

## **Derecho consuetudinario y Transición Democrática en Guatemala**

**Rachel Sieder\***

Publicado como *Cuaderno de Debate*, FLACSO-Guatemala (diciembre de 1996)

\* Rachel Sieder es catedrática de ciencias políticas en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Londres e investigadora asociada de FLACSO, Guatemala.

**Instituto de Estudios Latinoamericanos (ILAS)  
School of Advanced Study  
University of London  
31 Tavistock Square  
London WC1H 9HA  
Tel: (00 44) 207-862-8870  
Fax: (00 44) 207-862-8886**

**FLACSO - Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales  
5a. Avenida 6-23 zona 9  
Guatemala  
Telefax: (00 502) 326729  
E-mail: [flacso@uvalle.edu.gt](mailto:flacso@uvalle.edu.gt)**

## **Indice**

### **Introducción**

#### **1. El derecho y la reconstrucción del Estado en la transición actual**

##### **Las demandas mayas y la transición guatemalteca**

#### **2. El derecho consuetudinario: definiciones**

#### **3. El derecho consuetudinario y el pluralismo legal: el desarrollo de la literatura existente**

##### **Orígenes coloniales**

##### **El pluralismo legal**

##### **Derecho vrs. orden**

#### **4. Perspectivas para el análisis del derecho: entendiendo el derecho consuetudinario**

### **Comunidad y cultura**

#### **5. El derecho y la violencia: contrainsurgencia y cambio legal**

#### **6. El derecho consuetudinario en Alta Verapaz**

##### **Antecedentes históricos**

##### **Area de investigación**

##### **Sistemas de autoridad comunitaria**

##### **Procesos de resolución y sanción**

##### **El derecho consuetudinario y la cosmovisión**

##### **El "uso estratégico del derecho"**

#### **7. El derecho consuetudinario y la reforma legal**

##### **Conclusiones**

### **Bibliografía**

## Introducción

Este estudio trata sobre un aspecto de transformación legal en la transición democrática en Guatemala: el derecho consuetudinario, el cual -según el Acuerdo de Identidad y Derechos Indígenas firmado por el gobierno y la URNG (Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca) en marzo de 1995 como parte del proceso de paz- será incorporado por medio de reformas legales en el diseño del Estado guatemalteco. Aquí se enfatiza la importancia del derecho consuetudinario para la transición democrática en Guatemala y se intentan desarrollar perspectivas críticas para su estudio y análisis. También presenta resultados iniciales de una investigación que aplica dicha perspectiva para el caso de Alta Verapaz. El presente trabajo no pretende ser definitivo ni exhaustivo; su objetivo es el de fomentar el debate acerca del tema del derecho consuetudinario y estimular la elaboración de estudios similares.

El cuaderno está organizado en las siguientes secciones: la primera aborda la transición democrática y el papel del derecho en este proceso. Las segunda y tercera partes abordan una definición del derecho consuetudinario, una discusión de su naturaleza y una reseña del desarrollo de la literatura acerca del mismo y del pluralismo legal. La cuarta sección se refiere a cómo se debe conceptualizar al derecho y al derecho consuetudinario para los propósitos de investigación. Aquí se argumenta a favor de una perspectiva crítica e histórica para el análisis del derecho consuetudinario, la comunidad indígena y la cultura. La quinta sección trata sobre cómo tal agenda de investigación podría ser desarrollada y aplicada en Guatemala. La sexta sección presenta algunos de los resultados preliminares de una investigación sobre el derecho consuetudinario en el departamento de Alta Verapaz. Por último, se señalan algunos de los desafíos inherentes a los esfuerzos de incorporar aspectos del derecho consuetudinario al sistema legal nacional.

---

<sup>1</sup>Rachel Sieder es catedrática en ciencias políticas en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Londres. Este ensayo forma parte de un proyecto sobre la construcción del Estado de derecho en América Central, apoyado por el Consejo Británico de Investigación Social y Económica (ESRC). Todas las citas de textos en inglés son traducciones libres y de responsabilidad exclusiva de la autora.

## 1. El derecho y la reconstrucción del Estado en la transición actual.-

Si en términos ideales se entiende al Estado de derecho en una democracia como un sistema de derechos y obligaciones que es aplicado en forma universal a todos los ciudadanos, entonces la democratización de un gobierno en período de transición a partir de un régimen autoritario necesariamente pasa por la extensión de los derechos y obligaciones a todos dentro de la comunidad política. A finales del siglo veinte, la universalización del sistema de democracia liberal constitucional -y por lo tanto de los esfuerzos para construir el Estado de derecho- se ha convertido en un fenómeno global. Sin embargo, se debe enfatizar que en la práctica el Estado de derecho no es algo neutral. Desde tiempos de la Iluminación, distintos órdenes legales dentro del marco de la democracia liberal en todo el mundo han sido desarrollados para proteger distintos intereses. Debe remarcarse, entonces, que la *construcción* del Estado de derecho en cualquier sociedad es un proceso contestatario en términos ideológicos. Y es en esta fase de transición democrática, o de reestructuración política, en que actualmente se hacen los cuestionamientos sobre cuáles derechos serán otorgados a quiénes, y cuáles obligaciones serán reforzadas sobre quiénes. Debe enfatizarse también que al mismo tiempo que se ha visto una tendencia hacia la globalización de las estructuras socio-económicas y políticas en el mundo, ésta ha sido acompañada por una revaloración y florecimiento del pluralismo y localismo. Estos dos elementos están en el centro de la actual transición democrática en Guatemala.

Pese a la existencia desde la Independencia de órdenes liberales constitucionales, Centroamérica se ha caracterizado por desigualdades socioeconómicas agudas y por formas excluyentes y autoritarias de gobierno. Aunque actualmente los gobiernos electos son la norma en la región, en términos históricos las elecciones raras veces han tenido correspondencia con la democracia. Antes de los años noventa, los gobernantes militares tendían a apoyarse en el fraude electoral, los partidos oficiales y los mecanismos semiconstitucionales para legitimar su ejercicio de poder. A la vez, las débiles élites civiles se apoyaban en los militares (y en los regímenes de los EEUU) para mantenerse en sus puestos. Las elecciones eran esencialmente para legitimar a aquéllos que ya estaban en el poder, y no para escoger un gobierno por mandato popular. Avances en los años recientes señalan que las elecciones ahora

representan contiendas más genuinas por el poder -o sea, son luchas políticas en las cuales los resultados son inciertos y no predeterminados- y en ellas participa un espectro más amplio de la opinión política. Sin embargo, aunque se han hecho avances en términos de las instituciones electorales y en la práctica electoral misma, la rendición de cuentas [accountability] y el Estado de derecho siguen siendo débiles.

En América Central -y en Guatemala en particular- la brecha entre "*el hecho y el derecho*" -o sea entre el orden legal teórico y la práctica- ha sido particularmente marcada. En términos generales, las personas con poco poder político o socioeconómico han ejercido poco sus derechos y han estado sujetas a obligaciones múltiples, mientras una poderosa élite militar y civil ha actuado con impunidad, operando de hecho por "encima de la ley". El fenómeno de la impunidad ha tenido, entonces, un impacto profundo sobre las percepciones que del orden político-legal tiene la ciudadanía y es un eje central que afecta las actuales perspectivas para la transición democrática.<sup>2</sup> En la medida en que garantías fundamentales, como lo es el derecho a la vida, no sean protegidas, ni tampoco sean reforzadas obligaciones tales como la sanción al crimen, el Estado de derecho -y la misma noción de ciudadanía, tan central para la democracia- seguirán siendo poco menos que una ficción jurídica para la mayoría de los ciudadanos guatemaltecos. Por lo tanto, la subordinación de los militares al poder civil electo, y la construcción de mecanismos eficaces que garanticen la rendición de cuentas [accountability] junto con el "imperio de la ley" son elementos esenciales para el éxito de la actual transición democrática en la región.

El desarrollo de las instituciones, prácticas y valores democráticos varía de país en país. En Guatemala, la reforma legal en la transición actual es un fenómeno complejo y multidimensional. Además de dirigirse a las deficiencias del sistema judicial existente y al problema de la impunidad, la construcción del Estado de derecho necesariamente trae consigo una dimensión cultural.<sup>3</sup> Los órdenes legales en todo el

---

<sup>2</sup>Ver Rachel Sieder (1995).

<sup>3</sup>Sobre las deficiencias del sistema legal existente y el problema de la impunidad ver: MINUGUA (1994-96); Fundación Myrna Mack (1994); Rachel Sieder y Patrick Costello (1996).

mundo son vehículos para la creación, afirmación y cuestionamiento de la identidad nacional. Tal vez el desafío principal de la transición política en Guatemala sea el de transformar la identidad de la nación a través del cambio de un sistema de gobierno excluyente a un sistema incluyente. Esto implica, entre otras cosas, el cambiar con siglos de discriminación y marginalidad para la mayoría maya y sentar las bases para la construcción de un Estado verdaderamente pluricultural y multiétnico. Semejante proceso de democratización necesariamente excluye estrategias de asimilación e integración de los mayas en base a criterios de los grupos dominantes tradicionales e implica, además, la construcción de instituciones que descentralicen el poder y posibiliten la coexistencia de diferentes grupos en términos igualitarios, mientras mantienen sus identidades étnicas distintivas.<sup>4</sup> Un eje central para el diseño de políticas en el período actual, entonces, sería el ver cómo las formas y métodos de administración pública -incluyendo el sistema legal- se hacen más multiculturales, participativas y pluralistas.

El consenso, la representación y la participación activa de la mayoría maya es esencial para garantizar el desarrollo exitoso de la democracia en toda Guatemala. Esto implicará un proceso profundo de reforma nacional, lo cual indudablemente afectará tanto a los indígenas como a los no-indígenas. En un ensayo reciente, Héctor Díaz-Polanco sostiene que las demandas indígenas para una mayor autonomía en América Latina pocas veces son concebidas como parte de una plataforma más amplia para la reforma nacional (1995: 232). Sin embargo, en Guatemala las organizaciones mayas están proponiendo no solamente una mayor autonomía para las comunidades indígenas rurales, sino que una solución integral para toda la sociedad guatemalteca; un nuevo pluralismo democrático basado en el reconocimiento del pueblo maya y de sus derechos. Tal como ha observado Raquel Yrigoyen para casos comparativos; "No se trata sólo de la reivindicación del derecho

---

<sup>4</sup>Muchos países en el mundo, en sus esfuerzos para democratizarse, han tenido que reconocer la existencia de diversos grupos culturales y étnicos dentro de sus fronteras; por ejemplo, la pluralidad lingüística fue explícitamente reconocida en la Constitución Española de 1978. Muchos de los debates actuales en los centros democráticos establecidos se enfocan en las reformas políticas apropiadas para extender más derechos a los grupos étnicos, lingüísticos o territoriales que exigen mayor autonomía del gobierno central: por ejemplo, Quebec y Canadá; Euzkadi y España; Escocia y el Reino Unido.

de ciertas `minorías' a una cuota de poder, sino el derecho de la sociedad en su conjunto a la diversidad, y que tal sea reconocida, protegida y se refleje en una estructuración democrática del Estado, el derecho y la justicia." (1995: 18) Evidentemente, en países donde hay menos presencia indígena, es más fácil extenderles una serie de derechos, pues son escasos y viven relativamente aislados del resto de la población. Esta situación es muy distinta en Guatemala, donde la extensión de derechos a la población maya mayoritaria implica un cambio en el balance de poder existente y en la naturaleza de toda la sociedad.

### Las demandas mayas y la transición guatemalteca

En los últimos años, un movimiento maya activo y diverso se ha convertido en una fuerza significativa para la reforma política nacional en Guatemala, el que propone una transformación del Estado guatemalteco, cuya naturaleza tradicional ha sido excluyente y fundamentalmente antidemocrática.<sup>5</sup> En las secuelas de las campañas contrainsurgentes de principios de los años ochenta -cuyo efecto destructivo principal recayó sobre las comunidades rurales indígenas- la organización maya ha crecido en términos de fuerza y unidad. La campaña continental de "500 años de resistencia" en protesta en contra de las celebraciones oficiales del quinto centenario del "descubrimiento" de las Américas en 1992, y el otorgamiento del Premio Nobel de la Paz en el mismo año a una mujer indígena guatemalteca, Rigoberta Menchú, focalizó la atención nacional sobre el tema de los derechos indígenas. Subsecuentemente, la organización popular en repudio del intento de "auto-golpe" por parte del Presidente Jorge Serrano en mayo de 1993 otorgó una presencia mayor a las organizaciones mayas en la esfera política nacional: en junio de 1993 se formó la Asamblea del Pueblo Maya (APM) para garantizar y promover la participación maya en las discusiones políticas dirigidas a asegurar la transición a la democracia. La presencia de varios mayas en el gobierno de Ramiro de León Carpio (1993-95), como lo fue el ministro de Educación Alfredo Tay Coyoy (el primer indígena en ocupar un puesto de gabinete tan alto) también tuvo el efecto de adelantar demandas indígenas dentro del Estado, particularmente en el área de la educación bilingüe. Las

---

<sup>5</sup>Gran parte de esta sección está basado en Santiago Bastos y Manuela Camus (1995), la mejor fuente publicada hasta la fecha sobre el movimiento maya en Guatemala.

instituciones oficiales de derechos humanos también han empezado a responder a las demandas indígenas.<sup>6</sup> Sin embargo, fueron tal vez las demandas de la sociedad civil a ser incluida en las pláticas de paz entre el gobierno de Guatemala y la URNG que proveyó los medios para articular las demandas mayas para más derechos y autonomía política al proceso nacional más amplio de reforma política e institucional. Se formaron nuevos foros, el más importante de ellos siendo COPMAGUA (Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala), para elaborar una propuesta común dentro de su cuerpo consultivo, la Asamblea de Sociedad Civil (ASC), en relación con el acuerdo previsto sobre derechos indígenas (ver a continuación).<sup>7</sup>

Sin embargo, ya para 1994 era evidente que las organizaciones mayas no solamente exigían participación en las negociaciones de paz, sino que en todos los acontecimientos políticos del país. Tal como señalan Santiago Bastos y Manuela Camus (1995), son varios los factores que han contribuido a este mayor protagonismo: en primer lugar, el retorno de más de 30,000 refugiados indígenas de México desde 1993. La posición activa de las organizaciones de los refugiados dentro de la esfera política nacional y su lucha para lograr la ciudadanía plena ha sido un rasgo de la política guatemalteca desde el primer retorno al Ixcán en enero de 1993. La masacre de once campesinos indígenas, incluyendo a dos niños, por una patrulla militar en Xamán, Alta Verapaz en septiembre de 1995 ha involucrado a las organizaciones de refugiados y a la Nóbel, Rigoberta Menchú, en lo que se ha convertido en uno de los casos legales más controvertidos en el país, enfocado hacia

---

<sup>6</sup>En 1994, la Procuraduría de los Derechos Humanos anunció la creación de un Programa de Atención a los Pueblos Indígenas. Este tuvo como objetivo promover, divulgar y proteger los derechos indígenas, basado en las provisiones contenidas en la Constitución de la República de 1985 y en los convenios legales internacionales a los cuales Guatemala está suscrita. A través del programa, la PDH espera establecer relaciones permanentes con representantes de las comunidades indígenas locales y las comunidades lingüísticas, así como con los organismos indígenas de derechos humanos y las ONGs. Para más detalles ver Willemsen (1996).

<sup>7</sup>Bastos y Camus (1995: 27-30) identifican dos tipos de organizaciones indígenas en Guatemala: aquellas que ellos llaman "populares indígenas", que concentran sus esfuerzos en la denuncia de la violencia estatal; y aquellas que llaman "instituciones mayistas", que dan prioridad a las demandas culturales. Para más detalle sobre la evolución de una plataforma común entre estos grupos ver Ibid.



las demandas para reformar el sistema judicial.

En segundo lugar, la negociación de los dos acuerdos finales en el proceso de paz - sobre la situación socioeconómica y la tierra, y sobre el papel del ejército en una sociedad democrática- ha situado a las demandas mayas en la primera plana de la agenda política nacional. La falta de tierra y la militarización siguen siendo los dos problemas principales que afectan a las comunidades indígenas rurales. Durante 1995 y 1996, organizaciones campesinas mayas como la CONIC (Coordinadora Nacional Indígena y Campesina) han estado activas en la recuperación de tierras en un intento por lograr avances en la cuestión agraria, mientras que varios organismos mayas de derechos humanos -como CONAVIGUA (la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala) y el CERJ (Consejo de Comunidades Etnicas "Runujel Junam")- junto con los representantes de refugiados y desplazados, han aumentado sus demandas para finalizar el reclutamiento forzado, la participación en las Patrullas de Autodefensa Civil (PACs), y el retiro de las bases militares de las áreas de retorno de refugiados.

