

IMPULSANDO LAS DEMANDAS INDIGENAS A TRAVES DE LA LEY: REFLECCIONES SOBRE EL PROCESO DE PAZ EN GUATEMALA

**Rachel Sieder (Instituto de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Londres) y
Jessica Witchell (AFRAS, Universidad de Sussex)**

Publicado en Pedro Pitarch y Julián López García (eds.), *Los Derechos Humanos en Tierras Mayas*, Universidad Complutense, Madrid (2001), pp.55-82.

Introducción

En diciembre de 1996 un acuerdo negociado de paz entre insurgentes y fuerzas gubernamentales en Guatemala llevó a la finalización de más de tres décadas de conflicto armado. Aunque esta confrontación no se dio sobre reclamos étnicos por autonomía o autodeterminación, la marginación y discriminación histórica de la mayoría de la población indígena maya fue una de las causas que sustentaron la guerra y continúa siendo uno de los problemas políticos centrales del país. Después de 1990, las organizaciones indígenas empezaron a emerger y a cabildear por una mayor participación y garantías a sus pueblos sobre la base de los derechos étnicos. Respaldadas por la ONU y otros actores internacionales, estas demandas encontraron expresión al interior de los marcos del acuerdo negociado de paz. El Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, firmado por la insurgente Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) y el gobierno de Guatemala en marzo de 1995, representa un compromiso oficial para mejorar la representación política y la participación socioeconómica de los pueblos indígenas. Sin embargo, este documento al mismo tiempo que ha sido visto como algo representando a las demandas indígenas “en el terreno”, también ha sido configurado por el lenguaje internacional de los derechos humanos y los discursos multiculturalistas.

En este artículo mantenemos que las estrategias y discursos legalistas utilizados para ampliar las aspiraciones de los movimientos indígenas también son algo que configuran las formas en que estas aspiraciones son representadas. Las identidades indígenas en Guatemala son efectivamente narradas o codificadas a través de los discursos legales dominantes, específicamente aquéllos de la ley internacional sobre derechos humanos y el multiculturalismo. Esto ha dado como resultado la frecuente proyección de una identidad indígena esencializada, idealizada y atemporal. Los dirigentes de estos movimientos con frecuencia perciben esta esencialización como una táctica necesaria para asegurar derechos colectivos a los pueblos indígenas. Esta tendencia se hace más evidente en la manera en la que las normas y prácticas legales indígenas, o el “derecho consuetudinario”, han sido representadas. Influenciados por discursos internacionales sobre derechos indígenas, los activistas han mantenido que la ley de costumbre opera a nivel de comunidad de acuerdo a una cosmovisión “armoniosa” particular propia de los pueblos indígenas. Estos reclamos de autenticidad se han hecho inherentes al interior de las demandas que buscan que tanto a las autoridades indígenas como a sus prácticas legales les sea otorgada un espacio político mayor como parte del proceso más amplio de

reforma estatal. Sin embargo, estas concepciones muchas veces son insuficientes para reflejar la complejidad y las dinámicas de las relaciones sociales, especialmente en el contexto del conflicto armado. En este artículo sostenemos que los discursos, estrategias y marcos legales que enfatizan una imagen de comunidades indígenas armoniosas y “tradicionales” corren el riesgo de marginar aún más a estas colectividades de los procesos nacionales, e incluso pueden bloquear el acceso a la justicia a sectores en mayor desventaja al interior de la misma población indígena. En vez de estos imaginarios mitificados, el desarrollo de un Estado de derecho democrático y multicultural requiere de concepciones flexibles y dinámicas de los pueblos indígenas al interior de la sociedad con lo que se puede facilitar el desarrollo de reformas integrales estratégicas que respeten las diferencias culturales.

Globalización y Pluralismo Legal y Cultural

Contraria a la antropología legal vinculada a la empresa colonial, la cual analizaba los sistemas de derecho indígena como algo enteramente distinto y separado de la ley nacional estatal, mucha de la reciente investigación antropológica se encuentra preocupada por la forma en la cual las ideas y los procesos legales de los grupos subordinados se enmarcan y configuran al interior de los marcos legales dominantes.¹ Centrándose en la imbricación de diferentes órdenes legales, este tipo de investigación analiza las relaciones de dominación, acomodación y resistencia.² Dichos puntos de vista mantienen que el pluralismo legal debe ser entendido no como una pluralidad de sistemas culturales separados y cohesionados, sino más bien como una pluralidad de procesos interconectados que están en constante evolución y que a la vez se encuentran entrelazados con relaciones de poder más amplias. Esto subraya la necesidad de analizar las creencias y prácticas locales al interior de su contexto social, político y económico mayor, y de entender la ley como una construcción social en vez de percibirla como una categoría universal o esencial.

Geertz señala que los órdenes normativos deben ser vistos como sistemas culturales y se inclina por percibir a la ley como cultura. De acuerdo a su interpretación, los órdenes legales contienen sistemas de símbolos y significados por medio de los cuales las estructuras ordenadoras son formadas, comunicadas, impuestas, compartidas y reproducidas. La ley, entonces, es como un lenguaje o una “manera distinta de imaginarse lo real” (1983:173), y como tal ésta determina cuáles eventos e interpretaciones son incluidos como “hechos legales”. Conley y O’Barr han argumentado de que el discurso legal específico del Estado transforma el discurso social cotidiano con el fin de conformar categorías y convenciones legales abstractas; un proceso que Geertz

¹ El grado en que diferentes órdenes legales pueden ser categorizados como “legales” depende de si estos han sido identificados o no como tales por los mismos actores sociales (para una mayor discusión sobre este punto ver Tamanaha 1993).

² Falk Moore 1986; Griffiths 1997; Hirsch 1998; Merry 1988; 1992; 1997; Moore 1998; Nader 1980; Starr & Collier 1989.

ha llamado “la esqueletización de los hechos” (Conley y O’Barr 1990; Geertz 1983). La ley en sí misma no es bajo ninguna circunstancia lineal o neutral. En ese sentido, las ideas normativas o legales se encuentran configuradas predominantemente por grupos dominantes y tienden a legitimar ideologías particulares, relaciones de poder asimétricas, y concepciones de humanidad y agencia. Los órdenes legales diseñan fórmulas específicas de intereses y entendimientos sobre disputas, a la vez que crean los patrones reguladores para resolverlas. Las formas dominantes de pensamiento son entonces representadas simbólicamente en el “Estado de derecho”, en el cual conceptos centrales como “propiedad” e “individuo” se proyectan, con lo que se excluye sistemáticamente a aquéllos que no coinciden con estos ideales. Ahora bien, aunque estas categorías fijas son esenciales para la perpetuación y legitimidad de la ley, en la práctica las reglas y conceptos están sujetos a distintas interpretaciones. Aunque la ley estatal se ha proyectado a sí misma como un sistema social ordenador acompasado, estudios antropológicos han documentado desde tiempo atrás la forma en que múltiples órdenes normativos alternativos operan en la periferia de los regímenes legales oficiales.³ Los sistemas legales pueden ser entendidos entonces como lugares de disputa de significados en donde las ideas y valores dominantes proveen el marco para la contestación y también para avanzar los entendimientos y prácticas alternativas (Starr & Collier 1994). De esta forma, la ley se encuentra constantemente negociada y reconfigurada en una dinámica dialéctica entre proyecciones hegemónicas y acciones contra-hegemónicas (Santos 1987; 1995).⁴

Tal y como Starr y Collier han señalado, no han sido sólo los antropólogos quienes han asumido que los órdenes legales son sistemas culturales; la gente continuamente percibe a los sistemas legales como vehículos apropiados para afirmar, crear y contestar sus identidades. Al interior de los Estados-nación, los órdenes legales y las identidades nacionales son mutuamente definidos y continuamente configurados por procesos históricos. Concepciones dominantes de humanidad definen qué grupos o personas son acreedores de derechos y obligaciones como ciudadanos (Harris 1996). En cualquier Estado, la construcción y significado del “Estado de derecho” puede por lo tanto ser entendido como un proceso contestado en donde constantemente se negocia qué tipo de derechos deben de ser garantizados a los diferentes individuos y grupos, y qué obligaciones son requeridas de ellos. Mientras que el ejercicio efectivo de derechos y obligaciones depende generalmente a los grados relativos de poder, la *codificación* de los derechos —por ejemplo, al interior de una constitución nacional— es en sí mismo algo de importancia singular debido a que configura los parámetros y espacios formales para

³ En general, los sistemas normativos operando en los márgenes de la ley estatal tienden a estar más entrelazados con procesos culturales y sociales de la vida diaria. Los sistemas locales de organización social se encuentran orientados hacia los detalles de lo particular y por lo tanto a la acción percibida como “en el terreno” (Santos 1987). En tales contextos existe menos distinción entre la ley y la realidad social (o “conocimiento local”) (Geertz 1983). Los mecanismos de resolución de disputas generalmente se implementan para reforzar estas relaciones “sociales” en oposición a las abstractas “contractuales”. Conley y O’Barr (1990) atribuye esta distinción entre los sistemas basados en reglas y los normativos populares al hecho de que los últimos se ha mantenido respondiendo al estatus social y a la red de relaciones sociales enraizadas contextualmente.

