Responsibility)*. Tokyo: Kôdansha.
- Ueno, Chizuko (1998) *Nashonarizumu to Gendâ (Nationalism and Gender)*. Tokyo: Seidosha.
- Warren, Kay (1998) *Indigenous Movements and Their Critics*. Princeton: Princeton University Press.
- Watanabe, John (1995) Unimagining the Mayas. *Bulletin of Latin American Research*, 14 (1): 25-45.

Agradecimientos

Agradezco a Daniel Mato la generosa invitación a participar en la conferencia. Quisiera también darles las gracias a todos los participantes; sus puntos de vista, críticas, preguntas y comentarios han contribuido a esta versión revisada de mi ponencia. Entre lo más apreciado quisiera destacar el esfuerzo de Emeshe Juhász-Mininberg como traductora, y sin la cual este trabajo hubiera permanecido un tanto confuso en castellano. En este artículo he querido retener un poco del sabor de la presentación oral con el propósito de resaltar el contexto discursivo de la conferencia. Gracias a todos.