En tercer lugar, la presencia maya en la política electoral desde 1993 da un señal de esperanza de que la renovación política del sistema electoral finalmente está llegando. Una de las debilidades fundamentales del sistema político guatemalteco por muchos años ha sido su irrelevancia para la mayoría maya. Sin embargo, desde 1993, una mayor participación de varios comités cívicos independientes de los partidos políticos en las elecciones municipales, ha demostrado un desarrollo importante en ese sentido.<sup>8</sup> Antes de las elecciones nacionales de noviembre de 1995, Rigoberta Menchú dirigió una extensa campaña para promover el registro electoral en las comunidades indígenas, organizado a través de la ONG Fundación Vicente Menchú. En el mismo año, un nuevo partido de izquierda, el Frente Democrático Nueva Guatemala (FDNG) propuso a varios prominentes activistas mayas de derechos humanos como candidatos al Congreso, y al líder indígena Juan de León como candidato a Vicepresidente. El FDNG luego se convirtió en el tercer partido en el nuevo Congreso. El involucramiento maya en la política electoral todavía está en

---

<sup>8</sup>Un número significativo de municipalidades están controladas actualmente por comités cívicos, y en 1995 un activista maya, Rigoberto Quemé, fue electo alcalde de la segunda ciudad de Guatemala, Quetzaltenango, por el comité cívico *Xel-Jú*.

las etapas iniciales. Sin embargo, el protagonismo de diputadas indígenas como Rosalina Tuyuc y Manuela Alvarado del FDNG, y Marina Otzoy del FRG (Frente Republicano Guatemalteco) es una señal alentadora. Por último, la aprobación del Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT) por el Congreso guatemalteco en marzo de 1996 dio un respaldo a las organizaciones mayas (aunque la aprobación del convenio fue sujeto a varios condicionamientos legales).<sup>9</sup>

Sin embargo, tal vez una de las avances más importantes hasta la fecha fue la firma por el gobierno de Guatemala y la URNG el 31 de marzo de 1995 del Acuerdo sobre Derechos e Identidad de los Pueblos Indígenas, como parte del proceso de paz. En las sociedades étnicamente divididas, la descentralización eficaz del poder y la construcción de formas sólidas de gobierno local son esenciales para garantizar la estabilidad democrática (Diamond 1993: 105). Si la identidad del pueblo maya todavía tiene sus raíces en las comunidades rurales de Guatemala, las medidas dirigidas a estas comunidades que den más autonomía y participación local en la toma de decisiones serán esenciales para asegurar una mayor autodeterminación para los mayas. Este principio es reconocido dentro del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblo Indígenas, en el que el Estado guatemalteco reconoce oficialmente, por primera vez, la existencia del pueblo maya. El acuerdo señala también la tradicional falta de reconocimiento de las normas consuetudinarias que rigen la vida de las comunidades indígenas, y compromete al gobierno a desarrollar los mecanismos legales que den un mayor reconocimiento al derecho consuetudinario, así como a las autoridades locales tradicionales en dichas comunidades, siempre y cuando esto no entre en conflicto con las normas nacionales e internacionales de derechos humanos.<sup>10</sup> El documento también incluye

---

<sup>9</sup>El Convenio 169 de la OIT propone en términos amplios el reconocimiento de los derechos territoriales, económicos, culturales, sociales y políticos para los pueblos indígenas. También enfatiza que sus costumbres y formas consuetudinarias de ley sean tomadas en cuenta y reconocidas por los gobiernos nacionales, siempre y cuando los primeros no entren en conflicto con los derechos humanos fundamentales.

<sup>10</sup>Sección IV, subsección B, párrafo 2 dice: "Teniendo en cuenta el compromiso constitucional del Estado de reconocer, respetar y promover estas formas de organización propias de las comunidades indígenas, se reconoce el papel que corresponde a las autoridades de las comunidades, constituidas de acuerdo a sus normas consuetudinarias, en el manejo de sus asuntos." Una reforma del Código

compromisos para que el gobierno incremente el acceso de las comunidades indígenas al sistema legal nacional,<sup>11</sup> y eleve el conocimiento dentro del mismo de la cultura indígena y sus normas legales.<sup>12</sup> En el contexto de la transición democrática en Guatemala, entonces, un análisis de la naturaleza y el contenido del derecho consuetudinario en las comunidades indígenas en las diferentes áreas del país se ha convertido en una prioridad política.<sup>13</sup> Es sobre este tema -el derecho

---

Municipal para dar mayor autonomía local en los asuntos legales se señala en la "definición del estatus y capacidades jurídicas de las comunidades indígenas y de sus autoridades constituidas de acuerdo a las normas tradicionales;" y en la "definición de formas para el respeto del derecho consuetudinario y todo lo relacionado con el habitat en el ejercicio de las funciones municipales..." (párrafo 5: i-ii, COMG, 1995; 97-98).

<sup>11</sup>La Sección III, A iv) compromete al gobierno a "informar a las comunidades indígenas en sus idiomas, de manera acorde a las tradiciones de los pueblos indígenas y por medios adecuados, sobre sus derechos, obligaciones y oportunidades en los distintos ámbitos de la vida nacional..." y v) "promover los programas de capacitación de jueces bilingües e intérpretes judiciales de y para idiomas indígenas" (COMG, 1995: 87-88).

<sup>12</sup>Sección IV-E (Derecho Consuetudinario) dice lo siguiente: 1.- "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. 2.- El gobierno reconoce que tanto el desconocimiento por parte de la legislación nacional de las normas consuetudinarias que regulan la vida comunitaria indígena como la falta de acceso que los indígenas tienen a los recursos del sistema jurídico nacional han dado lugar a negociación de derechos, discriminación y marginación. 3.- Para fortalecer la seguridad jurídica de las comunidades indígenas, el Gobierno se compromete a promover ante el organismo legislativo, con la participación de las organizaciones indígenas, el desarrollo de normas legales que reconozcan a las comunidades indígenas el manejo de sus asuntos internos de acuerdo con sus normas consuetudinarias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. 4.- En aquellos casos donde se requiera la intervención de los tribunales, en particular en materia penal, las autoridades correspondientes deberán tener plenamente en cuenta las normas tradicionales que rigen en las comunidades. Para ello el Gobierno se compromete a: i) proponer, con la participación de representantes de las organizaciones indígenas, disposiciones legales para incluir el peritaje cultural y desarrollar mecanismos que otorguen atribuciones a las autoridades comunitarias para que señalen las costumbres que constituyen su normatividad interna." (COMG, 1995: 101-102).

<sup>13</sup>El gobierno también se compromete a promover el estudio de las normas y procesos legales consuetudinarios en todo el país, ver sección E, párrafo 6 ii) del Acuerdo (COMG, 1995: 102).

consuetudinario, su conceptualización y las perspectivas hacia su investigación en Guatemala- que se centra el enfoque del resto de este trabajo.

## 2. El derecho consuetudinario: definiciones

Generalmente se entiende al derecho consuetudinario como las normas legales tradicionales no codificadas o escritas que son distintas al derecho positivo en cualquier país (Stavenhagen, 1990: 29). ASIES (1994: 47) define al derecho consuetudinario como "los conceptos, creencias y normas que en la cultura propia de una comunidad señalan o definan.... Acciones perjudiciales o delictuosas; cómo y ante quién debe el perjudicado buscar satisfacción o reparación; las sanciones para estas acciones delictuosas o perjudiciales; cómo deben aplicarse estas sanciones y quién debe aplicarlas."

Guisela Mayén (ASIES 1995: 7) incluye dos elementos adicionales en su definición del derecho consuetudinario: en primer lugar, señala que estas normas y prácticas deben ser ampliamente reconocidas como obligatorias por la comunidad en cuestión (que sean socialmente aceptadas, respetadas y cumplidas); y en segundo lugar, que deben haber sido practicadas por generaciones. En forma similar, Raquel Yrigoyen define al derecho consuetudinario en términos de su legitimidad -o sea, el grado que es aceptado como un mecanismo válido y culturalmente apropiado por el grupo en cuestión; y su eficacia en regular la acción social y resolver conflictos (1995: 26). Sin embargo, en el presente estudio se mantiene que mientras el reconocimiento social (legitimidad) constituye una necesidad en términos operativos para el buen funcionamiento del derecho consuetudinario, el hecho de que ciertas normas y prácticas no hayan sido evidentes por generaciones o, aún más, el hecho de que su eficacia sea limitada, no necesariamente las excluye de la esfera del "derecho consuetudinario". Un ejemplo pertinente aquí serían los nuevos órdenes y estructuras normativas desarrollados durante los años ochenta y noventa en las Comunidades de Población en Resistencia (CPRs), o en las comunidades de retornados. Estos no pueden ser concebidos como "tradicionales", pues no han sido practicados por generaciones. Sin embargo, en la medida en que son esfuerzos dirigidos a construir mecanismos de resolución de conflicto autónomos y culturalmente apropiados a nivel local, podrían entenderse como parte del "derecho

consuetudinario" en Guatemala. En muchos casos, en la práctica la "eficacia" del derecho consuetudinario es limitada por el mismo derecho estatal o por las secuelas de la violencia. La "legitimidad" también es algo que hay que comprobar empíricamente, y no asumirla como una característica inherente del derecho consuetudinario. Como se argumentara posteriormente en este trabajo, resulta problemático estimar el grado de "consenso comunitario" en una situación de post-violencia.

Al derecho consuetudinario lo constituyen, entonces, las normas y prácticas legales distintas usadas por grupos indígenas subordinados en vez o en adición al derecho Estatal. Una pregunta abierta sería si el derecho consuetudinario puede ser descrito como un "sistema legal" o nó; evidentemente cada caso debe ser juzgado según la evidencia empírica. En el caso de Guatemala el derecho consuetudinario es probablemente mejor entendido como una serie de normas y prácticas que varían al interior y entre distintas comunidades del mismo origen etnolingüístico.

### 3. El derecho consuetudinario y el pluralismo legal: el desarrollo de la literatura existente.-

#### Orígenes coloniales.-

Desde que surgió el interés por estudiar los procesos y conceptos legales de los llamados "pueblos primitivos" durante el siglo pasado, se han utilizado varias metodologías y conceptos para analizar el derecho consuetudinario. En primer lugar, su análisis fue explícitamente ligado a la administración colonial. Tanto en Africa como en la India, los británicos utilizaron el derecho consuetudinario para administrar y explotar a sus sujetos coloniales con más eficiencia. Los poderes coloniales no tenían suficientes recursos humanos y financieros para administrar a un sistema político-administrativo completamente nuevo; en este contexto, el uso de las costumbres de las poblaciones indígenas se convirtió en un componente básico de la administración colonial. En la época postcolonial, se hicieron varios esfuerzos en Africa y Asia para codificar las reglas orales de distintos grupos étnicos. A menudo esto sucedió junto con los planes de codificación del sistema legal a nivel nacional en un esfuerzo por integrar a las nuevas naciones postcoloniales dentro de un marco legal unitario. Aunque tales esfuerzos recopilaron la pluralidad de expresiones y prácticas legales encontradas, implícitamente favorecieron al derecho estatal por encima del derecho consuetudinario.

Estos estudios aplicados del derecho consuetudinario constituyeron los principios de la subdisciplina conocida como antropología legal. Las principales perspectivas metodológicas desarrolladas en las primeras décadas del presente siglo fueron el uso de estudios etnográficos de caso y el análisis de la resolución de conflicto. El método pionero de Llewellyn y Hoebel de analizar las historias de caso sobre disputas legales, desarrollado en los años 30, rápidamente se convirtió en un método general. La lógica esencial del método de estudios de caso se basaba en la creencia de que el precedente es más determinante para la naturaleza del derecho que las normas y códigos escritos (o expresados en términos orales). A través del estudio de las disputas legales en la práctica, los investigadores podían ver los principios y normas en acción dentro de un contexto social, político y cultural específico.

Las primeras monografías sobre el derecho consuetudinario fueron dominadas por el marco teórico estructural-funcionalista (Gluckmann 1955, Bohannan 1957), el cual hizo énfasis en el orden social y sobre la forma en que la estructura social contribuía a su mantenimiento. Se entendió al derecho consuetudinario, entonces, como un mecanismo homeostático empleado dentro de un grupo social determinado para manejar conflictos, y mantener la armonía y el orden. Esta era una perspectiva esencialmente conservadora que tendía a romantizar a las sociedades "tribales", las cuales fueron vistas como intrínsecamente armoniosas. Además, la mayoría de los autores tendían a apoyarse -explícitamente o implícitamente- en las concepciones occidentales del derecho. El estructuralismo funcionalista fue, en esencia, un análisis ahistórico. Tal y como señala Laura Nader (1990: xvii) los primeros autores "examinaron a las comunidades como microcosmos de actividad social intreconectada como que si fueran autónomas y desconectadas de las redes globales". El contexto histórico y estructural dentro del que operaba el derecho consuetudinario -como a menudo lo era el orden colonial- raras veces fue mencionado.

#### El pluralismo legal.-

La tendencia de entender al derecho consuetudinario como algo completamente distinto y separado del derecho estatal se reflejó en los primeros esbozos del fenómeno conocido como el pluralismo legal. John Griffiths (1986:1) describe al pluralismo legal como "la presencia en un campo social de más de un orden legal", mientras que Hooker (1975:2) lo concibe como la existencia de "sistemas múltiples de obligación legal... dentro de los límites del Estado". Sin embargo, cualquier noción de sistemas legales duales o plurales que implique una *igualdad* de sistemas es erróneo. Como señala Starr y Collier (1989: 9), "las ideas y procesos legales mantenidos por grupos subordinados se encuentran restringidos de tal manera que no afecten los órdenes legales de los grupos dominantes." Es preferible entender el pluralismo legal como una relación de dominación y de resistencia: el derecho estatal a menudo (aunque no *siempre*) define los parámetros de lo que las comunidades locales pueden y no pueden definir como el "derecho y la práctica local". De hecho, ciertos aspectos del segundo son a menudo absorbidos y legitimados por el derecho estatal. Por ejemplo, como señala Flavio Rojas Lima (1995: 12-13), la alcaldía indígena en Guatemala era una institución político-legal desarrollada durante la época colonial

como un mecanismo que facilitara el control sobre los *pueblos de indios* para propósitos de recolección de tributos, obligar a proveer mano de obra, etc. Sin embargo, con el tiempo ésta también se convirtió en una forma relativamente eficiente mediante la cual las comunidades indígenas pudieron proteger sus propias prácticas e intereses. Hoy en día la existencia de alcaldes auxiliares en las comunidades indígenas de Guatemala constituye no sólo la manera en que estas comunidades mantienen un cierto grado de auto-administración, sino una parte esencial de los mecanismos administrativos del Estado nacional. Tales ejemplos demuestran que las comunidades indígenas rurales no son entidades "corporativas y cerradas"; por el contrario, su estructura y práctica han evolucionado como consecuencia de las relaciones socioeconómicas y políticas locales, nacionales e internacionales de poder. Esto también demuestra que la imposición por el Estado de estructuras legales nunca es algo completamente hegemónico; los modelos impuestos pueden establecer tipos de autoridad pero en la práctica no pueden controlar totalmente sus funciones. En la mayoría de los casos, éstas tienden a ajustarse a las prácticas preexistentes. Una obligación analítica central para cualquier estudioso del derecho consuetudinario es la de identificar cuándo y cómo los acontecimientos locales o de pequeña escala son más (o menos) influenciados por fuerzas hegemónicas mayores.<sup>14</sup>

Tal perspectiva teórica ha sido desarrollada por Sally Falk Moore (1978), cuya concepción de órdenes legales plurales ha sido una de las más influyentes y duraderas en la literatura existente. Moore desarrolló el concepto del "campo social semiautónomo"; la idea de que un campo social pequeño, como una comunidad, "puede generar reglas, costumbres y símbolos internamente, pero también es vulnerable a las reglas, decisiones y otras fuerzas emanadas del mundo más grande que lo rodea" (1978: 55). El concepto de un campo social semiautónomo conduce a la noción de que no existe un monopolio estatal *a priori* sobre la producción de normas y prácticas legales; también de que los grupos subordinados pueden desarrollar mecanismos alternativos. Tal como señala Sally Merry (1988: 878), "el sistema legal

---

<sup>14</sup>En la colección de ensayos editados por Stavenhagen e Iturralde (1990), casi todos los contribuyentes están de acuerdo en que el derecho consuetudinario es más consistente en las comunidades que han podido contraponer una larga tradición cultural a un prolongado estado de subordinación.



exterior penetra el campo social, pero no siempre lo domina; hay espacios para la resistencia y la autonomía." Si aceptamos este principio, entonces podremos reconocer que las leyes estatales no son simplemente transmitidas y absorbidas. Más bien hay que explicar las formas en que las normas legales nacionales son aplicadas a nivel local (y, en consecuencia, su grado de efectividad) en base a la estructura social más amplia que afecta a la comunidad local.

Hoy en día las concepciones sobre el pluralismo legal son muy distintas a las de hace cincuenta años cuando el enfoque principal se centró en la relación entre el derecho indígena y el derecho estatal en las sociedades coloniales y postcoloniales.<sup>15</sup> Como ha notado Chris Fuller (1994: 10) el enfoque de Merry en la interacción entre el derecho estatal y el no-estatal, o más precisamente "la relación dialéctica, mutuamente constitutiva entre el derecho estatal y otros órdenes normativos" (Merry, 1988: 880), define de mejor manera a la preocupación actual de la investigación en relación al pluralismo legal. La forma en que el derecho estatal penetra y reestructura otros órdenes normativos, y la forma en que dichos órdenes resisten y se ajustan a esta penetración es el enfoque principal de la antropología legal actual. El nuevo pluralismo legal, entonces, está centrado en cuestiones de relaciones dialécticas y de resistencia.

#### Derecho vs. orden.-

Para finales de los años 60 y durante los 70, la antropología legal se inmiscuyó en un debate alrededor de si era o no era apropiado utilizar categorías occidentales de derecho para analizar los sistemas legales no occidentales, un debate que tuvo sus orígenes en las distintas posiciones adoptadas por los investigadores Paul Bohannan y Max Gluckman (Bohannan había sostenido que no era apropiado utilizar conceptos occidentales para analizar sociedades no occidentales, mientras Gluckman

---

<sup>15</sup> Algunas de estas antiguas monografías están siendo utilizadas actualmente para nuevas interpretaciones, como el trabajo de Sally Falk Moore sobre los Chagga de Tanzania (1986), o el trabajo de Francis Synder sobre Senegal (1981b). Ambos demuestran la forma en que el 'derecho consuetudinario' fue, en grado considerable, un producto histórico del colonialismo. La importancia de este tipo de trabajo es la manera en que se demuestra la naturaleza fabricada del llamado 'derecho tradicional'.

mantuvo que tal perspectiva era permisible). Hasta cierto punto, las críticas hechas en ese tiempo todavía son relevantes para los investigadores de hoy. Simon Roberts (1979) criticó a la antropología legal por su perspectiva "centrada en el derecho" y argumentó que *el derecho* no es una categoría universal. El mantuvo que los investigadores limitaban excesivamente su enfoque cuando buscaban en sociedades no occidentales normas e instituciones legales que correspondían a modelos legales occidentales. En vez de eso, dijo, la investigación debería de descubrir cómo es que se mantiene el *orden* en cualquier sociedad. A menudo, los mecanismos utilizados - tales como las redes de parentesco o la brujería- tienen poca correspondencia con las nociones occidentales de "sistemas legales". Tal y como lo señaló Roberts (1979: 26), "aún donde se encuentran instituciones judiciales, éstas no siempre gozan de una preeminencia total en los asuntos sobre la resolución de disputas que nuestros juzgados reclaman y pueden ejercer. Las peleas -y otras formas de ayuda a sí mismos-, los llamados a agencias supranaturales, el uso de la vergüenza y el ridículo o el cese unilateral de formas esenciales de cooperación, pueden constituir de la misma forma maneras eficaces y aprobadas de lidiar con conflictos."<sup>16</sup> El punto a enfatizar aquí es que dentro de las comunidades indígenas el orden puede ser mantenido tanto por medios aparentemente "extra-legales" como por los "legales". El estudio del derecho consuetudinario necesariamente implica examinar las funciones y relaciones entre estas distintas esferas.