⁴ Para una discusión particularmente útil sobre hegemonía ver Roseberry (1994) y (1996).

la lucha y la movilización popular. En el caso de Guatemala, los acuerdos de paz de 1996 acordaron en principio redefinir al Estado-nación como “multiétnico y pluricultural”. Hasta ese momento, la ideología liberal de la ley estatal había marginado efectivamente a los grupos indígenas de la identidad nacional y del orden político-legal. En el actual proceso de transformación política, las ideas de pluralismo legal, derechos humanos y derechos indígenas se han convertido en recursos para los grupos indígenas y la misma ley se ha vuelto un mecanismo central para expresar y formalizar las relaciones multiculturales y multiétnicas.

A lo largo del planeta, valores políticos globalizados tales como los derechos humanos y el multiculturalismo están siendo incorporados y vernaculizados de manera creciente en contextos sociales particulares, lo que con frecuencia ofrece un apoyo importante para movimientos de oposición en lucha por extraer mayores concesiones de los Estados nacionales. Los derechos humanos en sí mismos no son algo dado, mas bien su forma y contenido son negociados continuamente en contextos históricos y sociales específicos. Binion (1995) argumenta que los derechos humanos no son universales o “naturales”, sino que más bien derechos políticamente disputados que ganan fuerza y legitimidad precisamente debido a que se encuentran enmarcados en un lenguaje universalista. Como señala Stavenhagen (1996:148), la construcción conceptual y teórica de los derechos humanos refleja las asimetrías históricas y las desigualdades de la sociedad humana. Mientras que los derechos humanos están basados en los principios de igualdad y no discriminación, en la práctica esto implica la existencia de un grupo central de derechos humanos básicos alrededor del cual se entrelazan otros derechos humanos periféricos para categorías específicas de la población (niños, mujeres, trabajadores, migrantes, refugiados, minorías étnicas, pueblos indígenas, etc.). Al mismo tiempo que la articulación de dichos derechos específicos a través del régimen internacional de derechos humanos busca proteger a estas categorías de personas que se encuentran luchando para ser reconocidas como igualmente “humanas” y merecedoras de derechos, el mismo mecanismo también sirve para codificar y configurar estas identidades al interior de relaciones asimétricas de poder.

En años recientes, acuerdos legales internacionales para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas han sido enmarcados dentro de un discurso de derechos especiales y de multiculturalismo, en vez de en un discurso universalista de derechos humanos *per se*. En verdad, la lucha por el reconocimiento de derechos específicos para pueblos indígenas significa un reto para el discurso hegemónico de derechos humanos basado exclusivamente en ideas de universalismo. Los puntos de vista multiculturalistas cuestionan la hegemonía cultural de los grupos dominantes al argumentar en favor de un reconocimiento previamente excluido de derechos culturales y étnicos (Turner 1993). Esto buscan combatir la discriminación a través del reconocimiento oficial de las diferencias culturales, y promueven la discriminación positiva con el fin de crear instituciones democráticas incluyentes, multiétnicas y multiculturales. El multiculturalismo ofrece una crítica a quienes no perciben la diferencia, algo común en las concepciones liberales clásicas de derechos y ciudadanía, donde los derechos y obligaciones se enfocan exclusivamente en el individuo, y argumenta que la sola existencia de derechos humanos es insuficiente para proteger y

desarrollar los derechos de los pueblos indígenas. Escritores como Young, quien ha propuesto el concepto de “ciudadanía diferenciada” (1990; 1995), y Kymlicka (1995a; 1995b), han cuestionado la idea liberal clásica de un Estado de legalidad acompañando derechos y obligaciones universales que se aplican a cualquiera en la misma forma. Ellos mantienen que esto puede suprimir las especificidades de la identidad, al no reconocer la diferencia, y también puede fracasar en corregir errores históricos que han negado derechos a los grupos oprimidos o marginados de la población (en este caso los pueblos indígenas).

Aunque oficialmente no fue parte de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el “derecho a la autodeterminación de los pueblos”, fue incluido en el Convenio de las Naciones Unidas de 1966 sobre Derechos Civiles y Políticos (Stamatopolou 1994). Pese a que esto se dió al interior del contexto histórico de la descolonización, en décadas recientes las poblaciones indígenas han luchado de manera creciente para su reconocimiento como “pueblos” con el fin de ganar su derecho a la autodeterminación. En Latinoamérica, los reclamos indígenas por la autodeterminación han sido generalmente expresados como demandas por una mayor representación y un reconocimiento a la diferencia, y para poder alcanzar arreglos federales o regionales de autonomía en vez de pretenciones encaminadas a la formación de Estados soberanos separados (Díaz Polanco 1997; Sieder 1999). Sin embargo, este proceso ha significado la configuración de identidades alrededor de los términos “indígenas” y “pueblos” en una relación mutuamente constitutiva entre movimientos indígenas, legislaciones nacionales e internacionales, e instituciones intergubernamentales. El término indígena se encuentra en sí mismo conceptualmente basado en la relación de la población original con la de sus colonizadores. La construcción de una identidad indígena puede en cierto sentido ser entendida como una reacción a la proyección del indio como el “otro”, sujeto a políticas de asimilación o erradicación. El criterio distintivo para las poblaciones indígenas son, por lo tanto, primordialismo y diferencia cultural (Saugestad 1993); con el fin de ganar el derecho a la autodeterminación, los movimientos indígenas evocan el lenguaje de la continuidad histórica, sobre la cual ellos basan sus demandas de identidad colectiva.

En 1982, la ONU instauró un Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas para buscar un diálogo con los grupos indígenas (estratégicamente se decidió no llamarlos pueblos), con el fin de codificar sus derechos. La ONU previó que estos instrumentos legales aprobados internacionalmente serían utilizados para codificar los derechos indígenas en las constituciones nacionales y sus sistemas legales. A través de sus agencias de promoción y monitoreo de derechos humanos locales, nacionales e internacionales, la ONU ha extendido el mandato de derechos humanos universales para cubrir los derechos de los pueblos indígenas históricamente marginados. Mientras que esta nueva formulación es en parte una respuesta a la resistencia indígena, ésta también ha jugado sin lugar a dudas un papel en la configuración y creación de la identidad y organización indígena, reforzando la afirmación y creación de dichas identidades a nivel internacional bajo la pancarta de los derechos humanos. La Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo también tiene una gran influencia en los procesos de reforma política y constitucional ya que se encuentra legalmente entrelazada con la legislación doméstica para todos aquellos gobiernos que han decidido ratificarla. La Convención 169

favorece el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y tribales de continuar su existencia y desarrollo a lo largo de los lineamientos que ellos mismos determinen, aunque el énfasis permanece de manera firme en el desarrollo social, económico, político y cultural *al interior* del marco de el Estado-nación. La Convención también reconoce explícitamente los derechos de los pueblos indígenas de usar sus prácticas legales tradicionales, o derecho consuetudinario, al interior de sus propias comunidades. El debate se ha desplazado ahora de si son los derechos indígenas legítimos o no hacia cómo estos pueden concretarse al interior de los marcos de un Estado unitario. El Artículo 31 del borrador de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU, preocupado por el derecho de los pueblos indígenas por controlar su propio desarrollo, va más allá de la convención de la OIT al señalar que:

Los pueblos indígenas, como forma específica de ejercitar sus derechos a la autodeterminación, tienen el derecho a la autonomía o al autogobierno en campos relacionados con sus asuntos institucionales y locales, lo cual incluye cultura, religión, educación, información, medios de comunicación, vivienda, empleo, beneficios sociales, actividades económicas, manejo de la tierra y sus recursos, medio ambiente y control de la entrada para los no miembros, así como también las formas y medios para financiar estas funciones autónomas.⁵

La Organización de Estados Americanos (OEA) ha propuesto un borrador de declaración sobre la cuestión de los derechos indígenas. Este se basa en experiencias recientes de reforma legal y constitucional a través de América Latina, que de manera creciente han hecho referencia a la multiétnicidad y al multiculturalismo (Van Cott 2000a; 2000b; Yashar 1996). En vez de enfatizar la autodeterminación, esto representa una nueva forma de integracionismo donde la atención está dada menos en la autonomía política, centrándose más bien en la participación indígena y en su estructura de toma de decisiones como algo integral a la reformulación de las políticas nacionales. Con respecto al derecho a la autonomía sobre asuntos locales, la declaración enfatiza que la ley indígena debe de ser reconocida al interior de los sistemas legales, económicos y sociales del Estado. Mientras que subraya el derecho de los pueblos indígenas a reforzar sus propios sistemas judiciales, la declaración de la OEA percibe todo esto como una parte integral del conjunto de la estructura político-legal (Plant 1998).