La mayor parte de la investigación social posterior en el campo de la antropología legal dejó de lado lo que había sido reconocido como un enfoque excesivamente legalista sobre reglas y procedimientos contenidos en trabajos previos. Reconociendo que las reglas por sí solas pocas veces determinan los resultados, los antropólogos empezaron a analizar el fenómeno más amplio de "procesos de disputa" a través del tiempo, utilizando estudios de caso longitudinales (p.ej. Collier, 1973). Otros dejaron de enfocar sus estudios exclusivamente en situaciones de disputa, y se concentraron

---

<sup>16</sup>Sierra remarca en un punto similar para el caso de México (1995b: 107): "En las comunidades y pueblos indios existen diferentes ámbitos y agentes de resolución de disputas que van desde el ámbito familiar al espacio religioso y de lo sobrenatural, hasta el juzgado o ayuntamiento auxiliar. Todos estos ámbitos y agentes...intervienen en el mantenimiento del orden local, entrecruzándose mecanismos formales como informales de control, como son el chisme, la crítica, la brujería y el recordatorio de normas y deberes mutuos, pero también el recurso a la legalidad dominante."

en situar a los procesos legales en sociedades de escala pequeña dentro de su contexto más amplio. Entonces, varios factores se convirtieron en el centro de la investigación, como las redes entre individuos (situar las disputas en las relaciones entre personas); el papel influyente de los intermediarios políticos en las elecciones individuales; las diversas percepciones de los individuos, los significados culturales y las racionalizaciones de las acciones sociales; el impacto del derecho estatal; el papel de los factores económicos; y el contexto nacional e internacional. Las interpretaciones más materialistas ponían mayor énfasis en los factores económicos, la desigualdad social y las formas de dominación. La anterior separación entre "lo legal" y "lo político" fue ampliamente reconocido como inadecuado, y un enfoque basado en el poder, su estructura y uso se convirtió en el eje principal del análisis.

Una perspectiva más crítica hacia las sociedades no occidentales surgió como parte de este proceso de reflexión. Tal y como señaló Laura Nader (1975), la idea de que todas las personas en sociedades no occidentales tiene acceso a foros públicos para resolver sus problemas no es más que puro romanticismo. Al mismo tiempo, mucha investigación en el campo de la antropología legal se dirigió hacia el estudio de los procesos legales en las sociedades capitalistas avanzadas (e.g. Nader 1980). Desde 1980, mucho material nuevo e importante ha sido publicado en el campo de la antropología legal -p.ej. Moore (1986), Merry (1988), Nader (1990) y la colección editada por Starr y Collier (1989)- el cual ha adoptado una perspectiva más holística e integrada al análisis del derecho y del cambio legal.

Cualquier investigación sobre costumbre legal debe referirse al contexto histórico, social, político y económico más amplio -actualmente es ampliamente reconocido que no se puede analizar el derecho consuetudinario solamente en términos de la jurisprudencia y de los modos de resolución de disputas. Desde los años 80, el desarrollo de modelos etnohistóricos del derecho ha sido un rasgo importante en la literatura sobre el tema. Los investigadores tratan de ubicar los conflictos en su contexto histórico y estructural, utilizando una mezcla de análisis etnográfico, comparativo e histórico para entender los procesos de cambio legal. El derecho, entonces, se entiende como un producto histórico más que como una categoría universal.<sup>17</sup> Las formas en que las cambiantes relaciones de poder a través del tiempo

---

<sup>17</sup>Francis Snyder (1981a), por ejemplo, ha argumentado convincentemente sobre la necesidad de darle más énfasis a la relatividad histórica de las formas legales.

afectan el comportamiento legal, los procesos y las instituciones legales son un enfoque central de la investigación actual. El papel de la agencia humana, tal y como han reconocido Starr y Collier (1989: 12) es algo fundamental: las reglas, procedimientos y conceptos legales sólo existen si son utilizados por las personas. Lo que debe hacer la investigación social, entonces, es trazar los procesos históricos que condicionan las acciones individuales a través de la definición de tanto sus intereses materiales como de sus entendimientos culturales.

#### 4. Perspectivas para el análisis del derecho: entendiendo el derecho consuetudinario.-

En el análisis del derecho consuetudinario, es importante reflexionar sobre diversos conceptos del derecho en general y sobre las formas en que varios enfoques distintos pueden contribuir a una perspectiva de investigación crítica e integrada.

El derecho como poder.- La mayoría de los investigadores que han examinado los procesos legales muestran las formas en que el derecho y los órdenes legales responden a una estructura de poder, luego de identificar la lógica y las desigualdades estructuradas en los distintos sistemas. El punto principal por enfatizar aquí es que el derecho no es un evento natural, sino más bien "una cosa construida por la agencia humana que es ventajosa para algunos a costa de otros" (Starr y Collier, 1989: 3). En ese sentido, el derecho implica un sistema de normas y límites, de sanciones y controles. Es importante entender que el sistema legal no es únicamente un conjunto de estatutos y códigos, más bien es un proceso dinámico que refleja diferencias de poder y cambiantes relaciones políticas entre distintos grupos. Generalmente, los que tienen poder tienden a monopolizar el conocimiento legal y a manipular la ley para su propia ventaja. Daisy Dwyer (1992: 54) ha caracterizado este fenómeno como un modelo *cognitivo* del derecho al señalar que "La malinterpretación, el error, y la ignorancia acerca del derecho sustantivo a menudo constituyen los componentes principales del modelo cognitivo de 'derecho' en el que diversas personas se manejan dentro de la esfera judicial y fuera de la misma". Cualquier enfoque crítico de investigación debe dejar de lado concepciones idealizadas de los órdenes legales y adoptar una perspectiva que conceptualice en primer lugar al derecho como un reflejo de las estructuras y dinámicas de poder.

El derecho como recurso ideológico.- El hecho de aceptar que el derecho es un reflejo de las relaciones del poder no implica, sin embargo, adoptar una perspectiva reduccionista. El derecho no es una entidad autónoma, pero tampoco es una representación simple de crudos intereses de clase. Para un entendimiento más matizado hay que examinar el derecho en su dimensión ideológica. El adoptar tal perspectiva analítica nos permite ver el derecho como un recurso; un recurso que generalmente favorece los intereses hegemónicos de los que controlan el Estado, pero el que también puede ser utilizado por grupos dominados en las luchas sociales contra hegemónicas. Por ejemplo, en el caso de Guatemala la Constitución de 1985 fue parte de una transición limitada controlada en gran parte por las fuerzas armadas. Sin embargo, las organizaciones populares y los grupos de derechos humanos han exigido el cumplimiento de tales garantías constitucionales como parte de un movimiento más amplio para conseguir una mejora en los derechos humanos. Para dar otro ejemplo, se puede señalar que hoy en día en todas partes de América Latina grupos indígenas que cuestionan la legitimidad de los Estados democráticos liberales existentes han incorporado elementos de un discurso basado en nociones de *derechos* (el eje ideológico de la democracia liberal) para insistir en sus demandas como una concepción y práctica de derechos distintos a aquellos tradicionalmente encontrados en el Estado y la sociedad. Tales iniciativas representan un uso contra hegemónico del derecho. Sin embargo, vale la pena recordar que los poderes dominantes casi siempre imponen los términos del debate a través de la definición de la ley. Como señala Sally Merry (1995: 20), "la ley provee un espacio para desafiar las relaciones de poder, pero también determina los términos del enfrentamiento". Sin embargo, resistencia a través de la ley puede tener un efecto emancipativo importante. El derecho, entonces, refleja las relaciones y dinámicas de poder y también puede ser utilizado por los grupos dominados como un recurso contra hegemónico.

El derecho como sistema cultural.- En mayor o menor grado, todos los procesos judiciales se caracterizan por pertenecer a distintos sistemas de pensamiento provenientes de ambientes culturales particulares. En ese importante sentido, entonces, se puede entender al sistema legal como un sistema cultural. Uno de los principales exponentes de esta perspectiva cultural, Clifford Geertz (1983), ha mantenido que la racionalidad legal es una de las formas más significativas en que

las personas tratan de darle un sentido explícito a su mundo, y, de hecho, ella es parte constitutiva de este mundo. Enfatiza además que los *hechos* legales no son algo neutral y *dado*, sino que son contruidos en forma social. El derecho, según Geertz, es "parte de una manera diferenciada de imaginar lo real" (1983: 184). Si examinamos el pensamiento y la práctica legal, entonces, podremos saber algo acerca de las relaciones culturalmente específicas que hay entre hechos y normas, derechos y obligaciones, verdad y justicia; o sea, sobre los mundos morales y operativos que son particulares a una cultura. La importancia de un entendimiento cultural del derecho radica en que éste puede ayudarnos a apreciar tanto la naturaleza culturalmente específica del derecho occidental como la variedad de alternativas legales (prácticas e ideológicas) que han sido empleadas en contextos no occidentales. Resulta importante enfatizar aquí que el derecho puede ser estudiado tanto desde la perspectiva del consenso como del conflicto: el estudio de las creencias y prácticas sociales con respecto al rito, la religión y el mito a menudo nos puede informar acerca de la naturaleza de los sistemas normativos en una comunidad determinada, así como también acerca del conflicto y la disputa. Líneas separadas claras entre los órdenes religiosos, morales y legales dentro de las comunidades indígenas a menudo son muy difíciles de determinar en la práctica.

En su trabajo sobre el derecho consuetudinario en Zinacantan, México, Jane Collier (1973: vii) también adoptó una definición cultural del derecho. Siguiendo a Barkun (1968), ella concibe el derecho como un sistema de símbolos o idiomático utilizado por los individuos para concebir y manejar el ambiente social. Sin embargo, como Collier misma señala, el lenguaje del derecho -como lo serían por ejemplo las nociones de igualdad de género o de derechos universales entre los sistemas legales del occidente liberal - generalmente no corresponde a la realidad empírica. Chenaut (1995: 87) hace una observación similar cuando dice: "Todo orden jurídico se estructura a partir de un sistema de valores que se consideran como la conducta ideal a seguir por los ciudadanos, y por cuya desviación se fijan castigos y sanciones. Estos valores morales que postula la ley, sin embargo, se violan constantemente en la práctica." Por lo tanto, resulta esencial situar el entendimiento cultural del derecho dentro de un análisis de las diferentes relaciones de poder en juego en una sociedad dada, y de hecho ubicar a esta sociedad dentro de una red más amplia de estructuras

y dinámicas internacionales de poder.<sup>18</sup> La ventaja de reconocer el derecho como un lenguaje simbólico es que nos permite ver la forma en que el lenguaje legal a menudo es utilizado como una manera de racionalizar cambios en las relaciones de poder; la continuidad de los conceptos legales empleados en una sociedad no necesariamente refleja la continuidad de la práctica legal misma, y a menudo ésta puede ocultar cambios en la distribución del poder.

Entonces, cuando analizamos el derecho, cabe preguntarse si deberíamos centrarnos en los significados culturales o en las diferencias de poder en una sociedad; o también acerca de si el derecho es un "sistema simbólico" (Geertz) o una "codificación de relaciones de poder asimétricas" (Starr & Collier, 1987: 371). Tal vez resulte más conveniente concebir el derecho como ambas cosas ya que, como se mencionó antes, todos los órdenes legales reflejan dinámicas de poder y también representan lenguajes simbólicos particulares a contextos culturales específicos. Sin embargo, los órdenes legales no son sistemas culturales cerrados impuestos por un grupo sobre otro; es mejor entenderlos como códigos o lenguajes de grupos hegemónicos, que pueden ser aprovechados por grupos subordinados para hacer valer sus demandas e intereses. Tal perspectiva concibe a las reglas legales como recursos sistémicos que pueden ser utilizados para mantener o desafiar a los sistemas de desigualdad dentro de las sociedades. Es necesario analizar la forma en que las estructuras sociales y las dinámicas históricas condicionan el tipo de ideología legal representada por los sistemas legales, los tipos de demandas que se presentan ante ellos, y las opciones de procedimiento disponibles para los distintos participantes. En vez de analizar el derecho como una serie de estatutos o procesos, debemos preguntarnos: ¿Quién decide la ley? ¿Quién tiene conocimiento de la ley? ¿Quién tiene el poder de hacer efectiva la ley?

En muchas instancias se puede entender el uso del derecho consuetudinario por los grupos subordinados como una forma de resistencia en el contexto de relaciones de

---

<sup>18</sup> El derecho (como producto de relaciones de poder) es tal vez un fenómeno más globalizado que muchos otros; las disputas legales pueden extenderse más allá de las fronteras nacionales y unir distintos grupos dentro y a través de países. Las dinámicas legales internacionales a menudo han sido importantes en la promoción de los derechos indígenas en Guatemala, tal como lo evidenció el debate acerca del Convenio 169 y su subsecuente ratificación.

poder asimétricas y desiguales. Sin embargo, aunque aceptamos que el derecho consuetudinario es un recurso legal utilizado por los grupos dominados en la defensa de sus intereses, es esencial que no adoptemos la visión idealizada del derecho consuetudinario que prevalece en algunos de los debates sobre los derechos indígenas en América Latina. Mientras es cierto que en muchas partes del mundo existen modos de impartir la justicia que son distintos a las formas especificadas por el Estado, el record empírico demuestra que el derecho consuetudinario no es un sistema autónomo con normas y procedimientos propios, separado y distinto al sistema legal estatal.<sup>19</sup> El derecho consuetudinario y el derecho estatal juntos deben ser entendidos como generadores de una relación dinámica y asimétrica. Tal perspectiva ha sido el enfoque principal de muchos de los importantes materiales recientes citados arriba (Moore 1986; Merry 1988, 1991; Starr & Collier 1989) y -como lo señala María Teresa Sierra en su reciente y excelente artículo (1995a: 229)- constituye el entendimiento común del derecho consuetudinario en mucha de la literatura reciente publicada en inglés.

En vez de tratar de identificar algún cristalino cuerpo de derecho consuetudinario no contaminado por el derecho estatal, la investigación debe enfocarse, entonces, en las formas en que el derecho consuetudinario y el derecho estatal entran en conflicto, interactúan, y se constituyen en un proceso dialéctico. También debería examinar las maneras en que las personas articulan activamente el derecho estatal y la costumbre en distintos períodos históricos. Esta es la perspectiva adoptada por Victoria Chenaut y María Teresa Sierra que se enfoca en el caso de México, quienes analizan lo que ellos llaman "el manejo estratégico que hacen los actores sociales de la ley dentro y fuera de las comunidades indígenas" (1995: 14). Debemos entender las percepciones que los actores sociales tienen del derecho consuetudinario y del sistema judicial nacional, o sea: cuándo y por qué recurren los actores al derecho consuetudinario; cuándo y por qué recurren a los recursos legales nacionales; la naturaleza de la relación dinámica y mutuamente constitutiva entre los dos sistemas; los límites de la autonomía de la práctica legal local; la manera en que los individuos internalizan y utilizan ambos tipos de derecho; y cómo les es desventajosa la confrontación entre

---

<sup>19</sup>Stavenhagen e Iturralde enfatizan sobre este punto (1990: 17) al indicar que "la costumbre jurídica no se da en un vacío, sólo puede entenderse en su relación con la ley estatal".



dos sistemas normativos distintos. En cualquier análisis, es esencial examinar el derecho estatal en términos de su práctica, en vez de sus principios declarados y codificados: tal como se notó anteriormente, lo que dice la ley estatal y la forma en que esta opera raras veces corresponden en la práctica. Como enfatiza Chenaut y Sierra (1995: 27) "Esta perspectiva permite detectar *in situ* la pluralidad de sistemas jurídicos articulados e imbricados en un espacio determinado, sin perder de vista las relaciones de poder que los definen." Es precisamente la relación dominante del derecho estatal con respecto al derecho consuetudinario lo que permite su uso estratégico por parte de los actores sociales.

El análisis histórico del derecho consuetudinario ha demostrado su naturaleza dinámica y compleja al evidenciar las formas en que fue reconstruido y aplicado por los poderes coloniales, a la vez que cuestiona la visión que se tiene de él como una continuación de tradiciones antiguas. El derecho consuetudinario, entonces, "no es un residuo de un pasado tradicional, sino una parte integral de un orden [político] asimétrico en marcha". (Starr y Collier, 1987: 371) El punto importante a reconocer es que el derecho consuetudinario es constantemente renegociado de acuerdo a las cambiantes circunstancias políticas y económicas. Una perspectiva básica para la investigación sobre el derecho consuetudinario debe contemplar la forma en que el Estado ha adaptado y moldeado las creencias y prácticas locales, y las maneras en que las instituciones y las prácticas han sido creadas, impuestas y en algunos casos reapropiadas por las comunidades indígenas. El eje de cualquier análisis debe ser entonces articulado sobre las dinámicas de poder y el cambio social; los contextos en los cuales se construyen las reglas, en vez de únicamente la persistencia de las tradiciones. Mientras se recuerda a menudo el pasado para legitimar el presente, las prácticas en sí mismas pueden reflejar más cambio que continuidad. Si solamente se pone atención a las normas expresadas que regulan la vida de una sociedad y se define a las mismas como "derecho consuetudinario", los investigadores corren el riesgo de "congelar" ciertos métodos y costumbres particulares a determinadas circunstancias históricas y de reificar ciertas tradiciones que tal vez ya no son aplicadas en la práctica, o que no son compartidas por todo el grupo.