A través de su creciente participación en la arena internacional, las demandas de los pueblos indígenas se encuentran configuradas por procesos institucionales internacionales y maneras internacionales de “imaginarse lo real”. Existe ahora un lugar reconocido para los pueblos indígenas en la arena internacional. Esta posición es estratégicamente beneficiosa, posibilitándole a estos la articulación de sus demandas, aunque sea en un formato específico. Sin embargo, esta creciente participación de los pueblos indígenas también actúa para legitimar la expansión y reproducción de las mismas instituciones internacionales y sus discursos legales. Las demandas que han surgido de las experiencias de vida de los pueblos indígenas se encuentran ahora comprometidas, a través del uso estratégico de estos canales institucionales

⁵ Grupo de Trabajo, supra nota 31, en Stamatopoulou 1994:78.

internacionales, al mantenimiento de estos mismos poderes y por lo tanto se encuentran configuradas y limitadas de acuerdo a esta lógica. Dicho de otra forma, los procesos culturales son fluidos y receptivos al ambiente y las relaciones de poder mayores; el transnacionalismo —conectando pueblos por medio de la economía y la política— se encuentra interactuando con procesos culturales locales en todo el mundo (Merry 1997). Tal y como nota Santos (1987; 1995), el contexto legal se caracteriza ahora por la interlegalidad y la mezcla de códigos culturales, mientras que los discursos globales son vernaculizados localmente y constantemente adquieren nuevos significados. Ciertamente, como enfatiza Wilson (1997), la cuestión central ahora es ver cómo el universalismo y las especificidades culturales interactúan en la práctica. Durante los años 90, la diversidad cultural ha sido utilizada como una base para el cuestionamiento al revisar y relativizar las ideas y valores mantenidas por los grupos dominantes en sus intentos por construir un orden social y multiétnico a lo largo de Latinoamérica. Nosotras mantenemos aquí que los puntos de vista multiculturalistas en relación a la reforma política han tendido a favorecer y alentar políticas subalternas basadas en la identidad, en donde un concepto esencializado de “cultura” se encuentra entrelazado con el de identidad étnica en contextos y luchas particulares. Esto a su vez refleja el “romanticismo sobre el otro” (Turner 1993) observable al interior de los discursos legales internacionales. En la medida que las luchas indígenas interactúan con los discursos dominantes, éstas parecen volverse más esencialistas en respuesta a la orientación reduccionista de la ley. Sin embargo, mientras que el resultado de estas interacciones pueden representar una aparente noción fija e intemporal de la identidad colectiva con el fin de reclamar derechos, esto sucede precisamente debido a la invocación del lenguaje sobre los derechos en vez de sobre una preexistente y ontológica “cultura” *per se*.

El Contexto Guatemalteco

Siglos de discriminación han engendrado una amplia cultura de acomodación y resistencia en Guatemala, lo que ha dado como resultado que los mayas han logrado con cierto éxito evitar el destino de la asimilación o destrucción que han experimentado muchos otros pueblos indígenas en América Latina. Aproximadamente el 60 por ciento de una población total de 10.2 millones son indígenas en Guatemala, distribuidos en unas 21 comunidades lingüísticamente diversas de origen Maya y dos pequeños grupos indígenas no-mayas, el Xinca y el Garífona. El resto de la población es mestiza o *ladina* (no-indígena), lo que se compone de un grupo diverso de diferentes mezclas raciales que reclama tener vínculos de sangre con los colonizadores españoles y otros grupos no-indígenas que llegaron a la región a partir del siglo XVI. La alta desigualdad en la distribución de los recursos tiene una marcada dimensión étnica como producto de la sujeción histórica de el pueblo indígena a un sistema económico explotador y una cultura política de racismo y exclusión. Las comunidades rurales continúan sustentando la mayor base de la cultura indígena. Sin embargo, mientras que la mayoría de las familias mayas siguen dependiendo de cierta forma de la agricultura de subsistencia para su sobrevivencia, en el país menos del tres por ciento de la población posee el 70 por ciento de la tierra cultivable. De acuerdo a datos recientes de la ONU, el 80 por ciento de la población total vive en pobreza, mientras que el 90 por ciento de toda la población

indígena vive en pobreza y 76 por ciento de ésta en extrema pobreza (PNUD 1998). La población indígena se encuentra en mayor desventaja educativa; cerca del 50 por ciento de la población total es analfabeta (lo que hace que Guatemala sea el segundo país más analfabeta en Latinoamérica), sin embargo, esta figura se eleva a entre 75 y 80 por ciento entre la población indígena, elevándose a aproximadamente el 90 por ciento para las mujeres mayas, de las cuales más del 60 por ciento son monolingües (Minority Rights Group 1994:40).

Tras la independencia de España, la consolidación de ideologías liberales entre las élites gobernantes durante la última parte del siglo XIX intensificó las presiones preexistentes en las tierras y en la mano de obra indígena. El triunfo de ideas universalistas no implicó la extensión de un estatus de ciudadanía total para todos los grupos. Más bien, en el contexto del boom agroexportador, las nociones liberales de igualdad ante la ley proveyeron una justificación ideológica para la erradicación de ciertas medidas históricas relativamente protectivas —garantizadas tradicionalmente a los pueblos indígenas por la Corona española, los regímenes conservadores y la iglesia católica— para que dichos pueblos fueran asimilados de forma forzada y en términos altamente desventajosos. Miles de acres de tierras comunales indígenas fueron expropiadas como “inproductivas” y a la población indígena se le prohibió o impidió gradualmente usar sus costumbres e idiomas. Las élites dominantes justificaron el trabajo forzado de los indígenas y su asimilación cultural bajo ideologías que enfatizaban la necesidad de “civilizar al indio” en el proceso de construcción nacional (la población indígena fue sujeta a los requerimientos del trabajo forzado hasta 1944 cuando la legislación que posibilitaba una servidumbre en base a deuda fue formalmente abolida).

Durante la década de gobiernos reformistas de 1944-1954, los hombres indígenas ganaron el derecho al voto y se beneficiaron de un programa de reforma agraria. La introducción de sindicatos y partidos políticos por toda el área rural de Guatemala dio a muchos mayas acceso a puestos políticos locales. Sin embargo, luego del derrocamiento respaldado por la CIA del gobierno de Jacobo Arbenz en 1954, la exclusión política de los pueblos indígenas se incrementó mientras que el Estado fue militarizado dentro del marco anticomunista de la Guerra Fría. A lo largo de los años 60, algunas comunidades indígenas se radicalizaron como consecuencia de las iniciativas desarrollistas respaldadas por la iglesia, la influencia ideológica de la teología de la liberación, y la creciente lucha por la tierra y la sobrevivencia económica (Le Bot 1995). Ya para fines de los años 70, una violenta represión estatal forzó a muchos activistas que se encontraban luchando por conseguir tierras y salarios más justos a pasar a la clandestinidad. Subsecuentemente, muchos jóvenes mayas se incorporaron al movimiento guerrillero el cual, al contrario de su precursor *foquista* de la década anterior, se había comprometido a incorporar a la población indígena a la lucha revolucionaria armada. Sin embargo, una guerrilla pobremente armada fue incapaz de defender a sus bases de apoyo en el altiplano rural las cuales experimentaron todo el peso de la violencia militar.

El rasgo definitorio del conflicto armado de los años 80 fue la integración forzada de los mayas por parte del ejército dentro de su proyecto nacional contrainsurgente. La violencia utilizada por los militares para destruir la base social de la guerrilla transformó

completamente el interior del país y canceló cualquier espacio para la organización popular. Las tácticas empleadas oscilaron desde incursiones periódicas por escuadrones de la muerte y “desaparecidos” hasta masacres y destrucción física de aldeas enteras. Más de 150,000 personas fueron asesinadas durante este periodo, cientos de comunidades rurales desaparecieron y otras fueron reorganizadas bajo auspicios militares.⁶ Cientos de miles de hombres mayas fueron forzados por el ejército a organizarse dentro de las paramilitares patrullas de defensa civil, las que tuvieron a su cargo la vigilancia local y la “defensa” de las comunidades en contra de la guerrilla (Popkin 1996). Estas imposiciones profundizaron divisiones locales mientras que a los conflictos preexistentes se les dió un nivel letal en la medida en que muchos aldeanos recurrieron al ejército para denunciar a sus vecinos como simpatizantes de la guerrilla. Esto tuvo como consecuencia la destrucción de las redes preexistentes de significados y entendimientos que hasta entonces habían regido las relaciones cotidianas (Zur 1994). Las divisiones religiosas también se incrementaron en la medida en que la represión militar en contra de catequistas católicos hizo que un número importante de mayas se convirtiera al protestantismo. La guerra civil constituyó en efecto un asalto total a la cultura e identidad indígena. En ese sentido, un anciano maya-q’eqchi’ señaló que “a nosotros con la guerra se nos perdió la memoria”.⁷

Un limitado espacio político fue abierto con el retorno —vigilado por los militares— al gobierno civil en 1985 (Schirmer 1998). Aunque las violaciones a los derechos humanos y la militarización de las áreas rurales continuaron, la organización de los grupos civiles de oposición se incrementó gradualmente hacia el final de la década. La constitución de 1985 reconoció oficialmente la naturaleza multiétnica del país, al contener cinco artículos (Artículos 66-70) que específicamente se referían a la “protección de los grupos indígenas”. Activistas mayas lentamente comenzaron a hacer campaña para que el Estado implementara sus compromisos constitucionales de respetar y promover la cultura, los idiomas y las formas de organización de los indígenas. Ahora bien, en la segunda mitad de los años 80 fue básicamente la organización alrededor de los derechos humanos lo que llevó a la población indígena a la arena política. Para 1986 más del 85 por ciento de los miembros del Grupo de Apoyo Mutuo (GAM), fundado en 1984 por familiares de desaparecidos, eran mujeres mayas. En 1988 la organización de viudas CONAVIGUA también fue creada y su membresía de cerca de 11,000 personas era casi totalmente maya. La incorporación a la organización anti-patrullas civiles, el Consejo de Comunidades Etnicas *Runujel Junam* (CERJ), y la CONDEG, creada en 1989 para representar a la población desplazada en la ciudades y las áreas rurales, fue también predominantemente indígena. Estas organizaciones de derechos humanos, que se beneficiaron considerablemente por sus buenas relaciones con organizaciones internacionales de derechos humanos y otras ONGs, se encontraban en términos generales alineadas con la izquierda armada, aunque también ejercieron cierto grado de autonomía e independencia de ésta.