Sin embargo, María Teresa Sierra (1985: 229) señala el importante punto de: "Si se puede o no se puede reconocer una tradición india 'pura', es importante reconocer

que estas prácticas y costumbres identificadas como 'indígenas' siguen teniendo significado en las vidas de los grupos indios." Rodolfo Stavenhagen (1990: 27-28) también enfatiza que el derecho consuetudinario es considerado como una parte integral de la estructura de una comunidad y de su identidad cultural. El señala (1990: 34) que mientras el derecho consuetudinario es subordinado al derecho estatal, puede entenderse como un intento por parte de las comunidades en cuestión de adaptar las normas legales positivistas del Estado a sus propias necesidades, valores y estructuras. Un análisis crítico del derecho consuetudinario de ninguna manera excluye una apreciación del mismo como una forma de resistencia contra hegemónica; de hecho tal perspectiva debe enriquecer el debate sobre el derecho consuetudinario y los derechos indígenas en general.

#### Comunidad y cultura.-

Existe una tendencia en la literatura de poner énfasis en la naturaleza "armoniosa" o consensual del derecho consuetudinario. Humberto Flores Alvarado (1993: 22), por ejemplo, refiriéndose al caso de Guatemala, define al derecho consuetudinario como un "sistema de normatividad jurídica aceptado consensualmente", en contraste al derecho estatal que es -según él- "impuesto autoritariamente". En términos similares, en un documento reciente, el Procurador Adjunto de Derechos Humanos de Guatemala con responsabilidad para asuntos indígenas, señaló con respecto al derecho consuetudinario que: "se ha reconocido...la enorme eficacia que han mostrado siempre las opiniones, dictámenes, laudos, decisiones, fallos y sentencias de los entes jurisdiccionales indígenas para preservar el equilibrio, conservar la paz y reestablecer y restaurar la armonía dentro de esas comunidades." (Willemsen 1996: 18) La idea del derecho consuetudinario como algo intrínsecamente consensual y eficaz es problemático. Existen diferencias profundas entre los académicos acerca de si la cohesión social se origina principalmente por la presencia de reglas mutuamente aceptadas (el consenso), o si, por el contrario, ésta es el resultado del ejercicio coercitivo del poder. Evidentemente el miedo a la sanción -de forma natural o supernatural- puede ser una fuerza poderosa para conseguir la obediencia a reglas que parecen, a primera vista, ser socialmente aceptadas. Cuando se examina el contenido y la práctica del derecho consuetudinario en las comunidades indígenas, es impredecible tener un análisis crítico de las creencias, costumbres y prácticas

locales. Los investigadores deben tener tanto escepticismo acerca de las supuestas virtudes del derecho consuetudinario como el que se tiene con respecto al derecho estatal.

Tanto los informantes como los investigadores que dependen de ellos pueden dar una visión ideal y abstracta del derecho consuetudinario y de las formas locales de resolución de conflictos, poniendo énfasis en la naturaleza consensual de ello. Muchas perspectivas positivistas se han apoyado demasiado en el comportamiento observable o en las explicaciones dadas por los propios actores sociales. Este excesivo empirismo a menudo ha dado como resultado la ausencia de un análisis de las estructuras históricas y socioeconómicas que limitan el comportamiento de los individuos y de las comunidades. Los investigadores no pueden apoyarse solamente en lo que sus informantes les dicen acerca de sus costumbres, sino que deben examinar otros factores tales como las redes de influencia, la coerción y el poder para construir su marco de explicación. Todos los procesos de disputa son enfocados en individuos que son partes de redes de relaciones, que a menudo se expresan en términos no solamente políticos y sociales sino también ideológicos y culturales. Cuando examinamos cualquier sistema de derecho, debemos identificar sus funciones manifiestas y latentes, o sea las funciones del derecho que son generalmente entendidas por los miembros de la comunidad, junto con aquellas que posiblemente no son reconocidas. El objetivo de la investigación debe ser el hacer evidentes las relaciones y dinámicas de poder que apoyan a los sistemas de creencias y cosmovisiones expresadas en cualquier sociedad. Chenaut y Sierra (1995) proponen una metodología de investigación que se enfoca en la intersección (y conflicto) entre las normas y prácticas de poder y control social. Es imprescindible contrastar las normas locales expresadas del derecho consuetudinario con la práctica local: la manera en que la gente describe sus procesos locales de derecho y de resolución de conflicto; y la manera en que estos procesos funcionan en la práctica.

En una contribución importante al debate, Laura Nader en su trabajo sobre los Zapotecos de Oaxaca, México (1990), propone la tesis de que las ideologías de armonía -las cosmovisiones que enfatizan la armonía y el consenso dentro de una sociedad- también pueden entenderse como estrategias contra hegemónicas adoptadas por los grupos dominados. Nader enfatiza la forma en que el cristianismo

misionero propagó y extendió una ideología de armonía entre los grupos indígenas colonizados de América. Por lo anterior, sostiene la hipótesis de que "la ideología de armonía ha sido una parte importante en la transformación social a través del derecho en la colonización política y religiosa occidental y también clave para los movimientos contra-hegemónicos de autonomía." (p.xxiii) Nader analiza la forma en que la representación de sí mismos por parte de los zapotecos pone énfasis en la armonía. El derecho consuetudinario es entendido por los propios zapotecos como un mecanismo de auto-regulación. Sin embargo, Nader propone que -en un contexto donde más conflicto implica más intervención estatal- esta comunidad indígena utiliza la representación armoniosa de sí mismos como una forma de conseguir y mantener la autonomía local. La ideología de armonía, entonces, ha evolucionado históricamente como una forma de resistir la hegemonía política y cultural del Estado. De esta manera, Nader entiende los modelos locales de negociación legal como una estrategia política contra hegemónica empleada por los zapotecos. Elementos de este trabajo podrían ser aplicadas al análisis del derecho consuetudinario en Guatemala -en ciertos períodos históricos y áreas geográficas, se puede entender a las representaciones armoniosas de las cosmovisiones mayas como una manera de limitar el poder del Estado de intervenir en las comunidades indígenas. Sin embargo, hay que notar también que en contextos de la post-violencia donde el miedo todavía ejerce una influencia preponderante en las acciones de individuos y grupos, la autorepresentación de sistemas locales de resolución de conflicto como algo inherentemente "consensual" puede tener un trasfondo más oscuro.

Un enfoque central para el análisis del derecho consuetudinario en las comunidades indígenas debe girar en torno a los recursos disponibles para los individuos, y en la forma en que las reglas son utilizadas por distintas personas dentro de determinada sociedad o grupo. Necesitamos examinar el número de opciones disponibles para los litigantes y analizar los limitantes e incentivos que influyen en sus elecciones. Varios cuestionamientos como los siguientes resultan, entonces, esenciales: Alrededor de qué es *posible* que la gente entre en disputa? Dónde se ubica un individuo en los "campos de relaciones sociales" (Collier, 1973: 224) estructurados a partir de variables históricas y económicas? Cómo media la cultura a las ideas legales? En qué forma las relaciones de poder afectan las ideas culturales relevantes de un sistema legal? Qué

mecanismos desafían y cuáles legitiman la distribución del poder existente dentro de una comunidad? Quién controla los mecanismos para resolver los conflictos y el acceso a los mismos?

Distintos individuos tienen diferentes habilidades para manipular los sistemas normativos y legales. Tal como aconseja María Teresa Sierra (1995a: 248-9), "los intentos de definir algunas normas como 'tradiciones legítimas' que deberían ser impuestas sobre todos en un grupo reproducen.....un discurso étnico absolutista que oculta las contradicciones y las diferencias esenciales dentro del grupo. En ese sentido, un discurso en términos de costumbre corre el riesgo de reproducir y hacer natural las desigualdades existentes, particularmente las de género". De hecho, la posición subordinada de las mujeres en las prácticas de costumbre ha sido señalada por varias investigadoras (p.ej. Sierra 1995a; Hernández y Figueroa, 1994). En su investigación en Zinacantán, Collier notó que -en el caso de las disputas domésticas- las soluciones conciliatorias que predominaron en los modos consuetudinarios de resolución de conflictos tendían a mantener y reforzar la posición subordinada de la mujer: "mientras los funcionarios les decían a las mujeres que debían de cumplir con sus obligaciones de esposas, al hombre le daban únicamente instrucciones para dejar de golpear a su mujer. En otras palabras, los arreglos entre zinacantecos tendían a confirmar y reforzar las relaciones desiguales entre marido y mujer." (1995: 56) Las implicaciones en términos de género de las prácticas legales deben formar un componente integral de cualquier estudio del derecho consuetudinario.

Se debe evitar cualquier interpretación simplista de "derecho consuetudinario bueno, derecho estatal malo". En muchas instancias el orden legal dominante (estatal) puede ayudar a miembros de una comunidad a resistir relaciones opresivas dentro de su propio grupo o comunidad. En Guatemala, por ejemplo, el derecho nacional e internacional de derechos humanos ha posibilitado que las víctimas de la violencia en algunas comunidades exijan la exhumación de las personas asesinadas durante masacres en el pasado, y de resistir el poder local de los excomisionados y patrulleros civiles, muchos de los cuales son los autores materiales de dichas matanzas.<sup>20</sup> Merry (1995: 14) ha señalado la forma en que el "lenguaje y las categorías

---

<sup>20</sup>Ver por ejemplo EAFG (1995) sobre el caso de Rabinal, Baja Verapaz.

del derecho" pueden ser utilizados por los movimientos sociales, y el impacto poderoso que tal uso puede tener, aún si los litigantes no logran llevar con éxito sus demandas. Sin embargo, resulta obvio que el acceso al derecho nacional e internacional depende de muchos factores, tales como el conocimiento de estas alternativas; el acceso físico a los juzgados; la seguridad física de los testigos; el manejo del español en oposición al monolingüismo; y factores de costo económico. El punto aquí es que no hay derecho intrínsecamente "bueno" o "malo": tanto dentro como fuera de las comunidades indígenas, las leyes y costumbres, así como los derechos y las tradiciones, son aspectos constitutivos de las relaciones de poder y de la negociación de la justicia.

##### 5. El derecho y la violencia: contrainsurgencia y cambio legal

En Guatemala actualmente existe gran necesidad de más investigaciones sobre el derecho consuetudinario y sobre la naturaleza de las formas legales plurales en distintos períodos históricos. Luis Alberto Padilla (1990) ha propuesto la hipótesis de la existencia de un sistema paralelo pero subordinado del derecho consuetudinario en Guatemala, poniendo énfasis en la necesidad de trabajos empíricos detallados, más que todo en las áreas rurales donde los mecanismos de arbitrio estatal son débiles o inexistentes. Es importante evaluar los efectos que la violencia ha tenido sobre el derecho consuetudinario en Guatemala. En un sentido particular, se puede entender la guerra civil y sus secuelas como una integración extremadamente violenta de las comunidades indígenas rurales, un ataque contra su autonomía relativa que había existido desde el tiempo de la Colonia con los llamados *pueblos de indios*. Los procesos de conflicto, desplazamiento, refugio y retorno han tenido un impacto profundo en las relaciones locales de poder en todo el país. Aquí se sostiene la hipótesis de que estas transformaciones serán reflejadas en los patrones de cambio legal.

El efecto de la represión y de la violencia indiscriminada ha sido particularmente destructivo para los sistemas locales de resolución de conflicto. Como lo señala Judith Zur (1994: 13) "Para las víctimas, el mundo se ha convertido en un lugar más punitivo y menos predecible; uno de los efectos del terror es la destrucción de las redes estables de expectativas respecto a cómo actuarán los demás, algo que está en la

médula de cualquier tipo de relaciones humanas organizadas." Durante las últimas dos décadas, el derecho estatal -o el derecho estatal en forma del terror estatal organizado- penetró e influyó en muchas esferas de la vida indígena, desafiando y poniendo límites a las prácticas de costumbre, y destruyendo mucho de lo que anteriormente constituía el "derecho consuetudinario". Por ejemplo, mientras los alcaldes auxiliares tradicionalmente funcionaban como un medio para resolver los conflictos, la contrainsurgencia impuso nuevas formas de autoridad, tales como los comisionados militares y las patrullas civiles.<sup>21</sup> Tal y como señala Flavio Rojas Lima (1995: 10), la función administrativa y jurídica de los alcaldes auxiliares ha sido seriamente debilitada en los últimos años. Es de suma importancia investigar la manera en que la violencia y la contrainsurgencia han afectado a los conceptos y prácticas legales dentro de las comunidades indígenas. Por ejemplo, la idea de "la verdad" se hizo altamente contingente durante el período de violencia aguda y de terror, cuando el *no saber* se convirtió en una forma de asegurar la sobrevivencia individual y de la comunidad.<sup>22</sup> Es de igual importancia examinar otros factores, como por ejemplo el crecimiento acelerado de las sectas protestantes que ha ocurrido en todo el país desde los tiempos de *la violencia*, lo que ha afectado profundamente el tejido social de las comunidades indígenas rurales, muchas de las cuales ahora están profundamente divididas en términos religiosos. Lo anterior muestra poca evidencia de la cohesión social requerida para alcanzar formas más consensuales de resolución local de conflictos.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup>En 1985, el número de hombres participando en las PACs se estimó en 850,000, un 42 por ciento de la población nacional masculina entre las edades de 15 y 64 años. En 1993, la experta independiente en derechos humanos de las Naciones Unidas para Guatemala, Mónica Pinto, estimó que las PACs tenía una participación total de aproximadamente 537,000. (Procurador de los Derechos Humanos 1994: 16).

<sup>22</sup>En su trabajo sobre las víctimas de la violencia en el Quiché, Judith Zur describe la forma en que la verdad misma había sido víctima del terror: ella sostiene que la negación compartida [shared denial] fue utilizada por poblaciones enteras como mecanismo psicológico para manejar el terror indiscriminado (Zur, 1993 y 1994).

<sup>23</sup>Para el caso de San Juan Chamula, Chiapas, María Magdalena Gómez Rivera (1995) ha demostrado cómo la penetración de las sectas evangélicas condujo a un rechazo por parte de los nuevos conversos sobre la participación en los cargos y fiestas religiosas, algo previamente central en las normas y prácticas comunitarias de obligación mutua.

Cualquier investigación que incluya una recopilación de datos empíricos en comunidades indígenas debe analizar las relaciones locales de poder y la manera en que éstas son codificadas y representadas en los conceptos y prácticas legales. El uso de una perspectiva histórica arrojará luz sobre la manera en que estas relaciones han cambiado con el tiempo y las formas en que el derecho (estatal y consuetudinario) ha sido utilizado por diferentes grupos como un recurso para mejorar su posición. En términos ideales, los investigadores deberían de emplear un enfoque amplio y multidisciplinario que examinara los aspectos sociales, culturales y políticos, en vez de simplemente emplear un enfoque estrictamente jurídico. Son varios los ejes de investigación que podrían ser empleadas para estructurar cualquier análisis del derecho y del derecho consuetudinario en Guatemala: en primer lugar, la manera en que los cambios en las relaciones de poder han influido en las transformaciones de los conceptos y prácticas legales a través del tiempo; segundo, la forma en que las prácticas normativas locales en las comunidades indígenas han sido transformadas por el derecho estatal, o han podido adaptarse, desafiar o transformarse en relación al mismo; tercero, la manera en que diferentes grupos y individuos -con y sin poder- emplean ciertos conceptos culturales y legales en distintas épocas y circunstancias; cuarto, las circunstancias en las cuales miembros de la comunidad indígena recurren o no al derecho estatal; quinto, la relación entre los cambios socioeconómicos y políticos -tanto a nivel macro como al nivel micro- y el cambio legal; y, por último, la relación entre los cambios en las condiciones materiales, las percepciones culturales, y las continuidades y discontinuidades del sistema legal. Esta breve indicación de posibles lineamientos de investigación no pretende ser una lista exhaustiva, solamente pretende ofrecer algunas pistas y temas que podrían arrojar luz sobre la naturaleza del derecho consuetudinario y el cambio legal en Guatemala.



## 6. El derecho consuetudinario en Alta Verapaz

Esta sección presenta parte de los resultados iniciales de una investigación de campo sobre el derecho consuetudinario en varias comunidades q'eqchi's en el departamento guatemalteco de Alta Verapaz, la cual fue llevado a cabo durante siete meses en 1995 y 1996. Indudablemente, este tema merece un análisis empírico mucho más amplio de lo que se presenta a continuación. Sin embargo, el estudio representa un primer acercamiento para dar algunos lineamientos y observaciones generales, sin la pretensión de que se le considere como algo definitivo.

Los ejes principales de la investigación fueron varios: en primer lugar, la manera en que los factores de cambio histórico y estructural han influido en la conformación de la normatividad y prácticas consuetudinarias entre las comunidades q'eqchi's estudiadas; en segundo lugar, la forma en que estas normas y prácticas han cambiado después de los años de la violencia de los años ochenta; tercero, la relación entre la cosmovisión q'eqchi' y las normas y prácticas legales; y, por último, las maneras en que se manifiesta el "uso estratégico del derecho", o sea la relación entre el derecho local y el derecho estatal y su uso por parte de las comunidades. La metodología utilizada fue la de observación participante y entrevistas semiestructuradas con grupos e individuos, las que incluyeron a ancianos y ancianas, alcaldes auxiliares, miembros de los varios comités pro-mejoramiento, patrulleros, ex-comisionados militares y pobladores en general.<sup>24</sup> Debe ser enfatizado aquí que este es un trabajo cualitativo, y, como tal, no pretende ser representativo de toda la región.