⁶ Carmack 1992; Manz 1988; Stoll 1993; REMHI/ODHAG 1999.

⁷ Notas de campo, aldea Puribal, Alta Verapaz. Febrero de 1996.

La represión a la identidad indígena durante la guerra generó una conciencia creciente sobre los derechos indígenas al interior del proceso de paz en los años 90. En la última etapa del conflicto armado emergió un movimiento pan-maya el cual empezó a cuestionar concepciones existentes de identidad y ciudadanía nacionales (Warren 1998; Nelson 1999). Esto atrajo la inspiración y el apoyo de movimientos de pueblos indígenas crecientemente transnacionalizados de todo el continente, los cuales alcanzaron en 1992 un nivel de reconocimiento mundial alrededor del V Centenario de la conquista española. Su fuerza creciente también reflejó el nivel en que el tema de los derechos indígenas había llegado a ocupar en la agenda de organizaciones no gubernamentales e inter-gubernamentales en la arena internacional, entre ellas la misma ONU la que en 1994 instaló una misión observadora para monitorear las violaciones a los derechos humanos y verificar los acuerdos de paz en Guatemala. Claramente, el Premio Nobel de la Paz de 1992 otorgado a la activista maya Rigoberta Menchú Tum fue una clara señal del creciente apoyo global a los reclamos indígenas. Durante los años 90, las demandas de los derechos indígenas y las proyecciones idealizadas de los “valores mayas” constituyeron un discurso articulado inédito que removió ciertas relaciones sociales y enmarcó mucho del debate existente alrededor de la democratización en Guatemala. El movimiento maya, apoyado por la misión de la ONU y por un gran número de instituciones internacionales, reforzó gradualmente su capacidad de discutir propuestas para la reforma nacional. Mientras que los temas de derechos humanos siguieron siendo cruciales, intelectuales indígenas y organizaciones populares concentraron de manera creciente sus esfuerzos por reconstruir una identidad maya, basados en elementos culturales tales como el idioma y vislumbraron interpretaciones inovativas de las tradiciones mayas. Por ejemplo, la paralegal ONG Defensoría Maya ha abogado constantemente por un mayor reconocimiento y aplicación del “Derecho Maya” como forma de corregir el escaso acceso a la justicia que experimenta la población indígena (Defensoría Maya 1999). El discurso utilizado para avanzar tales demandas ilustra las estrategias esencialistas implementadas por los dirigentes indígenas:

Nuestro modo de trabajo ha sido propiciar el espacio de solución de problemas aplicando el sistema jurídico Maya. Las partes litigantes descubren lo que han perdido durante los siglos de asimilación. Se dan cuenta que nuestro sistema es efectivo, no es burocrático, es conciliador real, no se basa en la corrupción, el engaño, denigración. Tampoco es discriminatorio, excluyente o impositivo (Chuj Waljo'q, marzo de 1997).

El Derecho Maya es un sistema judicial cuyas normas y principios facilitan las relaciones armoniosas entre los miembros de la sociedad, y entre los pueblos Maya, Garífuna, Xinca y Ladino de acuerdo a nuestra cosmovisión... (Chuj Waljo'q, February 1997).

Las iniciativas a lo largo del país para reconstruir el tejido social destruido por la guerra, tales como la reconstitución de las autoridades locales o los procedimientos de resolución de conflictos, han sido enmarcadas en relación a especificidades étnicas. Por ejemplo, en el norteño departamento de El Quiché, donde la guerra contrainsurgente dejó un legado de división y conflictos de tierra entre comunidades ixiles y k'ichés, la Defensoría Maya ha implementado una estrategia para la resolución de conflictos basada en algunos esfuerzos por reconstruir una “comunidad imaginada” de relaciones interétnicas armoniosas entre los pueblos mayas. En sus publicaciones ellos abogan por “la

reconstitución del tejido social de los pueblos ixil y k'iché...lo que implica el redescubrimiento del núcleo familiar y comunal para iniciar una coexistencia armoniosa...[y] la recuperación de la memoria histórica de los Pueblos Indígenas” (Chuj Waljo'q, marzo de 1997). Los dirigentes indígenas han enfatizado de manera creciente la importancia de la espiritualidad maya y sus “cosmovisiones”, subrayando la necesidad de reconstruir activamente tanto las comunidades locales como el Estado-nación sobre la base de valores compartidos imaginados de un pasado maya precolonial.

Con la represión [militar] llegó la destrucción de los sistemas milenarios del Pueblo Maya. Sin embargo nuestro pueblo profundamente arraigado nuestro sistema de organización y sistema jurídico para la resolución de conflictos, mediante nuestros propios mecanismos, que desde hace muchos siglos se practica cotidianamente en nuestras comunidades. De esta manera hemos soportado los traumas físicos y psicológicos, hemos sobrevivido para mantener nuestra identidad (Chuj Waljo'q, abril de 1997).

Por medio de la revitalización y creación de un pasado compartido, o “comunidad imaginada” (Anderson 1983), los activistas indígenas han respondido a una forma aguda de discriminación étnica y a la destrucción generada por la guerra contrainsurgente. Al interior del actual contexto político esto forma parte de sus esfuerzos en el cabildeo para la obtención de mayores derechos para la población indígena en base a ideas sobre el multiculturalismo y los derechos étnicos. Sin embargo, la creación de tales “mitos fundadores” también refleja la visión esencialista sobre los pueblos indígenas desarrollada al interior de discursos internacionales de derechos así como la naturaleza reduccionista de los marcos legales actuales para el reconocimiento de los derechos indígenas.

Elevando la cultura —El Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas

Los esfuerzos de organismos internacionales como la ONU y la OIT para asegurar un mayor reconocimiento de los derechos indígenas se interrelaciona con las campañas de las organizaciones indígenas y populares en Guatemala por avanzar sus demandas al interior del proceso nacional de paz. En el curso de las negociaciones los grupos indígenas fueron reconocidos formalmente como “pueblos” y se les otorgó estatus y derechos nuevos dentro del derecho internacional lo que generó formas inéditas de concebir la reforma nacional. El Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas de 1995 estuvo enormemente influenciado por las declaraciones y convenciones internacionales de derechos humanos, así como por la creciente participación directa del movimiento indígena en su conjunto en el proceso político. El borrador inicial de dicho acuerdo fue propuesto por la Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala (COPMAGUA) y subsecuentemente mejorado por la multisectorial Asamblea de la Sociedad Civil (ASC) antes de ser presentado a la mesa de negociaciones. Este fue firmado por representantes gubernamentales y de la URNG el 31 de marzo de 1995 y significó un éxito singular para la lucha de los mayas por su inclusión en un proceso democrático más amplio.