### Antecedentes históricos

En términos históricos, desde tiempos de la Colonia española Alta Verapaz ha sido

---

<sup>24</sup>Los puntos principales abordados en las entrevistas fueron los siguientes: Quiénes son las autoridades en la comunidad, tanto electos como tradicionales? Cuáles son sus respectivas funciones con respecto a la resolución de conflictos dentro de la comunidad? Cómo se resuelven los conflictos dentro de la comunidad? Quiénes participan en el proceso y en la toma de decisiones? Qué tipo de conflictos son resueltos dentro de la comunidad? Cuándo y qué tipo de conflictos son resueltos fuera de la comunidad? Cómo han cambiado estas estructuras y prácticas antes y después de la violencia?

una región relativamente aislada del resto del país. Fue incorporada definitivamente a la economía nacional sólo después de mediados del siglo XIX. En contraste con el resto del territorio guatemalteco, la Verapaz no fue conquistada por las fuerzas militares españolas sino por la iglesia católica: en agosto de 1550, a petición del dominico Fray Bartolomé de las Casas, la Corona española aprobó oficialmente que la Verapaz fuera dominio exclusivo de los frailes dominicos. Alta Verapaz fue un área periférica a la explotación económica durante la colonia -la cual que se concentró en el centro del país-, hubo poca presencia de hacendados españoles hasta 1821 y en general las comunidades indígenas pudieron satisfacer sus necesidades económicas a través de la producción agrícola de subsistencia. Comparado con el centro y occidente de Guatemala, fueron relativamente pocas las *reducciones* o *pueblos de indios* que se formaron. Aparte de algunos pueblos establecidos por los dominicos en el siglo XVI como Cobán, San Pedro Carchá, San Juan Chamelco, Lanquín y Santa Cruz Verapaz, el patrón de asentamiento indígena continuó siendo disperso. Para los Q'eqchi's, la práctica de migración interna dentro del área fue, y sigue siendo, muy común.

La población indígena de Alta Verapaz, entonces, se mantuvo relativamente aislada de la cultura occidental hasta mediados del siglo XIX. No fue sino hasta el desarrollo de la agricultura de exportación que se encontró sujeta a presiones similares a las que habían afectado a muchos de los pueblos mayas de Guatemala desde el inicio de la Colonia. Incluso, vale la pena explorar la hipótesis de que en consecuencia la Revolución Liberal del siglo pasado tuvo un impacto mucho más desarticulante para la normatividad consuetudinaria de las comunidades Q'eqchi's que en otras partes del país. Dichas comunidades tenían muy poca tradición de resistencia a los hacendados españoles y de adaptación de los mecanismos coloniales a formas de autodefensa comunales (como, por ejemplo, las *reducciones* o *pueblos de indios*). O sea, había relativamente poca práctica y memoria histórica del "uso contra-hegemónico" del derecho colonial. La imposición del régimen de fincas, que se desarrolló de forma altamente concentrada en Alta Verapaz, constituyó, entonces, un asalto frontal del reformismo liberal sobre la forma tradicional de vida del pueblo Q'eqchi'.

Con el desarrollo de la caficultura en las últimas décadas del siglo XIX, extensas

regiones del país que habían sido marginadas por los colonos españoles fueron incorporadas a la economía nacional. El crecimiento de las exportaciones cafetaleras en este período fue acelerado: en 1860 el total del café exportado de Guatemala generó 15,350 pesos; siete años más tarde 415,878 pesos, elevándose esta suma de forma constante (Cambranes 1996: 89). Alta Verapaz se convirtió en un centro de desarrollo del café en la segunda mitad del siglo XIX, un proceso que implicó el despojo de muchos indígenas Q'eqchi's de sus tierras, y la transformación de muchos de ellos en mozos-colonos o en trabajadores forzados y endeudados de las nuevas fincas cafetaleras. Las fincas más importantes eran manejadas por inmigrantes alemanes, quienes establecieron su centro de actividades en el departamento. Desde 1880, estos inmigrantes empezaron a llegar a Alta Verapaz a comprar o simplemente ocupar grandes extensiones de tierra anteriormente cultivadas por indígenas. El capital alemán fue, entonces, un elemento clave en el desarrollo de la agricultura agroexportadora. Para finales del siglo XIX, dos tercios de la producción de café en Alta Verapaz estuvo en manos de alemanes, y ochenta por ciento de las exportaciones fueron manejadas por empresas alemanas (King 1974: 32). Con el establecimiento definitivo de la caficultura, el finquero o "patrón" se convirtió en la figura dominante en el medio rural. Esto tendría un efecto determinante para la naturaleza de la normatividad jurídica indígena en la región.

La alienación de las tierras indígenas en Alta Verapaz fue fomentado abiertamente por el Estado guatemalteco con el fin de promover el desarrollo de la economía agroexportadora. Después de 1871, los gobiernos liberales de Miguel García Granados y Justo Rufino Barrios implementaron medidas tendientes a la abolición definitiva de las tierras comunales. El proceso fue apoyada en forma entusiasta por las autoridades departamentales, quienes engañaron o forzaron a los campesinos a desplazarse de sus tierras a montañas lejanas para cultivar café (Cambranes 1996: 62-5). De esta forma, la frontera agrícola se fue extendiendo a áreas anteriormente poco cultivados. Para finales de siglo habían desaparecido casi por completo las tierras comunales en el departamento. Sin embargo, el factor central en la alienación de las tierras indígenas en Alta Verapaz durante este período fue la alta proporción de las llamadas "tierras baldías" en el departamento. Desde 1860, todas las tierras sin título habían sido denominadas baldías. Aunque algunas comunidades indígenas habían preservado sus títulos de tierra, la mayoría de las tierras en Alta Verapaz fueron

consideradas baldías, pues raramente los campesinos de la región contaban con algún documento acreditando su propiedad (Nuñez Falcon 1970: 83). Se puede aventurar que esta situación se dio, en parte, debido a la naturaleza distinta de la experiencia colonial en la región. La denuncia de baldíos constituyó la base de la formación de los latifundios de café en Alta Verapaz, convirtiéndose en el mecanismo principal de acaparamiento de tierras por parte de los extranjeros. Según Regina Wagner, "la disponibilidad y facilidad de adquirir tierras para iniciar plantaciones de café fue uno de los mayores incentivos para la inmigración alemana a la Alta Verapaz" (1991: 181). Por lo general, las tierras legalmente sin dueño eran denunciadas por particulares ante la Jefatura Política del distrito para ser declaradas como baldías y, tras ser anunciadas en el periódico por un período de treinta días, se vendían en subasta pública. En teoría, las comunidades indígenas tenían igual derecho de adquirir los baldíos, pero en la mayoría de los casos, por ignorancia del proceso e incapacidad de costear su precio, medición y engorrosos trámites legales posteriores, perdían la oportunidad de adquirir un título de tierra. Muchos alemanes pudieron adquirir baldíos gracias al crédito que les fue extendido en las casas comerciales o bancos alemanes. Las tierras baldías en Alta Verapaz resultaron mucho más baratas que los baldíos en otras áreas de desarrollo cafetalero, como la sureña Costa Cuca (Wagner 1991: 186). Según Julio Cambranes (1986: 189) a fines de 1879 ya no era posible encontrar baldíos en toda la región de Cobán, y tampoco era fácil adquirir tierras de segunda o tercera mano en un circuito de muchos kilómetros alrededor de la cabecera departamental. En 1889, el finquero alemán Erwin Paul Dieseldorff escribió que ya era muy difícil encontrar baldíos que no se encontraran en manos de particulares o denunciados por estos (citado en Cambranes 1996: 224). Los habitantes indígenas de estos baldíos se transformaban en mozos-colonos, al ser tratados como parte del inventario de la finca. Esta lógica era netamente económica: para poder ser rentable, una empresa cafetalera necesitaba de una población indígena para proveer mano de obra. Esta doble apropiación tierra-hombres fue particularmente marcada en el territorio de Alta Verapaz (Cambranes 1986: 193).<sup>25</sup>

El desarrollo del sistema de fincas fue apoyado por un amplio marco legal estatal.

---

<sup>25</sup>Según el censo del 1880, el 95% de la población de Alta Verapaz era indígena (Wagner, 1991: 173).

Con la expansión de la caficultura, como señala Cambranes (1996), la necesidad de los finqueros de mano de obra reactivó el antiguo sistema colonial de "mandamientos" (trabajo forzado en determinadas épocas del año). Las autoridades estatales ordenaron a los corregidores departamentales a formar mandamientos de trabajadores indígenas en los pueblos más cercanos a las fincas cafetaleras para ponerlos a disposición de los finqueros. Vivir en comunidades indígenas, entonces, no proveía ninguna protección para sus habitantes. El aparato legal estatal fue, en la mayoría de los casos, destinado a los intereses del capital y actuaba en forma muy arbitraria y perjudicial para los indígenas. Por ejemplo, fue una práctica común que los finqueros sobornaran a las autoridades estatales locales para que reclutaran forzosamente a los campesinos para trabajar en sus fincas (Cambranes 1996: 82). Tales fueron las demandas de mano de obra y la corrupción estatal, que frecuentemente era difícil que los indígenas pudieran trabajar lo suficiente en sus propios terrenos para garantizar sus siembras comunales tradicionales. Aunque el desprestigiado sistema de mandamientos fue temporalmente abolido en 1894, en la práctica los finqueros siguieron solicitando y recibiendo los hombres que necesitaban de parte de las autoridades municipales. Además, ya para la última década del siglo, la mayoría de finqueros habían conseguido suficiente mano de obra permanente para garantizar la operación de sus plantaciones.

Los salarios pagados en las fincas fueron ínfimos. Los finqueros acostumbraban a pagar adelantos a los trabajadores con el fin de monopolizar su fuerza de trabajo. También imponían multas por "infracciones" en las plantaciones y engañaban a los trabajadores con los precios de artículos vendidos en las "tiendas de raya". Así, muchos trabajadores se encontraban permanentemente endeudados con el finquero, forzados a vivir dentro de las fincas en un relación de servidumbre por deudas prácticamente imposibles de pagar. Al morir un trabajador que no había terminado de cancelar lo que debía, la deuda se transmitía a sus hijos quienes tenían que continuar trabajando para el patrón.

Después de que asumieron el poder los liberales en 1871, los finqueros pedían garantías para el sistema de mandamientos de trabajadores y castigos para los mozos y trabajadores que no se sometían a las leyes de trabajo. El gobierno extendió considerable autoridad civil, policiaca y militar a los finqueros (Cambranes 1996: 104-

5), quienes se convirtieron en la principal autoridad en el campo. En muchas plantaciones, la organización interna de los trabajadores fue de forma casi militar; el patrón tenía el derecho de castigar a los mozos cuando eran renuentes al trabajo o cuando se fugaban de las plantaciones, muchas veces poniéndoles en una prisión dentro de la finca, dándoles latigazos o entregándolos a la justicia estatal. El sistema de trabajo forzado en las fincas se institucionalizó con la emisión del Reglamento de Jornaleros en abril de 1877. Este consistía en medidas contra la llamada "vagancia", que permitió a los finqueros apoderarse de los campesinos pobres sin tierra. Todo hombre apto para el trabajo tenía que portar una libreta de jornalero, en donde se hacía constar su productividad y su solvencia con los finqueros. Las libretas tenían que ser presentadas a los policías en los pueblos o en las patrullas armadas. Cualquier persona que no las portara era detenida, mandada a la cárcel y luego puesta a trabajar en la construcción de caminos. Los trabajadores también tenían la obligación de hacer forzosamente el servicio militar y de contribuir en las obras públicas. Estos reglamentos generalmente favorecían a los finqueros. Por ejemplo, cada trabajador tenía que pagar \$10.00 anuales para exentarse del servicio militar activo, pero si residía y trabajaba en una finca, bastaba con una certificación del propietario, quien pagaba el impuesto de timbre (\$1.00) para garantizar la deuda de su mano de obra (Cambranes 1996: 106-7). Muchos campesinos preferían establecerse en las fincas como mozos-colonos bajo la "protección" del finquero en vez de hacer el servicio militar o trabajar en la construcción de caminos (muchas veces esto significaba su muerte dadas las duras condiciones laborales). Sin embargo, también era común que los finqueros no pagaran los impuestos de vialidad y de inscripción militar, o simplemente no firmaban las libretas como forma de chantajear a los trabajadores quienes tenían que obedecer a los capataces de las fincas so pena de arriesgar la posibilidad de que fueran mandados "a la justicia" para ser castigados (Cambranes 1996: 294).

El nuevo régimen legal fue resistido por el campesinado q'eqchi'. Por ejemplo, en 1864, hubo una rebelión indígena dirigida por el q'eqchi' Melchor Yat en el área de Cobán y Carchá. Sin embargo, dado su inferior poder militar, ésta, junto a otras rebeliones, fueron derrotadas. Varias autoridades municipales respondieron a la ley de 1877 negándose a mandar trabajadores en mandamientos, aunque su poder de negociación frente a los finqueros siempre fue muy débil. La respuesta más común

de los q'eqchi's fue la antigua práctica de migración interna hacia las áreas lejanas del departamento y a otros departamentos colindantes. Grandes números de campesinos de Alta Verapaz se fugaron de sus comunidades y se fueron para las montañas vírgenes, trasladándose a las selvas de Izabal, El Petén o incluso Belice y viviendo una existencia semi-nómada y profuga de la justicia estatal. Las autoridades estatales a veces recurrían a medidas drásticas para forzar a los campesinos a participar en los mandamientos, como por ejemplo el encarcelamiento de las mujeres indígenas de hombres que habían huido (Cambranes 1996: 166). Sin embargo, mientras muchos q'eqchi's se fugaron del imperio de las fincas, otros tantos se convirtieron en mozos-colonos, aceptando vivir en tierras que los finqueros les ofrecían dentro de sus fincas. Resulta evidente, entonces, que la imposición del sistema de fincas tuvo un impacto altamente desintegrador en las comunidades q'eqchi's del departamento, donde un gran porcentaje de la población fue atada a las fincas y sujeta a su reglamentación interna.

En términos del presente trabajo, enfatizamos el factor de las fincas por el impacto que han tenido en la conciencia y memoria histórica de los q'eqchi's. Se mantiene aquí que la expropiación forzosa de las tierras indígenas y el sometimiento de la población local al régimen de trabajo en las fincas tuvo un efecto significativo en su normatividad consuetudinaria. Las fincas eran espacios jurídicos separados, tenían su propio orden legal y eran, en efecto, fuente de un orden legal de naturaleza altamente autoritaria y discriminatoria. En la década de 1860, los finqueros solicitaban autorización del Estado conservador para poner policías y esbirros dentro de las fincas. Después de 1871, se instituyó en cada aldea, finca o caserío de pertenencia privada, un alcalde auxiliar y de diez a doce individuos más llamados "Mayores". Estos tenían que servir (normalmente de gratis) al dueño por espacio de un año y en ellos caía la responsabilidad de organizar a los trabajadores y asegurar que cumplieran con las exigencias del finquero. Estos mayores o capataces también eran los encargados de mantener el orden en las fiestas patronales; por ejemplo, si empezaba un pleito, ellos amarraban a los culpables. Pero eran los patrones quienes representaban la ley absoluta dentro de las fincas; imponían multas, encarcelaban, evaluaban y tasaban el trabajo y en efecto constituían juez y parte. A los trabajadores les quedaba poco o ningún recurso de apelación aparte de la fuga. Una situación ilustrativa de la desventaja de los indígenas en este campo se encuentra en un

documento dictado en agosto de 1892 por un señor de apellido Santa Cruz, entonces Jefe Político de la Alta Verapaz, excepcionalmente argumentó que "en los juicios verbales en que, por los hacendados o finqueros, se juzgue a los trabajadores o peones de las fincas, serán admitidas las pruebas testimoniales de los indios como la de cualquier ladino; pues ellos son ante la ley tan ciudadanos como éstos, y sólo por una aberación completa se ha acostumbrado rechazar al testigo indio, sin medio de defensa al desgraciado de ellos que es conducido ante los tribunales" (citado en Cambranes 1996: 164). Regina Wagner (1991: 186) cita otro caso en Campur, donde los alcaldes indígenas fueron encarcelados cuando protestaban por el mal trato a que fueron sujetos los trabajadores en una finca alemana. El control del finquero sobre los mozos era casi total y el poder estatal -en los pocos casos en que intentaba contrarrestar el poder del finquero- era generalmente ineficaz. Este control, como señala Cambranes, llegó al grado de que "era común que los finqueros no registraran a los hijos recién nacidos de sus trabajadores, con el fin de impedir el control oficial de la fuerza de trabajo que tenían subordinada" (1996: 164).

Durante las décadas de los veinte y treinta, los alemanes reforzaron su poder económico en Alta Verapaz. Habían consolidado su tenencia sobre las fincas de tal manera que fue muy difícil para los indígenas encontrar tierras para sembrar que no pertenecieran a ningún finquero, y por ello tuvieron que arrendar y trabajar en las plantaciones. Bajo la dictadura de Ubico (1931-1944), las leyes de trabajo forzado fueron reformuladas, muchas a petición de los cafetaleros alemanes. De hecho, la Ley Contra la Vagancia de 1930 tenía vigencia en un territorio colonial alemán en Africa, y fue propuesta a Ubico por el finquero Edwin Paul Dieseldorff (Cambranes 1996: 15). A partir de esta legislación, fueron declarados "vagos" los jornaleros que no tenían comprometidos sus servicios en las fincas o que no cultivaran una determinada cantidad de tierra (extensión que casi ningún indígena tenía). Para no incurrir en el delito de vagancia, que implicaba una pena de 30 días de prisión, los campesinos se vieron obligados a prestar servicios en las fincas. Los jornaleros tenían que portar una libreta donde los patrones hacían constar que habían trabajado el determinado número de días requerido por la ley en la finca: cien días al año si tenía en propiedad determinada cantidad de cultivos y ciento cincuenta días si no los tenía (De León Aragón 1995: 45). De esta forma los jornaleros, en su mayoría analfabetos, quedaban a la merced de los finqueros, que podía enviarlos a la cárcel si por



cualquier razón decidían no firmar la libreta. La obligación de trabajar en obras públicas también fue reforzada con la aprobación de la Ley de Vialidad de octubre de 1933, la cual determinaba que todos los individuos aptos estaban obligados a prestar trabajo personal en los caminos públicos durante dos semanas al año si no pagaban el boleto de vialidad (De León Aragón 1995: 41-3). Este mecanismo también reforzaba la dependencia del campesinado al finquero (quienes generalmente pagaban el boleto de excención).