Las demandas centrales del acuerdo se relacionan con el reconocimiento constitucional de los pueblos Maya, Garífuna y Xinca, y además con la redefinición de la nación guatemalteca como culturalmente plural, multiétnica y multilingüe. Esto refleja puntos de vista multiculturalistas e integracionistas de nuevo cuño que insisten en la necesidad de establecer medidas para combatir la discriminación como parte de la construcción de Estados nacionales más incluyentes. El acuerdo hace un llamado al reconocimiento constitucional y legal de las formas de organización, prácticas políticas y derecho consuetudinario de los mayas, así como el reconocimiento de los derechos culturales y socioeconómicos de los pueblos indígenas. Su lenguaje recuerda el utilizado por las declaraciones y convenios internacionales y efectivamente explícitamente establece que el gobierno debe promover políticas para implementar algunas medidas establecidas en el derecho internacional en relación a los pueblos indígenas (por ejemplo, la Convención 169 de la OIT). El acuerdo en efecto eleva a la “cultura” como un medio por el cual una representación igualitaria puede ser impulsada. Como discurso legal, éste tiende a esencializar y codificar valores y prácticas culturales. Como ejemplo, el acuerdo establece que:

[E]s inconcebible el desarrollo de la cultura nacional sin el reconocimiento y fomento de la cultural de los pueblos indígenas. En este sentido, a diferencia del pasado, la política educativa y cultural debe orientarse con un enfoque basado en el reconocimiento, respeto y fomento de los valores culturales indígenas.⁸

Específicamente reconociendo la legitimidad del derecho consuetudinario indígena, el acuerdo establece de que los sistemas legales indígenas se encuentran enraizados en una cosmovisión particular “que se basa en la relación armónica de todos los elementos del universo (...) [que]se ha transmitido de generación en generación...”.⁹

La normatividad tradicional de los pueblos indígenas ha sido y sigue siendo un elemento esencial para la regulación social de la vida de las comunidades y, por consiguiente, para el mantenimiento de su cohesión.¹⁰

En adición al reconocimiento de la existencia de normas legales y prácticas “tradicionales” al interior de las comunidades indígenas, el acuerdo compromete explícitamente al Estado a respetarlas en la medida que éstas no violen los derechos humanos fundamentales o las leyes nacionales. Dicho documento también demanda que los jueces y operadores del sistema de justicia en general deben tomar en cuenta las costumbres legales locales, y establece la necesidad de una dotación de defensa legal en idiomas indígenas.

⁸ AIDPI, Sección III, párrafo 2.

⁹ AIDPI, Section I, párrafo 2 (iii).

¹⁰ AIDPI, Sección IV, parte E, párrafo 1.

El acuerdo, por lo tanto, asume que categorías esenciales de “cultura” y de “normas consuetudinarias” son algo que pueden ser de algún modo codificadas dentro del sistema estatal. Sin embargo, lejos de ser un fenómeno “natural”, estas categorías reflejan la reorganización de la identidad étnica para ajustarla con las normas y prácticas internacionales de derechos humanos. La “armonía” consensuada y la continuidad histórica promovida frecuentemente en los discursos indígenas no es una representación muy exacta de la realidad: más bien, lo que de hecho refleja es una reorganización contemporánea del pasado como forma de asegurar ciertas conquistas políticas en el presente. Estas no son cualidades inherentes mayas; lo que estamos observando es más bien el proceso por medio del cual ciertas categorías son construidas como tales. Como desde tiempo atrás lo han señalado antropólogos, la “cultura” no puede ser vista ya como algo “puro” separado de otras influencias. Más bien, los procesos culturales se encuentran involucrados en una matriz de relaciones dialécticas junto con identidades reconstruidas y mantenidas a través de procesos de cambio. El presentar a las identidades y prácticas mayas como enraizadas en la tradición y de alguna manera autónoma del Estado es ignorar la relación mutuamente constitutiva entre las prácticas estatales y las identidades indígenas. Sistemas populares de justicia se forman en los espacios sociales que existen en la periferia de los órdenes legales dominantes y, como tales, la naturaleza y capacidad de su ordenamiento se encuentra configurada al interior de la dinámica asimétrica de las relaciones de poder. Antes de aceptar reclamos de que las normas consuetudinarias se encuentran enraizadas en cosmovisiones indígenas “armoniosas”, las prácticas locales del presente deben de ser consideradas en su contexto histórico y social.

Costumbre Maya como Ley?

Décadas de gobierno autoritario, prácticas discriminatorias y excluyentes, y una impunidad revestida de legalidad beneficiando a sectores poderosos, han minado profundamente la confianza de los guatemaltecos en el Estado de derecho. La mayoría de la población continúa percibiendo al sistema legal como arbitrario, corrupto e ineficiente. Dirigentes indígenas han utilizado este sentimiento de insatisfacción en la ley estatal como un aliciente para impulsar sus demandas por una coficiación del derecho consuetudinario como forma de asegurar una mayor autonomía local. Sin embargo, en vez de ser una forma de esfera legal cerrada, recientes investigaciones etnográficas han mostrado que la ley de costumbre existe al interior de una dinámica y constitutiva relación con el derecho estatal.¹¹ Las políticas que favorecen el establecimiento de jurisdicciones de cortes estatales y sus equivalentes indígenas como entidades herméticamente cerradas, “separadas pero iguales”, pueden correr el riesgo de ampliar la marginación de los grupos indígenas de la política nacional. Además, y particularmente como resultado del

¹¹ Dary 1997, Esquit y García 1998; Sieder 1997; Universidad Rafael Landívar 1998.

conflicto armado, estas formulaciones en última instancia pueden perjudicar los derechos humanos de los individuos indígenas al efectivamente legitimar como “tradicción” o “costumbre” el ejercicio autoritario de poder de los grupos dominantes al interior de las comunidades indígenas.

Durante los años más agudos de violencia y contrainsurgencia a comienzos de la década de los 80, las prácticas informales para la resolución de conflictos locales se hicieron cada vez más punitivas como consecuencia de la institución por el ejército de estructuras y prácticas autoritarias en todo el país. En el área rural, las paramilitares patrullas civiles y los comisionados militares funcionaron como sistemas extrajudiciales de arbitrio altamente coercitivos respaldados por las fuerzas armadas. Las sanciones incluyeron detenciones de supuestos simpatizantes de la guerrilla en pozos llenos de agua, torturas, golpizas, trabajo forzado y con frecuencia la muerte. Mientras que la figura del comisionado militar fue abolida en 1995 y las patrullas civiles desmovilizadas semanas después de que el acuerdo de paz final fue firmado, el legado de militarismo en las comunidades indígenas, y en la totalidad del país, tomará mucho tiempo en ser erradicado. La prolongada militarización de las políticas locales y el uso de la violencia para resolver conflictos durante la guerra indudablemente ha influenciado la forma en que la gente asume la resolución de disputas. En muchas aldeas y municipalidades las relaciones se encuentran lejos de ser consensuales; con frecuencia la gente vive lado a lado con otros miembros de la comunidad que fueron directamente responsables de la violación, tortura y asesinato de sus familiares. Las comunidades, entonces, se encuentran divididas por el legado de violencia, autoritarismo y militarización dejados por el conflicto armado. En tales contextos, las prácticas y normas locales pueden incluir rasgos altamente opresivos. En algunos casos, familias enteras de supuestos malhechores han sido forzadas a abandonar sus aldeas. En ausencia de un proceso judicial efectivo y con los indicadores de criminalidad elevándose desde el fin de la guerra, también han aumentado reportes sobre miembros de las comunidades ejerciendo justicia sumaria o linchando a individuos bajo sospecha de robo, violación o pertenecer a bandas criminales organizadas. La mayoría de los linchamientos han ocurrido en las regiones del país más afectadas por la violencia contrainsurgente de los años 80, aún cuando estas áreas tienen, comparativamente, niveles bajos de criminalidad (MINUGUA 1998).

Discursos, estrategias y políticas que vinculan al derecho consuetudinario a un imaginario de comunidades indígenas “tradicionales” y “armoniosas” son problemáticos en otras formas también. Incluso antes del conflicto armado, disputas intergeneracionales y conversión religiosa habían minado la cohesión comunal a lo largo del interior del país. Como consecuencia de los procesos de desplazamiento, exilio y reasentamiento experimentado a lo largo de los años 80 y 90, muchos indígenas viven ahora lejos de su lugar de nacimiento en nuevos asentamientos integrados por gente de diferentes áreas y grupos lingüísticos, y con diferentes costumbres. Los sistemas de conocimiento y las prácticas indígenas largamente establecidas fueron severamente dañados por la guerra y ahora están

siendo reconfigurados. La reducción gradual del control militar en el interior del país ha facilitado un mayor espacio social para el ordenamiento político legal de la comunidad y, a su vez, para que las estructuras y prácticas locales sean más conciliadoras. Entre los mecanismos comunes se encuentran el diálogo extenso, las sanciones morales basadas en vergüenza, el reconocimiento del error por parte del ofensor, y las sanciones restitutivas que incluyen compensaciones para las víctimas y la comunidad. Dicho proceso generalmente se encuentra orientado hacia el reestablecimiento de una coexistencia pacífica al interior de la comunidad como un todo, algo promovido activamente por las organizaciones indígenas y sus activistas. En algunos casos, ciertas instituciones impuestas por el Estado, tales como los “comités pro-mejoramiento” para dotar de infraestructura a nivel de aldea, han sido apropiados como nuevos espacios para la resolución local de conflictos. En otros casos, los refugiados que han retornado al país han readaptado las estructuras organizativas que desarrollaron durante su exilio en México. Dentro del contexto de postguerra, la población indígena ha imaginado medios inéditos para la resolución de conflictos locales. Por ejemplo, en el nortero departamento de Alta Verapaz aldeas católicas de desplazados q’eqchi’ han constituido un “Consejo de Ancianos” regional para proveer consejos espirituales en asuntos de la comunidad. Los ancianos se han basado en imaginarios sobre “derecho maya tradicional” como punto de referencia, y están concientes de que un orden legal maya armonioso es una aspiración en vez del reflejo de una realidad social compleja, dinámica y con frecuencia conflictiva. Esto constituye un ejemplo de lo que Slater (1997:63) identifica como el uso de “significantes, significados y prácticas subterráneos de periodos previos” como punto de partida para repensar la justicia. Ejemplos como estos ilustran el hecho de que las prácticas legales consuetudinarias no son fijas ni “tradicionales”, sino más bien altamente relacionales, mismas que se transforman de acuerdo a contextos locales, nacionales e internacionales cambiantes. Como Van Cott observa, su autenticidad deriva no de su naturaleza milenaria, sino “más bien de su...adopción en la ausencia de un acceso efectivo a la justicia estatal” (2000a :212).