Durante la dictadura de Ubico, el poder político fue concentrado en manos del Ejecutivo. En los municipios de Alta Verapaz, el antiguo Alcalde fue reemplazado con el intendente, nombrado directamente por Ubico. A nivel departamental estaba a cargo el Jefe político, también un nombramiento del Ejecutivo. La independencia del poder judicial fue aún más restringida bajo Ubico, quién tenía después de 1936 la facultad de nombrar desde los magistrados de la Corte Suprema de Justicia hasta nominar, trasladar o destituir a los jueces de paz. Todos los nombramientos municipales se hacían por el presidente de la República. Carlos Cabarrús (1979: 115) señala que esta concentración de poder en manos del Ejecutivo tuvo el efecto de reducir el poder político de los propietarios ladinos y alemanes locales. Sin embargo, este proceso pocas veces favoreció los intereses de los campesinos indígenas del departamento. Comparado con el occidente del país, la representación indígena en los gobiernos locales en Alta Verapaz tradicionalmente era y ha sido bastante reducida. Kalman H. Silvert (1969: 206), escribiendo en los años cincuenta observó que "el indígena de Alta Verapaz por lo general no tiene más que una voz ceremonial en el manejo de su gobierno local. La ladinización de los gobiernos de occidente que antes eran indígenas puede atribuirse sin temor a equivocarse a las presiones de los partidos políticos que han emanado en las cabeceras departamentales en años recientes. Sin embargo, en Alta Verapaz los partidos políticos siguen siendo débiles y es obvio que el control ladino de la estructura política data de hace muchos años. La institución de los principales o no existe o es muy débil entre los indígenas de Alta Verapaz, lo que indica que hace mucho tiempo que desapareció su función como cuerpo nominativo de los ancianos. Aunque el término todavía es usado ocasionalmente, en la actualidad se refiere sólo en una forma un tanto vaga a los miembros más influyentes de la comunidad indígena y no a una institución social estable que ejerza funciones de poder."

En 1943 fueron expropiadas las propiedades alemanas en Guatemala, y miles de caballerías pasaron a ser parte del patrimonio estatal, muchas administradas por el mismo Estado. Aunque durante el período 1944-54, algunas fincas fueron divididas y tituladas en favor de comunidades indígenas, o formadas como cooperativas estatales o fincas nacionales, años después muchos de los terrenos pasaron a manos de funcionarios corruptos. Además, en la década de los setenta, oficiales militares se adueñaron de vastas extensiones de tierra no-colonizada en el departamento, particularmente en la región conocida como la Franja Transversal del Norte.

Las fincas todavía mantienen una presencia preponderante en el departamento de Alta Verapaz y constituyen una esfera jurídica al margen del ordenamiento jurídico nacional. En efecto, operan bajo condiciones de "extra-territorialidad"; tienen sus normas internas y son poco penetradas por las normas legales nacionales e internacionales, de derechos humanos, por ejemplo. Los mozos efectivamente viven en una situación de servidumbre; en muchas fincas del valle del Polochic, por ejemplo, los finqueros restringen las horas de acceso a las fincas, y los mozos no pueden recibir visitas o atender reuniones sin el consentimiento previo del finquero (MINUGUA 1996: 2). En muchos casos, los trabajadores que exigen el pago mínimo legal son expulsados.<sup>26</sup> En varias fincas en el departamento, se les ha prohibido a los trabajadores conformar escuelas. Las condiciones de explotación a que son sujetos los trabajadores se extienden desde el castigo físico (azotes) hasta la violación sexual de las trabajadoras (c.p., Sección de Asesoría Jurídica, Pastoral Social, Diócesis de Alta Verapaz, junio 1996).

Hacen falta estudios más profundos sobre el impacto del sistema de fincas en la normatividad consuetudinaria del pueblo q'eqchi' de Alta Verapaz, y también sobre la relación entre los sistemas de autoridad desarrollados en las fincas y la imposición de autoridades contrainsurgentes durante los años ochenta. En el área de estudio, muchos de los ancianos habían trabajado anteriormente como mozos-colonos en las

---

<sup>26</sup>En 1996, el salario mínimo oficial por día para un trabajador agrícola fue de Q15.95. Sin embargo, en la mayoría de las fincas en Alta Verapaz se pagó un promedio de entre 8 y 9 quetzales por día y en algunas solamente dos quetzales por jornada (Comisión de Pastoral de la Tierra, Diócesis de la Verapaz: 1995).

fincas y se evidenciaba el impacto que esto había tenido en su visión de "ley" y "justicia". Es indudable que el sistema de fincas ha tenido un profundo impacto hasta en la misma cosmovisión q'eqchi': Carlos Cabarrús (1979: 29), por ejemplo, cita un testimonio revelador que describe a Dios, comparándolo con un finquero; "[Pero] Dios lo sabe. Es como un patrón. Te hace pruebas. Te pone un duro trabajo y en trabajos suaves. Si haces el trabajo duro está bueno, entonces el patrón te dirá: ese sí que trabaja. Y si sólo suave haces, el patrón dirá: No podés trabajar. Y si estás trabajando cuando está tu patrón, así también lo debes hacer cuando no esté. Así quiere Dios."

Los estudios sobre derecho consuetudinario evidencian que muchas normas y ideas sobre el castigo son transferidas a través del mito. Cabarrús también señala el impacto de las fincas en el mito q'eqchi', al describir la figura del K'ek o "el Negro", que parece coincidir en el tiempo con la introducción del café. El Negro es entendido como un espíritu muy maligno que puede embrujar a personas y siembras. Está al servicio del patrón y castiga a todos quienes osan robar del terreno del patrón -por ejemplo, botando un árbol o sembrando en un terreno aunque éste no esté ocupado-, constituyéndose así en una fuerte prohibición moral contra tales "transgresiones" (1979: 31-33). El sistema de fincas semif feudales, entonces, es un factor estructural-histórico que ha condicionado en términos significativos la naturaleza de la ley, tanto estatal como consuetudinaria, en Alta Verapaz.

#### Area de investigación

Con respecto a los datos aquí presentados, el trabajo de campo tuvo lugar en el municipio de Cobán, el más grande de los quince municipios de Alta Verapaz, con una extensión territorial de 2,132 km<sup>2</sup> que cubre el 25 por ciento del territorio departamental. Según el último censo nacional, el 92 por ciento de la población del municipio es indígena, la mayoría q'eqchi'. En términos generales, las comunicaciones viales son pobres, el área es mayoritariamente monolingüe, y se ha caracterizado históricamente por la existencia de fincas grandes y condiciones de empleo agrícola de servidumbre.<sup>27</sup> La falta de tierra sigue siendo uno de los

---

<sup>27</sup>La distribución de la tierra en el departamento de Alta Verapaz es altamente desigual; un estudio en 1979 reveló que 1.5% del total de fincas ocupaba el 73% de

problemas principales para las comunidades rurales y los conflictos sobre la misma son comunes en la región. Con alrededor del 74 por ciento, el departamento tiene una de las tasas más altas de analfabetismo en el país. Los cultivos principales son granos básicos (maíz y frijoles), café, cardamomo y cacao.

La investigación se enfocó en varias aldeas y fincas rurales en el occidente y noroccidente del municipio, en una franja colindante al departamento de El Quiché, alrededor de Salacüim y Chamá Grande. Las poblaciones estudiadas fueron las comunidades de Cuxpemech, Gancho Caoba, Las Conchas, Las Pacayas, Nimlasa'chal, Peña Blanca, Puribal, Semuy II, Sajacoc, Saholom, San José Saija, San Lorenzo I, San Lorenzo II, San Pedro Ixloc, Santa Anita-Las Camelias, Santa Sofía, SacRabinja, Sesaha'pur y Xalaché. Estas comunidades son mayoritariamente q'eqchi's, aunque también se encuentran algunas poqomchi' en el área. Los ladinos son escasos y tienden a vivir en asentamientos más grandes (como Salacüim), en vez de comunidades netamente rurales. La mayoría de las aldeas son accesibles solamente a pie a través de veredas montañosas. Casi la totalidad de la población es monolingüe y el q'eqchi' es la lengua predominante. El tamaño promedio de las comunidades es de entre treinta y cuarenta familias (aunque Salacüim y Chamá Grande son asentamientos de más de cien familias).

A principios de los años ochenta, el municipio de Cobán (como casi la totalidad del departamento) fue una zona de alto conflicto militar, lo que produjo como consecuencia grandes núcleos de población desplazada. El área estudiada fue una de las más afectadas por la violencia contrainsurgente durante 1980, 1981 y 1982. Aunque el EGP (Ejército Guerrillero de los Pobres) estuvo activo en el área a principios de los ochenta y ciertamente gozó de un apoyo considerable, relativamente pocos simpatizantes se convirtieron en combatientes activos de la guerrilla. El peso de la violencia militar recayó sobre la población civil. Como consecuencia de las operaciones contrainsurgentes del ejército, comunidades enteras fueron arrasadas o abandonadas por sus habitantes que huyeron a las montañas.<sup>28</sup>

---

toda la tierra cultivable, mientras que el 97.5% de propiedades rurales ocuparon solamente el 25% de las tierras cultivables (CUNOR 1979, citado en AVANCSO 1990: 47).

<sup>28</sup>Entre un millón y millón y medio de personas fueron desplazadas en Guatemala

Miles de personas tuvieron un existencia nomáda en la selva y en los casos más extremos sobrevivieron clandestinamente por hasta siete años. Los que permanecieron en las aldeas, muchas veces colaboraron con los militares y fueron forzados a formar parte de las patrullas civiles para perseguir a los refugiados en las montañas. La información acerca de las atrocidades y masacres cometidas por patrulleros de Chamá y Salacüim durante los años ochenta es cuantiosa. Durante los años de la violencia, los católicos fueron particularmente perseguidos y centenares de catequistas asesinados y las iglesias quemadas. Por muchos años no fue posible realizar visitas al área por parte del clero o agentes pastorales.

Después de la amnistía de 1982 decretada por el gobierno de facto de Efraín Ríos Montt, muchos desplazados se entregaron al ejército. Otros fueron capturados por las patrullas militares o de autodefensa civil.<sup>29</sup> Los desplazados fueron concentrados en grandes campamentos administrados por el ejército en las plantaciones de El Rosario, La Esperanza y Las Conchas, o en Acamal, donde fueron completamente dependientes en materia alimenticia (AVANCSO 1992: 177; CIEDEC, 1990). Aquí fueron "reeducados" y indoctrinados en nuevas formas de organización, tales como las aldeas nucleadas, las patrullas de autodefensa civil, los comités pro-mejoramiento y en cómo proporcionar informes regulares a la zona militar. Hacia finales de 1984, se dio permiso a los desplazados -muchos habían sido mozos-colonos en las grandes fincas- para dejar los campamentos. Fueron conminados por las autoridades militares a asentarse en tierras baldías (sin título) en la región alrededor de Salacüim, con la esperanza de que algún día podrían conseguir dicho documento legal. Sin embargo, recibieron poca o ninguna ayuda oficial para ayudar a su reasentamiento. En 1986, tuvo lugar el primer retorno de desplazados canalizado a través de la iglesia católica. Entre marzo de 1986 y enero de 1988, seis grupos de entre 13 y 100 personas regresaron en un proceso paralelo a los retornos controlados por el ejército.<sup>30</sup> Para

---

entre 1980 y 1981 (AVANCSO 1990: 19). La iglesia católica estimó que cerca de 100 comunidades ubicadas en la Diócesis de las Verapaces desaparecieron en el transcurso de tres años (AVANCSO 1992: 176).

<sup>29</sup>AVANCSO (1990: 19) calcula que el 70% de la población desplazada en todo el país regresó después de la declaración de amnistía por parte del gobierno de Ríos Montt.

<sup>30</sup>Alta Verapaz fue el único departamento en todo el país donde los desplazados

mediados de los ochenta, la mayoría de Alta Verapaz fue considerada una zona de bajo conflicto en términos militares. Todos los retornos de desplazados en el área se completaron para principios del año 1988 (AVANCSO 1992: 194).

En el área de Salacüim, la mayoría de comunidades estudiadas están integradas por desplazados internos, a menudo provenientes de otras regiones del municipio (muchos se desplazaron desde el área de Chamá). Aunque existe mucha diversidad dentro del área de estudio, muy pocas comunidades habían mantenido su composición social original y la mayoría se formaron o reconstituyeron después de los años más agudos de violencia. En el área de Chamá, fuentes de la iglesia católica estiman que murió o se desplazó hasta el 50% de la población original durante la década de los ochenta (c.p., junio 1996). Tanto las comunidades preexistentes que fueron reorganizadas como parte de la estrategia militar, como las comunidades de desplazados que fueron creadas después de la violencia tienen un patrón de asentamiento nuevo: antes las casas de los q'eqchi's se encontraban normalmente muy esparcidas, a veces a una distancia de media hora de camino entre ellas. Durante los ochenta, éstas fueron "nucleadas" y ahora la gente vive en mucha más proximidad física. Esto ha tenido un impacto importante en la frecuencia y naturaleza de conflictos en la comunidad, y también en las maneras locales de resolverlos.

Muchas de las aldeas y caseríos estudiados, actualmente se encuentran en tierras baldías o nacionales y sus pobladores no tienen título seguro de propiedad. En algunas aldeas está en disputa el título sobre la tierra, pues los baldíos son reclamados por finqueros. Muchas comunidades han estado en trámites por años con la agencia estatal de tierras, el INTA, un proceso que sigue siendo difícil y frustrante.<sup>31</sup> Algunas comunidades, con la ayuda de Pastoral Social de la Iglesia

---

pudieron en algunos casos bajar de la montaña bajo protección de la iglesia católica en vez de entregarse al ejército. En contraste con la experiencia de El Quiché, donde la Diócesis fue cerrada a principios de los ochenta, en Las Verapaces -pese al impacto de la violencia en los catequistas y agentes pastorales- la iglesia católica pudo mantener una buena parte de su infraestructura y personal (AVANSCO 1990: 29).

<sup>31</sup> Un análisis reciente hecho por Pastoral Social de la Iglesia católica señaló: "Por la propia estructura del Estado y sus instituciones de servicio, es difícil seguir un procedimiento ordenado en los trámites de comunidades baldías; corrupción generalizada en el INTA y otras instancias provocando el estancamiento de los expedientes; incumplimiento en la ejecución de las resoluciones de acuerdo a los

católica, han adquirido título de las tierras baldías que ocupan. Otras, como Las Conchas, se radican en tierras compradas por la institución eclesial a finales de los ochenta para el reasentamiento de los desplazados bajo su protección. Sin embargo, aún con las dificultades para conseguir título seguro, la gente en baldíos expresaba su preferencia por su posición actual, comparada con su estatus anterior de mozos-colonos en las fincas. En el área de Chamá, varias de las comunidades estudiadas están asentadas en terrenos de la cooperativa "Samac" -formada después de 1943 en tierras alemanes expropiadas- y son comunes los conflictos sobre la tierra con la directiva de la cooperativa. La infraestructura en las aldeas es mínima: no hay luz eléctrica, los caminos están en pobre estado y sólo son accesibles a pie o con bestia; algunas comunidades tienen escuela, con maestros provenientes de la Iglesia católica, ONGs o el Estado, pero otras no los tienen a pesar de repetidas peticiones. Los mecanismos de arbitraje e intervención estatal en el área han sido históricamente muy débiles o inexistentes. Desde muchas comunidades todavía hay que viajar por más de dos días para poder llegar a la cabecera municipal de Cobán. Sin embargo, aunque la presencia del Estado ha sido mínimo, durante la década de los ochenta el poder militar fue decisivo.

Actualmente las divisiones siguen siendo marcadas dentro de las aldeas entre quienes se refugiaron en la selva y quienes se quedaron y a menudo colaboraron con el ejército en sus operaciones contrainsurgentes. Los segundos siguen acusando a los primeros de ser guerrilleros o de tener simpatías con la guerrilla. Las aldeas que coexistieron como "comunidades en la selva" parecieron mostrar niveles más altos de cohesión social. Aunque es ampliamente reconocida la existencia de una atmósfera de mayor apertura política en relación a hace algunos años, el miedo y la desconfianza siguen caracterizando a muchas de estas comunidades. La falta de tierras disponibles es también una fuente de conflicto, de la misma forma como lo

---

términos señaladas por la ley; discriminación hacia la población indígena de parte del personal del INTA; trámitadores que se aprovechan del desconocimiento e ignorancia de los representantes de las comunidades baldías; por el desconocimiento del idioma español y por falta de saber leer y escribir los representantes de las comunidades son engañados; el retardo en la tramitación de los expedientes por parte de los empleados del INTA desespera a los representantes de las comunidades llegando al extremo de abandonar las gestiones" (Diócesis de la Verapaz: noviembre de 1994).

son las divisiones religiosas entre católicos y evangélicos. La presencia de varias sectas evangélicas, como la Asamblea de Dios y los Nazarenos, se incrementó significativamente durante los años de la violencia. Para muchos, la conversión religiosa representó una manera eficaz de asegurar su seguridad física cuando los catequistas estaban siendo blanco de la represión.<sup>32</sup> Todas estas comunidades, entonces, se encuentran inmersas en un extenso proceso de reconstrucción después de los años de la violencia, lo cual se refleja ampliamente en la naturaleza de su normatividad consuetudinaria y en los procesos de cambio legal en curso.

### Sistemas de autoridad comunitaria

Actualmente, los sistemas de autoridad comunitaria están experimentando un complejo proceso de reconstrucción después del conflicto armado, lo que ha implicado una reconfiguración del poder local. Las secuelas de la violencia siguen siendo muy evidentes, y en muchos casos existen "traslapes" entre las estructuras de poder formadas durante el período de la contra-insurgencia y las instancias "civiles". Sin embargo, también son evidentes algunos intentos por construir espacios de autoridad más autónomos basados en una visión particular (y muchas veces en una proyección idealizada) del pasado y de los "valores tradicionales" del pueblo q'eqchi'.

En las últimas décadas, las estructuras de autoridad local experimentaron cambios considerables. Como se señaló anteriormente, en el caso de los ex-mozos-colonos la finca constituyó un universo en donde la figura del patrón fue la autoridad máxima. Los alcaldes auxiliares generalmente eran nombrados por dicho patrón, y entre sus responsabilidades principales estaban el garantizar que todos los mozos-colonos fueran a trabajar. Cualquier problema entre los mozos-colonos se resolvía directamente a través del patrón, cuya palabra era absoluta. No existía ninguna noción de apelación o posibilidad de diálogo, como recordó un anciano en Salacüim: "No había nadie, solamente el caporal que velaba la gente. Pero el caporal no tenía que hacer nada, solo el patrón como él es el dueño. Allí estábamos como esclavos. No

---

<sup>32</sup>Wilson (1995: 168) afirma que aproximadamente el 20% de los habitantes de Alta Verapaz son evangélicos. Sin embargo, para nuestro caso, la mayoría de las comunidades examinadas fueron predominantemente católicas.



había consejo de ancianos, solamente con el patrón...no tenía que quejarse ninguno...de una vez le echaba a uno del terreno." Si los mozos-colonos tenían problemas con el patrón, su único (y último) recurso era de dejar la finca y buscar trabajo en otra parte. Muchos de los entrevistados en comunidades radicadas en baldíos reconocieron que existía más autonomía en cuanto a la definición comunitaria de modos de resolución de conflicto ahora que antes. En este sentido, entonces, muchas de las normas y prácticas consuetudinarias actuales no provienen directamente de la práctica repetida por generaciones o de forma "tradicional". En las comunidades fuera de las fincas, en general los alcaldes auxiliares fueron percibidos como las figuras centrales de autoridad antes de la violencia. Sin embargo, muchos recordaron que los ancianos de la comunidad tenían un papel más importante en la resolución de conflictos interpersonales, al mismo tiempo que reconocieron que esto se había perdido en las últimas décadas.

Durante los años ochenta, los mecanismos contrainsurgentes promovidos por el ejército dieron mucho poder a ciertos individuos dentro de las comunidades rurales, al ser nombrados como jefes de las PAC o comisionados militares. Estas autoridades no fueron seleccionadas por las mismas comunidades y más bien las impusieron desde el exterior. Las PACs fueron organizadas directamente por los comisionados militares o por oficiales del ejército. Operaron bajo el mando del D-5 (Dirección de Asuntos Civiles), cuya política fue de buscar activamente a los líderes comunitarios e incorporarlos a las patrullas civiles (Procurador de los Derechos Humanos 1994: 36). Los comisionados militares inspiraron mucho miedo en las comunidades. A menudo fueron la autoridad que intervenía en los conflictos locales, tales como disputas matrimoniales, conflictos de tierra, pleitos y robos, aunque su poder derivó de sus conexiones militares en vez del consenso de la comunidad. Durante el período de militarización aguda, se debilitó y marginó la autoridad del alcalde auxiliar (de hecho muchos alcaldes auxiliares fueron víctimas de la violencia); el centro del poder local radicó, entonces, en las autoridades militares y no en las civiles. Las estructuras contrainsurgentes cambiaron los patrones y valores organizativos dentro de las comunidades rurales, legitimando el uso de métodos autoritarios. Esto tuvo un efecto generalizado en las comunidades q'eqchi's, que condujo a procesos de toma de decisiones más jerarquizados, verticales y autoritarios. En ese sentido, y dado el tiempo en que dichas estructuras contrainsurgentes han existido como un elemento

central en las comunidades rurales, su influencia está ampliamente difundida y es de largo alcance, por lo que se puede esperar que continuará más allá de la desaparición formal de los comisionados y las PACs.

Sin embargo, la abolición de la figura del comisionado militar en septiembre de 1995 parece haber tenido un impacto significativo dentro de las comunidades estudiadas. Mientras que en muchos lugares el excomisionado todavía ejerce un considerable poder de facto, generalmente nunca ha sido reconocido como la autoridad apropiada para la resolución de conflictos. La mayoría de la gente contrastó los métodos de utilizados por las PACs, la zona militar y los comisionados militares con aquellos actualmente en vigencia en la comunidad. Sin embargo, en la práctica las divisiones no siempre fueron tan claras. En varios casos, el jefe de las PACs había sido electo como alcalde auxiliar, y, en otros, los excomisionados militares ejercían bastante autoridad sobre el alcalde o dentro de los comités pro-mejoramiento. En muchas aldeas, los excomisionados militares y jefes de patrulla seguían inspirando bastante miedo y ejercían una influencia indirecta sobre los modos de resolución de conflicto y sobre la naturaleza de los conflictos llevados a foros públicos.

Las patrullas de autodefensa civil continuaban al tiempo del estudio operando en el área, aunque con una presencia bastante reducida y en varios casos parecían funcionar con relativa autonomía del ejército. Alta Verapaz dejó de ser una zona de alto conflicto alrededor de 1988, y el control militar sobre las PACs de ninguna manera es total. En algunas comunidades, aún en las muy militarizadas, la gente había disuelto la patrulla. En otras, seguían seleccionando al jefe de la patrulla para reportarse a la zona militar cada mes pero ya no hacían los turnos. Generalmente el jefe de patrulla no fue identificado como autoridad apropiada para la resolución de conflictos, aunque se reconoció ampliamente que había ejercido una influencia considerable en años anteriores. Sin embargo, en algunas comunidades - particularmente las que son o habían sido parte de fincas como por ejemplo Santa Anita-Las Camelias y SacRabinja- el comité de patrulla todavía constituía un foro principal para la resolución de conflictos, aunque había sido renombrado bajo el auspicio del ejército como "comité voluntario de paz".

Actualmente, parece que se está experimentando un resurgimiento de la autoridad

civil (y en muchos casos religiosa), y un relativo debilitamiento del aparato militar en el área. Sin embargo, existe bastante diversidad en términos de las estructuras y prácticas encontradas en las comunidades examinadas. Con respecto a las autoridades civiles, el puesto de alcalde auxiliar ha recobrado importancia, y actualmente es una figura central para la resolución de conflictos a nivel comunitario. La autoridad del alcalde es en parte tradicional y en parte vinculada a su estatus como delegada por las autoridades municipales regionales en Cobán. La mayoría de la gente enfatizó la legitimidad del alcalde regional debido a su estatus como representante electo por toda la comunidad. Otros vincularon la legitimidad a su papel en la resolución de conflictos antes de la violencia. Sin embargo, la aceptación de la autoridad del alcalde auxiliar dependía mucho de su desenvolvimiento en el puesto. En términos generales, para el pueblo maya la autoridad deriva de un correcto comportamiento ético en la comunidad y de la experiencia de vida acumulada. Dentro de la normatividad consuetudinaria, entonces, la autoridad está vinculada con la forma en que una persona sirve a su comunidad; es decir, los derechos de autoridad derivan de la colectividad y no tanto del individuo. Esta noción de autoridad y la fuente de donde deriva es tal vez una de las diferencias principales existentes entre el sistema político nacional y el sistema de autoridad consuetudinario maya y, de hecho, el manejo de la contradicción entre ésta y las nociones occidentales de democracia es una de los desafíos principales de la transición democrática en Guatemala.

Otro elemento en las estructuras locales para la resolución de conflictos son los comités pro-mejoramiento, y otros comités más pequeños con responsabilidades en varias áreas como trabajos en educación, agua y carreteras. Estas estructuras son relativamente nuevas e inicialmente auspiciadas por el ejército a mediados de los ochenta en las comunidades "pacificadas".<sup>33</sup> Sin embargo, donde han sido electos, estos comités parecen haber adquirido bastante legitimidad y actualmente son reconocidos como una autoridad apropiada para la resolución de varios conflictos, muchas veces junto al alcalde auxiliar, lo que se constituye en un foro de negociación comunitaria. En la mayoría de los casos, los líderes de los comités son jóvenes con bastante capacidad organizativa, y ejercen un rol de liderazgo importante. De cierta

---

<sup>33</sup>En 1988, Wilson reportó un alto grado de colaboración entre los comités pro-mejoramiento y el ejército en Alta Verapaz (1995: 240).

manera, parece que los comités han sido "apropiados" por estas comunidades q'eqchi's y se están convirtiendo en un espacio de expresión y representación local. Aquí se puede ver un ejemplo de la manera en que las comunidades indígenas han adaptado las estructuras impuestas por el Estado y las han convertido en espacios de autonomía y poder local, lo que podría significar una instancia de uso contra-hegemónico de la ley estatal y de resistencia comunitaria. Sin embargo, en algunas aldeas la división entre autoridad civil y militar no siempre es clara. En San Lorenzo I, por ejemplo, el excomisionado fue el presidente del comité pro-mejoramiento (aparentemente autonombrado) y fue también fuente de mucha discordia. Sin embargo, en otra (Puribal) el excomisionado ejercía un papel de liderazgo en los varios comités pro-mejoramiento y era generalmente reconocido como una fuerza en pro del proceso de reconciliación que trabajaba para unificar la aldea. En San José Saijá, donde las divisiones religiosas y conflictos sobre la tierra fueron particularmente agudos, los líderes del comité fueron autonombrados en vez de ser electos y su legitimidad no fue universalmente aceptada. Obviamente, entonces, mientras los comités pro-mejoramiento pueden existir como un espacio de autoresolución comunitaria de conflictos locales, su actuar y legitimidad depende mucho de las circunstancias particulares, niveles de consenso, y relaciones de poder encontradas en cada comunidad.

Mientras la mayoría de la gente enfatizó el papel central del alcalde auxiliar y del comité pro-mejoramiento en la resolución de conflictos, hubo evidencia de muchas variantes locales. Por ejemplo, en Saholom, que fue fundada como cooperativa a principios de los ochenta, el ejecutivo electo de la misma (de la cual todos los miembros de la comunidad fueron miembros) fue el foro principal para la resolución de conflictos. Sin embargo, en términos generales la mayoría de personas entrevistadas opinó que las autoridades civiles, y no las militares, eran los foros indicados para la resolución de conflictos en la comunidad.

La palabra de los ancianos tiene un peso particular para los q'eqchi's. Son ellos los depositarios de la historia y los especialistas del ritual. En contraste con algunas áreas del occidente de Guatemala, la autoridad de los ancianos dentro de las comunidades q'eqchi's generalmente no ha existido en forma de estructuras formales, como sería el consejo de principales o la alcaldía indígena. Sin embargo,

muchos de los entrevistados coincidieron en que en años pasados la gente iba más a pedir orientaciones y consejos a los ancianos de una comunidad en casos de disputas familiares o intervecinales. Los ancianos experimentaron una disminución significativa de su autoridad en las últimas décadas, en primera instancia debido a la influencia de los catequistas durante los años setenta quienes contribuyeron a su marginalización en los asuntos religiosos y rituales, y después durante la violencia, cuando su autoridad fue suplantada por los comisionados militares y las PACs. Muchos ancianos murieron durante la violencia de inicios de los ochenta y las prácticas rituales tradicionales fueron severamente interrumpidas. Como lo describió un anciano: "Nosotros con la guerra, se nos perdió la memoria."

Dentro de los campamentos militares, la estrategia contrainsurgente fue muy calculada para destruir la autoridad de los ancianos. Como recordó un entrevistado en Peña Blanca: "nosotros vivimos un tiempo en la finca de Las Conchas, fuimos organizados en comités o grupos de auto-defensa [civil]. En ese tiempo los ancianos...fueron formados en grupos aparte, no para que se les respetara, sino para recoger basuras entre las casas...por ejemplo cuando se llenaban las letrinas los ancianos eran quienes mandaron a limpiar...todo anciano que no cumplía con su trabajo era castigado drásticamente. Me acuerdo que cuando los soldados miraban a un patojo listo lo ponían como jefe de patrulla y le enseñaban que fuera estricto y que no le tuviera miedo al anciano."

Con respecto a las autoridades religiosas tradicionales, las cofradías fueron debilitadas en los años setenta debido en gran parte a la oposición de los catequistas y de la iglesia católica en general a los ritos tradicionales, especialmente en relación a la veneración de las imágenes de los santos y al uso de la bebida tradicional, el *boj*. Posteriormente, las cofradías fueron prácticamente destruidas en gran parte del área durante los años de la violencia. Fue imposible mantener la complejidad de los ritos para los santos (los cuales requieren de muchos auxilios materiales, tales como velas, *pom* -incienso-, cohetes, vestimientos y máscaras de baile) cuando estaban huyendo de las patrullas y del ejército en la montaña. Los catequistas, en cambio, (generalmente los únicos alfabetizados de las comunidades) podían apoyarse en los textos bíblicos por ejemplo. Durante el tiempo de refugio en la montaña, entonces, los catequistas lograron preservar y reforzar su papel de liderazgo religioso, mientras

la autoridad de los *chinames* (mayordomos de las cofradías) fue debilitada. Hoy, las cofradías están recuperando su presencia dentro de las comunidades y las fiestas patronales que en muchos lugares se dejaron de celebrar por más de diez años se están volviendo a hacer. Sin embargo, el papel de los *chinames* es más de naturaleza ritual y religiosa, y generalmente tienen poca injerencia directa en la resolución de conflictos en la comunidad.

Los catequistas siguen ejerciendo un papel de liderazgo importante, especialmente en los asentamientos donde toda la gente es católica. Muchas veces en comunidades pequeñas, la reunión semanal de la celebración de la palabra de Dios constituye el foro principal para la discusión y resolución de conflictos personales y comunales. En términos generales, el papel de los ancianos y catequistas en la resolución de conflictos depende del grado de homogeneidad religiosa. Los evangélicos generalmente rechazan los ritos religiosos mayas tradicionales y por esta razón tienden a tener menos respeto para la autoridad del anciano (lo cual deriva en gran parte de su papel ritual). En las comunidades que se caracterizan por tener divisiones religiosas, como Salacüim, los problemas entre los miembros de la misma denominación religiosa tendían a ser discutidos inicialmente dentro de sus respectivas iglesias.

Actualmente, la participación directa de los ancianos en los foros de resolución de conflictos varía. A veces la comunidad o las partes en conflicto buscan los consejos de un anciano, pero en muchas de las aldeas estudiadas, los ancianos no asistieron a las reuniones con el alcalde auxiliar ni con el comité pro-mejoramiento y parecían tener poca injerencia directa en la resolución de los problemas en la comunidad. En algunos lugares, dirigentes (la mayoría jóvenes) de las organizaciones mayas tales como *Xch'ool Ixim* (que forma parte de *Majawil Q'ij*) o los catequistas estaban alentando a los ancianos para que tomaran un papel más activo en estos asuntos. Sin embargo, la preeminencia de los ancianos en asuntos rituales, y la centralidad de la ofrenda (*mayejak*) en las concepciones q'eqchi's de armonía, significa que los ancianos juegan un papel importante, aunque aparentemente indirecto, en el mantenimiento de la armonía y el consenso en las aldeas (ver sección a continuación sobre la cosmovisión).

Actualmente, a diferencia de su posición anterior, el trabajo pastoral de una parte de la iglesia católica en la región está tratando de unificar el trabajo de los catequistas con el de los ancianos, y parece que esto está contribuyendo a un reforzamiento de la autoridad de los ancianos, por lo menos en el campo espiritual y religioso. También las organizaciones mayas como *Xch'ool Ixim* están trabajando en la recuperación del papel de los ancianos en la autoridad comunitaria. La formación de consejos regionales de ancianos (auspiciados por la iglesia católica y también por las organizaciones mayas) es un fenómeno nuevo que eventualmente podría conducir a un reforzamiento del papel de los ancianos en la resolución de conflictos a nivel comunitario. Representantes de *Xch'ool Ixim* enfatizaron que muchas veces el anciano tenía más autoridad para mediar en los conflictos entre la gente que los representantes elegidos porque tenía una larga experiencia vivida: "a veces se pone a un joven, un chavo [como alcalde auxiliar] que no tiene esa habilidad de resolver los casos....no sabe nada y no tiene ideas de cómo resolver los problemas; [en cambio] el anciano ha vivido mucho tiempo, vivió muchas cosas, sabe muchas cosas, se le puede hacer caso *porque lo que va a decir el ya supo hacer.*" Se evidencia aquí un proceso nuevo de reconstrucción de la autoridad comunitaria basado en una visión particular de la "autoridad maya"; una autoridad y legitimidad (como se dijo anteriormente) que se deriva de la experiencia vivida y del comportamiento del individuo dentro de la comunidad y no tanto del sufragio popular.

### Procesos de resolución y sanción

En general, el derecho consuetudinario se caracteriza por procesos flexibles de negociación y conciliación entre las partes en conflicto, poniendo énfasis en medidas restitutivas de solución. Rolando López Godínez (1994: 12) ha destacado como característica del derecho consuetudinario "el empleo de recursos persuasivos; acudiendo a aspectos religiosos, morales, del buen trato." Cuando la gente vive en proximidad -y tienen que seguir viviendo lado al lado- el énfasis de modos comunitarios de resolución de conflictos generalmente está en el reestablecimiento de las buenas relaciones entre los pobladores y en la búsqueda de medidas de resolución aceptables para ambas partes de un conflicto. Estos amplios rasgos procesales fueron repetidamente encontrados en el área de estudio, pero también fueron evidentes muchos cambios procesales en los últimos años.