Los esfuerzos actuales por asegurar el reconocimiento del derecho consuetudinario y el reforzamiento de las normas y prácticas a nivel comunal son parte de una lucha histórica más amplia de los grupos indígenas por la justicia, la autonomía y la representación. El refuerzo de mecanismos locales de resolución de disputas tiene el potencial de contribuir a un Estado de derecho más democrático y culturalmente sensitivo en Guatemala. Sin embargo, debido a que estos procesos con frecuencia se enmarcan al interior de un discurso cultural esencialista, esto puede efectivamente configurar y limitar muchas de las aspiraciones populares. Las contradicciones son más evidentes en relación al género, donde los discursos esencialistas enfatizan la “complementariedad” de los hombres y mujeres mayas, minimizando la discriminación de género o de hecho justificando la exclusión de las mujeres para que ocupen puestos como funcionarias comunitarias, se eduquen en las escuelas públicas o tengan propiedades. Estas percepciones, sin embargo, están siendo cuestionadas cada vez

más por las mujeres indígenas, cuya experiencia de desplazamiento interno, guerra y refugio las ha llevado a trascender los límites tradicionales. Anteriormente monolingües muchas mujeres aprendieron español y a leer y escribir en el exilio; su interacción con agentes de la iglesia y ONGs de derechos humanos las estimularon a adquirir una mayor conciencia sobre normas nacionales e internacionales de derechos humanos, lo que en un momento dado promovió que mujeres refugiadas indígenas presentaran sus demandas en la arena internacional (Mamá Maquín 1999). Gran cantidad de viudas por el conflicto armado se organizaron no sólo para proveer de recursos básicos a sus familias sino que también para averiguar el paradero de sus parientes desaparecidos. Esto trajo como consecuencia el que las mujeres ocuparon de manera creciente espacios públicos tradicionalmente reservados para los hombres. Muchas cuestionan ahora su papel tradicionalmente subordinado y marginal en los mecanismos de decisión comunal y se encuentran demandando derechos culturales que representan un tratamiento más preferente para las mujeres Mayas. Asimismo, una creciente conciencia sobre sus propios derechos legales y sobre sus tentativas para “resistir las estructuras de dominación que caracteriza la vida cotidiana” (Lazarus-Black 1991: 120) se refleja en su uso de la ley nacional en los casos de abuso y conflicto doméstico. Esto indica un deseo de no ser juzgadas únicamente de acuerdo a la autoridad de los hombres en sus comunidades.¹² Un análisis de género del derecho consuetudinario subraya el hecho de que, como cualquier otra forma de ley, éste es una construcción históricamente desarrollada, determinada por relaciones de poder en pugna, tanto al interior de las comunidades indígenas como entre dichas comunidades, el Estado y los intereses dominantes. La incorporación del foro y práctica consuetudinarios dentro del sistema judicial no garantiza por sí solo el acceso de las mujeres a la justicia.¹³ Las medidas reformistas deben, entonces, incluir medios para asegurar que las autoridades indígenas y sus prácticas de resolución de conflicto no discriminen en contra de los grupos menos aventajados, tales como las mujeres.

Si la reforma legal para reconocer el derecho consuetudinario en los momentos del acuerdo de paz negociado de 1996 fetichiza o reifica a la “costumbre” o la “tradicición” como ley, ésta en efecto terminará esencializando a instituciones y prácticas que son altamente dinámicas. En vez de ello, esto debe basarse en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas para determinar su

¹² Estas acciones de las mujeres indígenas en Guatemala no es algo nuevo; ver Sieder (2000). Otros estudios han sugerido que las mujeres recurren a las cortes estatales con el fin de cuestionar la jerarquía de género: ver June Starr (1989) sobre Turquía rural; Jane Collier (1973) sobre Zinacantán, México.

¹³ En su estudio sobre pluralismo legal y género en Rajastán, India, Erin Moore (1993; 1998) encontró que donde las estructuras de resolución de conflicto eran incorporadas al interior de los niveles más bajos del sistema judicial estatal, las mujeres continuaron sin tener acceso a la justicia. Dentro de las cortes consuetudinarias en las aldeas, los hombres normalmente bloqueaban las apelaciones de las mujeres, mientras que las cortes estatales tendían a retornar los conflictos domésticos a las aldeas para su resolución. Aún cuando se legalizó una representación obligatoria para mujeres en cortes consuetudinarias, en la práctica esto no funcionó.

propio sistema de resolución de conflicto, si es que respeta los derechos de representación y disidencia de todos los individuos de la comunidad. En vez de ser concebidos como una concesión del Estado para los pueblos indígenas, el reconocimiento del “derecho consuetudinario” debe ser entendido como parte de un esfuerzo mayor por desarrollar formas de justicia efectivas y sensibles culturalmente para la totalidad de la población. En su momento, la oposición de las élites para el reconocimiento de los derechos indígenas en Guatemala se incrementó luego de la firma de los acuerdos de paz de 1996. En mayo de 1999, una cláusula agregada en un forum multipartidista que proponía el reconocimiento constitucional del derecho de los pueblos indígenas a usar su ley consuetudinaria fue rechazada junto con otras reformas constitucionales en un controversial referendum popular sobre un paquete de reformas constitucionales para poder implementar los acuerdos de paz.¹⁴ Sin embargo, la Convención 169 de la OIT y el Acuerdo sobre Derechos e Identidad de los Pueblos Indígenas de 1995 son de carácter obligatorio para el Estado guatemalteco. Los donantes internacionales continúan estando comprometidos con los términos del acuerdo de paz y con el desarrollo de los derechos indígenas. Asimismo, las organizaciones indígenas también siguen ejerciendo presión sobre el gobierno y las instituciones internacionales para que el primero cumpla con lo acordado durante las negociaciones de paz. La compleja y controversial cuestión de cómo el derecho consuetudinario indígena será incorporado dentro del sistema judicial es por lo tanto algo muy posible de permanecer en la agenda política nacional.

Conclusiones

El Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas de 1995 puso especial énfasis sobre los derechos culturales como base para que el Estado guatemalteco sea más incluyente en términos políticos, sociales y económicos. Esta elevación de “la cultura” como forma de reconocer e incluir a los pueblos indígenas ha sido utilizada para combatir el profundo legado de discriminación al interior de la sociedad guatemalteca y también refleja el deseo de crear una democracia genuinamente multiétnica. Sin embargo, tales estrategias, influenciadas por los discursos internacionales de multiculturalismo, también han hecho que con frecuencia activistas indígenas presenten una visión esencializada sobre una cultura maya armoniosa y milenaria como forma de asegurar una mayor autonomía y representación dentro del Estado-nación. Hemos argumentado que el

¹⁴ Se propuso que el Artículo 203 de la constitución fuera reformado para incluir los siguientes párrafos adicionales: “El Estado reconoce el derecho consuetudinario indígena, entendido éste como las normas, principios, valores, procedimientos, tradiciones y costumbres de los pueblos indígenas, para la regulación de sus asuntos internos y [también reconoce] la validez de sus decisiones cuando estas son voluntariamente aceptadas por acuerdo mutuo [por los partidos en disputa] y cuando éstas no violen derechos humanos fundamentales definidos en el sistema legal nacional, tratados internacionales y convenciones sobre derechos humanos firmados y ratificados por Guatemala, o los derechos de terceros.” Centro de Estudios de Guatemala (1998), Sobre el referendum y sus implicaciones ver Arnson (1999).

discurso político de la cultura maya en Guatemala se entiende mejor como “una construcción e imaginación social y discursiva” (Roseberry 1996:83) utilizada por los grupos subalternos como mecanismo contra-hegemónico para disputar la dominación.¹⁵ En vez de derivarse de una cultura primordial o *a priori*, las identidades son creadas y recreadas históricamente a través de interacciones mutuamente constituidas entre distintos actores, contextos e ideas (en este caso entre el movimiento indígena guatemalteco, los actores internacionales, el proceso de paz, y los discursos de derechos humanos y multiculturalismo).

Un examen del caso guatemalteco tiene relevancia más amplia en las discusiones acerca del multiculturalismo y la reforma legal tanto en América Latina como en otros lugares. Primero, esto ilustra las formas en que las demandas y los procesos locales son configurados y limitados al interior de los marcos internacionales utilizados para reclamar derechos. En la medida en que la gente apela cada vez más a instituciones y leyes internacionales sobre derechos humanos para avanzar sus reclamos de justicia, es probable que la tendencia por parte de los grupos subordinados de elaborar “autenticidades primordiales” y de reclamar derechos en base a la cultura aumentará.¹⁶ Sin embargo, como hemos enfatizado aquí, los movimientos indígenas no representan formaciones culturales “tradicionales” o cerradas, sino que de hecho son un fenómeno transnacionalizado que muchas veces presenta a las comunidades como entes altamente dinámicos en procesos de cambio acelerado. Como señala De la Peña para el caso de México, el incremento en la migración internacional ha significado que las mismas identidades culturales se hayan convertido en algo transnacional o postnacional. De la Peña nota la quiebra en los vínculos entre territorio, pueblos y estados que ha devenido de la globalización (1999:21). En contextos donde el derecho a tener derechos se basa cada vez más en “la cultura”, este tipo de dinámicas plantean difíciles interrogantes sobre cómo adaptar y reformar las estructuras políticas, legales y económicas del Estado-nación. Ciertamente, esto señala que estrategias oficiales basadas en otorgar autonomía limitada a comunidades indígenas rurales y “tradicionales” pueden llegar a ser algo problemático.

Segundo, el caso guatemalteco muestra las dificultades inherentes en el reconocimiento de derechos basados en “cultura” en un momento cuando los discursos sobre derechos humanos y género se vernaculizan cada vez más en los contextos locales. Los marcos legales multiculturalistas propuestos por

¹⁵ Roseberry argumenta que “en la medida que tales comunidades son imaginadas, los símbolos de diferencia y autenticidad son seleccionados y apropiados dentro de un campo social marcado por la desigualdad, la jerarquía y la disidencia. Los idiomas de la etnicidad, la religión y el nacionalismo se nutren de imágenes primordiales de asociación e identificación, pero asumen sus formas y prácticas específicas como lenguajes de disputa y *oposición*” (1996:83).

¹⁶ Yashar (1996; 1999) ha argumentado que la organización indígena en base a la identidad cultural en América Latina es una respuesta a las democracias imperfectas en la región y a los efectos de las reformas neoliberales, lo que ha reducido los beneficios corporativistas que antes tenían las comunidades campesinas.

instituciones internacionales como la ONU o la OIT han alentado a los movimientos indígenas en Latinoamérica a avanzar proyecciones esencialistas de su identidad. Sin embargo, las mujeres indígenas del continente se han apropiado de discursos de derechos humanos y de la mujer, y a su vez han cuestionado cada vez más los discursos esencialistas de complementariedad o armonía entre los sexos (Sierra 1999; Hernández y Garza 1997). En la práctica, la supuesta división entre “derechos culturales” y “derechos humanos” está muchas veces sobreenfatizada. Sin embargo, cuando emergen conflictos —como en el caso mencionado de género— el desafío sería cómo garantizar que las comunidades indígenas se autogobiernen de una manera que sea tolerante a las diferencias sin que esto legitime la imposición externa por parte de autoridades estatales o un “nuevo colonialismo” en nombre de la igualdad o de los “derechos humanos”.¹⁷

Tercero, el caso guatemalteco indica tensiones más generales no resueltas entre las demandas indígenas por autonomía política y sus reclamos para una mayor inclusión y la construcción de una democracia multicultural. De hecho, estas tensiones se encuentran claramente reflejadas en los distintos instrumentos y convenios internacionales que intentan codificar los derechos indígenas. Los movimientos indígenas en América Latina reclaman la integración en el Estado-nación bajo sus propios términos, pero el tema de la autonomía sigue siendo problemático para las élites dominantes.¹⁸

Sin duda, el reconocimiento del multiculturalismo de parte de los gobiernos latinoamericanos en los últimos años constituye un significativo avance si esto se compara con las ideologías etnocentristas y racistas del pasado sobre la construcción nacional (Díaz Polanco 1997; Stavenhagen 1996). Sin embargo, esto también se puede entender como una nueva forma de asimilación o integración dentro de lo que son todavía relaciones de poder altamente desiguales. El reconocimiento legal del “derecho consuetudinario” puede en última instancia representar una extensión de la jurisdicción estatal para acomodar y moldear los órdenes normativos que anteriormente existieron en sus márgenes. Como lo señalan Speed y Collier (2000) en su análisis sobre los derechos indígenas en Chiapas, en la práctica los Estados siguen manteniendo el derecho a determinar cuáles “costumbres” indígenas pueden ser reconocidas y cuáles no.¹⁹ El reto central sería cómo garantizar la participación efectiva de los pueblos indígenas en la toma de decisiones y en las políticas estatales que les afectan.

¹⁷ Speed y Collier (2000) han analizado cómo las autoridades estatales en Chiapas manipulan un discurso de “derechos humanos” para restringir los reclamos indígenas de autonomía.

¹⁸ Para un análisis global de las experiencias mexicanas de autonomía ver Burguete Cal y Mayor (1999).

¹⁹ Ver Van Cott (2000a) para una discusión sobre el reconocimiento del derecho consuetudinario en los casos de Bolivia y Colombia.

En todo caso, cualquier nuevo ordenamiento legal que surja de los actuales esfuerzos para hacer a los Estados Latinoamericanos “multiétnicos” y “pluriculturales” tendrá que dirigirse a las crecientes demandas por resolver la profunda marginación social y económica de los pueblos indígenas que ha existido desde la conquista. Los derechos culturales no pueden ser separados de los procesos económicos y sociales, y cualquier paso real hacia una democracia multicultural tiene que centrarse en estos temas.

Agradecimientos

Este artículo fue publicado originalmente en inglés bajo el título 'Advancing Indigenous Claims Through the Law: Reflections on the Guatemalan Peace Process' en *Culture and Rights*, editado por Jane Cowan, Marie Dembour and Richard Wilson (Cambridge University Press, Cambridge, 2001). Rachel Sieder agradece a Jane Collier, Ven de la Cruz, Edgar Esquit, Carlos Flores, Iván García, Roger Plant, René Poitevin, John Watanabe y Judith Zur por sus comentarios y la oportunidad de discusión brindada. Tanto Rachel Sieder como Jessica Witchell agradecen las observaciones de Jane Cowan y Richard Wilson sobre una versión anterior anterior del artículo.

Referencias

AIDPI (Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas) (1995). Organización de Naciones Unidas. Guatemala.

Anderson, Benedict (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Verso. Londres.

Arnsón, Cynthia (ed.) (1999). 'The Popular Referendum (*Consulta Popular*) and the Future of the Peace Process in Guatemala'. Working Paper No.241. Woodrow Wilson Center Latin American Program. Washington DC.

Binion, G. (1995) 'Human Rights: A Feminist Perspective'. *Human Rights Quarterly*. Vol 17: 509-526.

Burguete Cal y Mayor, Aracely (coord.) (1999). *México: Experiencias de Autonomía Indígena*. Document of the International Working Group on Indigenous Affairs. Denmark.

Carmack, Robert (ed.) (1992). *Harvest of Violence: the Maya Indians and the Guatemalan Crisis*. University of Oklahoma Press. Norman y Londres.

Centro de Estudios de Guatemala (1998). *Las Reformas Constitucionales Aprobadas por el Congreso de la República el 14 y 15 de octubre de 1998*. <http://www.c.net.gt/ceg>.

Chuj Waljo'q. Boletín mensual de la Defensoría Maya. Guatemala. Marzo de 1997.

Collier, Jane (1973). *Law and Social Change in Zinacantan*. Stanford University Press. Stanford.

Conley John M. and William O'Barr (1990). *Rules versus Relationships: The Ethnography of Legal Discourse*. University of Chicago Press. Chicago.

Dary, Claudia (1997). *El Derecho Internacional Humanitario y el Orden Jurídico Maya*. FLACSO. Guatemala.

Defensoría Maya (1999). *Suk'b'anik: Administración de Justicia Maya. Experiencias de Defensoría Maya*. Editorial Serviprensa. Guatemala.

De la Peña, Guillermo (1999). 'Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada'. *Desacatos: Revista de Antropología Social*. CIESAS. Mexico. Vol.1:13-27.

Díaz-Polanco, Héctor (1997). *Indigenous Peoples in Latin America: the Quest for Self-Determination*. Westview Press. Boulder y Oxford.

Donnelly, Jack (1989). *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Cornell University Press. Ithaca y Londres.

Esquít, Edgar and Iván García (1998). *El Derecho Consuetudinario, la Reforma Judicial y la implementación de los Acuerdos de Paz*. FLACSO. Guatemala.

Falk Moore, Sally (1986). *Social Facts and Fabrications: Customary Law on Kilimanjaro, 1880-1980*. Cambridge University Press. Nueva York y Cambridge.

Fuller, Chris (1994). 'Legal Anthropology - Legal Pluralism and Legal Thought'. *Anthropology Today*. Vol.10 No.3: 9-12.

Geertz, Clifford (1993). 'Fact and Law in Comparative Perspective' in *Local Knowledge*. Fontana Press. Londres, pp.167-234.

Griffiths, Anne M.O. (1997). *In the Shadow of Marriage: Gender and Justice in an African Community*. Chicago University Press. Chicago y Londres.

Harris, Olivia (1996). 'Introduction: Inside and Outside the Law' in *Inside and Outside the Law: Anthropological Studies of Authority and Ambiguity*. Routledge. Londres, pp.1-15.

Hernández, Aída and Anna María Garza (1997). 'En torno a la ley y la costumbre: problemas de antropología legal en los Altos de Chiapas' en Rosa Isabel Estrada Martínez y Gisela González Guerra. *Tradiciones y costumbres jurídicas en comunidades indígenas de México*. Comisión Nacional de Derechos Humanos. Mexico.

Hirsch, Susan F. (1998). *Pronouncing and Persevering: Gender and the Discourses of Disputing in an African Islamic Court*. University of Chicago Press. Chicago y Londres.

Kymlicka, Will (1995a). *Multicultural Citizenship*. Clarendon Press. Oxford.

Kymlicka, Will (ed.) (1995b). *The Rights of Minority Cultures*. Oxford University Press. Oxford.

Lazarus-Black, Mindie (1991). 'Why Women Take Men to Magistrate's Court: Caribbean Kinship Ideology and Law'. *Ethnology*, Vol.XXX, No.2:119-134.

Lazarus-Black, Mindie y Susan F. Hirsch (eds.) (1994). *Contested States: Law, Hegemony and Resistance*. Routledge. Nueva York y Londres.

Le Bot, Yvon (1995). *La guerra en tierras mayas: comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-92)*. Fondo de Cultura Económica, Mexico.

Mama Maquín (1999). *Nuestra experiencia ante los retos del futuro: sistematización del trabajo de las mujeres de Mama Maquín durante el refugio en México y su retorno a Guatemala*. Editorial Fray Bartolomé de las Casas. San Cristóbal de las Casas. Chiapas. Mexico.

Manz, Beatriz (1988). *Refugees of a Hidden War*. University of New York at Albany. Albany.

Merry, Sally Engle (1988). 'Legal Pluralism'. *Law and Society Review*. Vol.22: 869-96.

Merry, Sally Engle (1992). 'Anthropology, Law and Transnational Processes'. *Annual Review of Anthropology*. Vol. 21: 357-79.

Merry, Sally Engle (1997). 'Legal Pluralism and Transnational Culture' en R.Wilson (ed.). *Human Rights, Culture and Context*. Pluto Press. Londres, pp.28-48.

Minority Rights Group (1994). *The Maya of Guatemala*. Minority Rights Group. Londres.

MINUGUA (United Nations Mission for Guatemala). (1998). Datos inéditos sobre linchamientos en Guatemala.

Moore, Erin P. (1993). 'Gender, Power, and Legal Pluralism: Rajasthan, India'. *American Ethnologist*. Vol.20, no.3: 522-42.

Moore, Erin P. (1998). *Gender, Law, and Resistance in India*. The University of Arizona Press. Tucson.

Nader, Laura (1980). *Harmony Ideology, Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*. Stanford University Press. Stanford.

Nagengast, Carol (1994). 'Violence, Terror, and the Crisis of the State'. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 23: 109-136.

Nelson, Diane M. (1999). *A Finger in the Wound: Body Politics in Quincentennial Guatemala*. University of California Press. Berkeley, Los Angeles y Londres.

Plant, Roger (1998). 'Ethnicity and the Guatemalan Peace Process: Conceptual and Practical Challenges' en Rachel Sieder (ed.). *Guatemala After the Peace Accords*. Institute of Latin American Studies. Londres, pp.80-96.

PNUD (United Nations Programme for Development) and Mesa Nacional Maya de Guatemala (1998). *Situación de Pobreza del Pueblo Maya en Guatemala*. Guatemala. mimeo.

Popkin, Margaret L. (1996). *Civil Patrols and their Legacy: Overcoming Militarization and Polarization in the Guatemalan Countryside*. The Robert F. Kennedy Memorial Center for Human Rights. Washington DC.

REMHI/ODHAG (1999). Recovery of Historical Memory Project, The Official Report of the Human Rights Office, Archdiocese of Guatemala. *Guatemala Never Again!*, Londres. Latin American Bureau and Catholic Institute for International Relations.

Roseberry, William (1996). 'Hegemony, Power and Languages of Contention' en Edwin N. Wilmsen and Patrick McAllister. *The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power*. University of Chicago Press. Chicago y Londres, pp.71-84.

Roseberry, William (1994). 'Hegemony and the Language of Contention' en Gil Joseph y Daniel Nugent (eds.). *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Duke University Press. Durham y Londres, pp.355-366.

Santos, Boaventura De Sousa (1987). 'Law: A Map of Misreading. Toward a Post-Modern Conception of Law'. *Journal of Law and Society*, Vol. 14, No.3: 279-302.

Santos, Boaventura De Sousa (1995). *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition (After the Law)*. Routledge, Londres y Nueva York.

Saugestad, S. (1993). 'Indigenous Peoples. National Models, and Recent International Trends' en National Institute of Development Research and Documentation (NIR). Working Paper No. 64. University of Botswana.

Schirmer, Jennifer (1998). *The Guatemalan Military Project: A Violence Called Democracy*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia.

Sieder, Rachel (1997). *Customary Law and Democratic Transition in Guatemala*. Institute of Latin American Studies. Londres.

Sieder, Rachel (1999). 'Rethinking democratisation and citizenship: legal pluralism and institutional reform in Guatemala'. *Citizenship Studies*. Vol.3 no.1: 103-118.

Sieder, Rachel (2000). 'Paz, progreso, justicia y honradez': Law and Citizenship in Alta Verapaz During the Regime of Jorge Ubico. *Bulletin of Latin American Research* 19, 283-302.

Sierra, Maria Teresa (en prensa). 'Derecho indígena y mujeres: viejas y nuevas costumbres, nuevos derechos', en Pérez-Gil, Sara Elena y Patricio Revelo (coords.). *Debates Actuales en los Estudios de Género*. CIESAS-INN, Mexico.

Slater, David (1997). 'Spatialities of Power and Postmodern Ethics - Rethinking Geopolitical Encounters'. *Environment and Planning: Society and Space*, vol. 15,:55-72.

Speed S. and J.F.Collier. 2000. Limiting Indigenous Autonomy in Chiapas, Mexico: The State Government's Use of the Discourse of Human Rights. *Human Rights Quarterly* 22, 877-905.

Stamatopoulou, E. (1994). 'Indigenous Peoples and the United Nations: Human Rights as a Developing Dynamic'. *Human Rights Quarterly*. Vol.16: 58-81.

Starr, June and Jane Collier (eds.) (1989). *History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology*. Cornell University Press. Ithaca y Londres.

Starr, June (1989). 'The Role of Turkish Secular Law in Changing the Lives of Rural Muslim Women, 1950-1970'. *Law and Society Review*. Vol. 23, no.3: 497-523.

Stavenhagen, Rodolfo (1996). 'Indigenous Rights: Some Conceptual Problems' en Elizabeth Jelin and Eric Hershberg (eds.). *Constructing Democracy: Human Rights, Citizenship, and Society in Latin America*. Westview Press. Boulder y Londres, pp.141-159.

Stoll, David (1993). *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala*. Columbia University Press. Nueva York.

Tamanaha, B. (1993). 'The Folly of the "Social Scientific" Concept of Legal Pluralism'. *Journal of Law and Society*. Vol.20, No.2: 192-217.

Tennant, Chris (1994). 'Indigenous Peoples, International Institutions and the International Legal Literature'. *Human Rights Quarterly*. Vol. 16: 1-57.

Turner, Terence (1993). 'Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should be Mindful of it?'. *Cultural Anthropology* 8(4): 411-429.

Universidad Rafael Landívar (URL) (1998). *El Sistema Jurídico Maya: Una Aproximación*. URL. Guatemala.

Van Cott, Donna Lee (2000a). 'A Political Analysis of Legal Pluralism in Bolivia and Colombia'. *Journal of Latin American Studies*. Vol. 32 (1): 207-234.

Lee Van Cott, Donna Lee (2000b). *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. University of Pittsburgh Press. Pittsburgh, MA.

Warren, Kay (1998). *Indigenous Movements and their Critics: Pan-Mayan Activism in Guatemala*. Princeton University Press. Princeton.

Wilson, Richard (1997). 'Human Rights, Culture and Context: An Introduction', in Richard A. Wilson (ed.). *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives*. Pluto Press. Londres, pp.1-28.

Yashar, Deborah (1996). 'Indigenous Protest and Democracy in Latin America', en Jorge I. Domínguez y Abraham F. Lowenthal. *Constructing Democratic Governance: Latin America and the Caribbean in the 1990s*. John Hopkins University Press. Baltimore, pp 87-105.

Yashar, Deborah (1999). 'Democracy, Indigenous Movements, and the Postliberal Challenge in Latin America'. *World Politics*. Vol.52.

Zur, Judith (1994). 'The Psychological Impact of Impunity'. *Anthropology Today*. Vol. 10 No. 3: 12-17.