Como se señaló anteriormente, los métodos de resolución de conflictos antes de los años ochenta tendían a depender del hecho de si la gente vivía o no en las fincas. Para los ex-mozos colonos, el patrón de la finca era el árbitro de los conflictos y el intermediario con las autoridades estatales. Como notó un entrevistado de Gancho Caoba, "si el patrón no soportaba al conflictivo, era enviado al juzgado el que cometía un delito grave. Sólo el patrón sabía si iba al juzgado o directamente a la cárcel". Otros se acuerdan de la aplicación directa de justicia por parte de los mismos patrones: "Los patrones lo que hacían era castigar por una semana, mandándolos a cargar un quintal hasta Cobán". En las comunidades afuera del sistema de fincas, las disputas tendían a ser resueltas directamente entre las partes en conflicto, a veces con el auxilio de los consejos de un anciano, o entre las partes y el alcalde auxiliar. Como dijo el alcalde auxiliar en Xalaché: "Antes de la guerra, si habían problemas la gente se aconsejaba entre ella...cualquier delito, siempre se miraba, se discutía, eso era la función del alcalde auxiliar antes."

Durante los años ochenta, la influencia militar sobre las formas de resolución de conflictos fue particularmente marcada en el área. El papel de la zona militar muchas veces fue decisivo en ese sentido. Se estableció la práctica de denunciar problemas tales como pequeños robos, de colindancias, y hasta matrimoniales a las autoridades militares. Esto representaba una forma particularmente nociva del "uso estratégico del derecho" que Sierra (1995b: 102) ha descrito en los siguientes términos: "tiene que ver con las opciones jurídicas que se le presentan a los miembros de un grupo étnico, y la posibilidad de manipularlas se vincula con la estructura de poder y conflicto que los divide". Las personas de las aldeas quienes tenían conexiones con la institución castrense pudieron hacer uso de este "recurso estratégico" (aunque fuera un recurso extrajudicial) y pedir la intervención directa del ejército para la resolución de conflictos locales a su favor. Tal como recordó un dirigente de Peña Blanca: "Cualquier error, cualquier delito; a la zona militar, a la zona militar, acusando, amenazando a sus propios hermanos indígenas que va a mandar a la zona para que les castiguen." La práctica normal era que los militares llamaran a las partes a la base militar para resolver el conflicto, usualmente de manera bastante autoritaria. Como dijo un entrevistado de Sajacoc: "La zona [militar] nos impuso que si había un problema que acudiéramos a ellos, luego ellos le daban solución, pero lo más que



hacían era darle una amenaza a la gente para que no continuara haciendo problemas...eso era la única solución que daban ellos, pero eso no es la solución." Hoy en día en muchas instancias la gente sigue llevando sus problemas a las autoridades militares para su resolución, y la amenaza de denunciar a alguien en la zona militar todavía está presente. Sin embargo, parece que la conciencia cívica está ganando terreno y los entrevistados reconocieron ampliamente que el recurrir a tales tácticas ya no era tan común como antes. Como reportó uno de los alcaldes auxiliares en Salacüim: "Antes se iba a la zona militar, pero ahora no, la zona no es el lugar. Si hay un problema, tratamos de reconciliarnos, y si no podemos, existen los juzgados y lo dejamos en sus manos, en eso estamos educados." Parecería que poco a poco las comunidades están perdiendo su dependencia al poder militar de mediación de conflictos. Sin embargo, también parece ser que las mismas autoridades militares ya no tienen tanto deseo de involucrarse directamente en los conflictos comunitarios. Esto es, indudablemente, un factor estructural importante en los cambios actuales a nivel local.

El elemento procesal central de las formas consuetudinarias de resolución de conflicto para las comunidades q'eqchi's estudiadas es la discusión extensa. Por medio de la discusión de los problemas se trata de llegar a una solución mutuamente satisfactoria entre las partes en disputa. El *proceso* de discusión es, muchas veces, tan importante como el resultado final y constituye un espacio correctivo, una forma de mediación y a veces una sanción moral en sí mismo. Repetidamente se hablaba del diálogo como algo esencial para que los problemas no crecieran.<sup>34</sup> El motivo del transgresor es un factor importante en la resolución consuetudinaria de conflictos; normalmente se toma en cuenta quién comete una ofensa y porqué lo hace, y esto influye en la sanción final que se decida aplicar. Esto contrasta con el sistema legal nacional, donde las penas para determinadas ofensas son relativamente fijas. A veces el diálogo ocurre simplemente entre las partes en conflicto o dentro de la familia; en otras instancias con la presencia adicional de representantes de la comunidad

---

<sup>34</sup>Rebecca Cox pone énfasis similar en el diálogo como forma de resolución de conflictos en el caso de Sololá, citando a un entrevistado que dijo, "venimos a pensar con el alcalde auxiliar" (1996: s.p.). En términos similares Mayén (ASIES 1995: 19) concluyó que la discusión y análisis extenso es un mecanismo importante de resolución de conflictos entre los q'eqchi', lo que contrasta esto con las formas de justicia más "sumarias" de los comisionados militares y de las patrullas civiles.

(alcaldes auxiliares, comités pro-mejoramiento, catequistas, etc.); y, a veces, cuando es un problema que afecta a todos, la disputa es discutida entre la comunidad entera. La participación activa de toda la comunidad varía de aldea en aldea. En general, la gente enfatizó que las reuniones a nivel comunitario fueron una práctica relativamente nueva. Esto se relaciona con el cambio en la configuración geográfica y espacial de estas comunidades durante los años ochenta. El hecho de que la gente actualmente vive con mucho más proximidad física ha incrementado la frecuencia de los conflictos locales (por ejemplo, problemas de animales), pero también ha facilitado la consolidación de métodos comunitarios de resolución de conflictos. Como señaló el alcalde auxiliar en San Pedro Ixloc: "Si encontramos problemas ahora aquí es que estamos viviendo muy juntos, por eso tenemos reuniones a cada rato para calmar los problemas."

La participación de las mujeres en los foros de resolución de conflictos varía mucho. En algunas aldeas las mujeres nunca participaron en las reuniones, en otras, estaban presentes hombres y mujeres, toda la comunidad. Si los problemas involucraban directamente a mujeres, entonces ellas tomaban parte en el proceso de resolución de estos. Mientras que muchas personas señalaron la división de labores como la razón principal del porqué las mujeres no asistieron a las reuniones (generalmente era porque estaban ocupadas en la preparación de alimentos y cuidando niños), otras decían que algunas mujeres tenían a veces vergüenza o miedo de asistir. Como observó una mujer de Sajacoc: "los nacidos aquí piensan que cuando los llaman a la reunión...tienen miedo, que va a ser como antes en la violencia. A veces llamaban a la gente a una reunión y allí los mataban." Algunas mujeres expresaron su deseo de tener una mayor participación. Una señora en San Lorenzo II se quejó de que "los hombres no nos toman en cuenta...No nos cuentan nada de las reuniones. Piensan de que porque usamos cortes no sabemos nada, porque no sabemos leer ni escribir, piensan que no tenemos sabiduría pero eso no es correcto." El ejemplo de las comunidades cercanas de las CPRs (Comunidades de la Población en Resistencia) en el Quiché o de los retornados de México, donde se percibe que las mujeres toman un papel más activo, también fue mencionado por algunas de las mujeres entrevistadas, quienes destacaron el contraste entre éstas y las de sus comunidades. La dimensión de género del derecho consuetudinario entre los q'eqchi's es un área poco estudiada e indudablemente se requieren de mayores estudios cualitativos para ampliar su

conocimiento.

En casi todos los casos, los entrevistados enfatizaron la legitimidad del alcalde auxiliar en la mediación de conflictos. Muchos contrastaron su posición actual como miembros de una comunidad capaz de seleccionar a sus propios representantes con la situación que anteriormente vivieron como mozos-colonos en las fincas. Como indicó un entrevistado de Gancho Caoba: "ahora tenemos nuestros propios alcaldes, ya no tenemos patrones." La función de los representantes de la comunidad es la de proporcionar consejos y calmar los ánimos. Sin embargo, una queja frecuente era que muchas veces los malhechores no le hacían caso al alcalde auxiliar y las disputas se quedaban sin ser resueltas. En ciertos casos, cuando los representantes electos no podían proporcionar una solución adecuada, se buscaba a un tercero (a veces un anciano) con autoridad moral entre la comunidad para que intercediera. Por ejemplo, se reportó un caso en Peña Blanca donde habían muchos pleitos entre vecinos por la cría de cerdos, porque estos se metían en casas ajenas. El alcalde auxiliar y el comité pro-mejoramiento no parecían actuar, así que los quejosos acudieron a otra persona quien, junto con toda la comunidad reunida en asamblea, logró que se llegara a un acuerdo satisfactorio: todos fueron obligados a vender sus marranos.

Actualmente, los modos de resolución de conflictos dentro de las comunidades se caracterizan por la relativa ausencia de las sanciones punitivas. Estas fueron tendencialmente asociadas con el período de militarización, cuando la sanción moral fue reemplazado por el castigo físico. El endurecimiento de las sanciones ha sido señalado por algunos autores (Jan de Vos, citado en Gómez Rivera 1995: 214) como un signo de la pérdida del consenso. En esta parte de Alta Verapaz, durante el período de división aguda dentro de las comunidades rurales, indudablemente la idea de sanciones punitivas, fomentada por la estrategia contrainsurgente, creció. El uso del calabozo (cárceles clandestinas en las aldeas) fue bastante común. Como recordó un entrevistado de Chamá Grande: "Habían cárceles de pueblo, un hoyo en la tierra, y allí los jefes de patrulla o los comisionados mandaban a la gente por pequeños delitos. Pasaban una noche o un día amarrados allí." Es interesante notar, sin embargo, que la idea de sanciones punitivas tiene un origen anterior que se remonta al sistema de fincas, y particularmente a tiempos de Ubico. Un antiguo mozo-colono recordó nostálgico el período de Ubico como cuando el sistema

nacional de "justicia" funcionaba: "en tiempos de Ubico estuvo muy bonito. Allí el que hacía su delito, que mataba, que era bandido, más bien lo mandaban a fusilar. Allí se arreglaba bien." Sin embargo, el empleo de sanciones punitivas parece siempre haber sido una idea impuesta, vinculada a un poder externo (el patrón, el Estado o el ejército). Hoy en día, muchas comunidades están intentando volver a modos más consensuales de resolución de conflictos. Mientras se mencionaba que alguna gente tenía que chapear terrenos o limpiar veredas como sanción, la mayoría de las personas enfatizaron que esto no era una práctica común, y otros lo vincularon al período de los comisionados militares. Como dijo un entrevistado de Sajacoc: "Aquí ya no se castiga de esa manera. Eso tenía algo del militarismo, venía de allí. Porque hacíamos todavía de esa forma aquí cuando sancionábamos a alguien, le poníamos a escarbar...el campo de fut[bol]. Pero ahora ya casi no estamos trabajando de esa forma, tratamos de darles otras soluciones a los problemas".

A través del proceso de diálogo se desarrollan soluciones a varias disputas de forma flexible; como es característico en los sistemas de derecho consuetudinario, cada conflicto puede terminar en un arreglo distinto. Los mecanismos comunes incluyen las llamadas de atención, el reconocimiento del error o falta de respeto por parte del ofensor, el perdón, la restitución (donde sea posible) o la indemnización en efectivo o en especie, y la reconciliación. El llamado de atención del transgresor es un mecanismo importante en sí mismo y constituye una sanción moral en base a la vergüenza: "se le llama la atención para que se sienta sancionado". Con frecuencia, la persona que cometió la falta es regañada y aconsejada para que no vuelva a repetir ese error. A veces el alcalde auxiliar, cuando puede leer y escribir, registra el conflicto en forma de un acta en el libro de actas (eventualmente éstas llegan incluso a ser presentadas a las autoridades municipales departamentales). En la mayoría de los casos, esto ocurre únicamente después de que a la persona le ha sido llamada la atención tres veces y no ha cambiado su comportamiento o rectificado su falta. El uso de las actas se ha considerado como una sanción moral en base a la vergüenza ante la comunidad. Como dijo un entrevistado de Las Conchas: "De lejos se conoce la persona que no se porta bien, porque queda una historia en el libro de actas, nunca se borra." Sin embargo, también fue comentado que los transgresores persistentes a menudo no hacen caso a este mecanismo. La importancia de los mecanismos restitutivos de sanción fue enfatizado por muchos de los entrevistados. En

comunidades rurales donde la mano de obra es esencial para la sobrevivencia material de la familia, la cárcel a menudo no fue percibida como una forma adecuada de sanción, ya que ésta no repone el daño sufrido por la parte ofendida (por ejemplo, siembras dañadas por animales) e implica un castigo no únicamente para el transgresor sino que para toda su familia. La idea central, entonces, es que el ofensor tiene que reconocer y reparar su falta ante la comunidad, y no tanto sufrir un castigo. Es importante llegar a una solución que sea aceptada por ambas partes en disputa, y por la comunidad entera.

Al igual que el reconocimiento de culpa, el concepto de perdón es particularmente importante en la resolución consuetudinaria de conflictos. Un señor en Las Conchas señaló que: "Sólo se da consejo para que se componga, pero no le hacemos nada, no podemos hacerle daño a nadie, así se queda y lo perdonamos." La idea de que es malo hacer sufrir a alguien fue particularmente importante. En parte esto se vincula con la noción de castigo de la cosmovisión q'eqchi', en donde las divinidades y la naturaleza son las encargadas de castigar, no el hombre (ver sección a continuación sobre cosmovisión). Existe también una fuerte percepción, vinculada indudablemente con el catolicismo, de que el castigo y el conflicto están en contra de la voluntad de Dios, y de que los errores deben ser perdonados. Según un anciano de Semuy II, "lo que quiere Dios es que estemos en armonía. Queremos la paz, paz con Dios, con las leyes." Otro señor de Las Conchas comentó: "somos creyentes y a Dios no le gusta que si alguien comete un error sea llevado ante un juzgado, sabiendo que va a sufrir mucho."

En los casos en que la persona no corregía su comportamiento o no reparaba en los consejos, una sanción moral mencionada en varias comunidades era la exclusión de la vida comunitaria. Durante el castigo, la comunidad deja de hablarle al ofensor y no colabora con él en los trabajos agrícolas, como la roza y la siembra. Dado que la identidad misma de las personas radica en la comunidad, la exclusión de la vida comunal constituye una sanción moral muy fuerte. Como lo expresó un líder en Peña Blanca: "Lo único que la comunidad impone como sanción es que a esta gente hay que separarla de la vida comunitaria. Es decir, no hay que hablarles, hay que dejarlos solos si no quieren escuchar a nadie, si no se corrigen. Se le deja solito, sin que nadie llega a visitarlo, sin que nadie lo apoye en su trabajo. El tiene que sentir en ese rato

qué es lo que hizo, el tiene que reflexionar al pensar...[en cómo] volver a la vida comunitaria." Este tipo de sanción moral, entonces, provee un espacio para la autoreflexión y autocorrección. Como se dijo anteriormente, en la resolución consuetudinaria de conflictos es esencial que la persona reconozca su culpa y repare el daño ante la comunidad. Sin embargo, también se reportó que en casos extremos, por ejemplo cuando alguien era acusado de causar la muerte de otra persona por medio de brujería, lo que se hacía era expulsarlo (generalmente con toda su familia) de la comunidad.

Todos los entrevistados reconocieron que los métodos comunitarios de resolución de conflicto eran de naturaleza voluntaria, o sea que las autoridades locales tenían pocos poderes coercitivos salvo el de llevar el ofensor ante la justicia estatal. Muchos vincularon el incremento de conflictos y la ineficacia de soluciones consuetudinarias con lo que identificaron como una creciente falta de respeto. Jorge Solares (1995) ha sugerido que, para los mayas, el concepto de respeto es lo más cercano al concepto occidental de derechos humanos. Aquí se entiende la idea del "respeto" como una normatividad ideal, una memoria histórica y proyección de cómo la gente debe interactuar y relacionarse en la comunidad que encapsula una serie de códigos y prohibiciones morales basados en la cosmovisión maya-q'eqchi'. El "respeto" entonces, constituye el cimiento moral del orden normativo, e implica que cada persona en una comunidad conoce su rol y cómo debe actuar. El respeto fue fuertemente desarticulado por la violencia de los años ochenta, por ejemplo, muchos de los consejos que tradicionalmente eran pasados de padres a hijos se dejaron de transmitir por razones de desplazamiento, separación o muerte de familiares. También los mecanismos contrainsurgentes y la experiencia en los campamentos militares dañaron los códigos preexistentes de comportamiento. Como recordó un entrevistado de Peña Blanca; "en Copalha' [El Carmen] donde el ejército tenía a la gente, allí se perdió todo el respeto...por ejemplo antes de la violencia..ninguna chava podía bailar con un chavo porque es soltera. Los bailes eran mujeres con mujeres, hombres con hombres....pero qué hacía el ejército? Ponía bailes obligando a los chavos y a las chavas a bailar juntos, pegados, y el que no lo hacía ponía castigo...Al inicio les costó, no podían, pero luego se creó una costumbre de ser machista, donde un chavo empieza a creer que es más que un anciano." Sin embargo, indudablemente otro factor central en la quiebra del orden normativo preexistente

de respeto ha sido el cambio socioeconómico. En muchos casos, las generaciones más jóvenes ya no le hacen caso a los ancianos porque le dan más valor a la educación occidental que a la oralidad tradicional; en otras instancias, la experiencia del servicio militar había cambiado radicalmente su comportamiento. La idea de igualdad constituye un fundamento central de la cosmovisión q'eqchi', pero esto se ha ido perdiendo con la diferenciación económica dentro de las comunidades, particularmente las más grandes como Chamá Grande y Salacüim, donde la producción de cardomomo ha crecido en forma significativa en los últimos años. Como señaló un Padre católico de la Diócesis: "Antes la gente se respetaba más y habían menos problemas...el problema que ahora hay en muchas comunidades es que al introducirse el desarrollo, o la promoción social, la gente se abre a esta influencia de afuera y esto hace crecer la desigualdad...esas diferencias crean envidias." La cuestión de cómo reconstruir una normatividad comunitaria basada en los valores fundamentales de la cosmovisión después de la violencia y en un ambiente tan transformado en términos socioeconómicos es algo que están enfrentando ahora las organizaciones mayas y muchos de los líderes de las comunidades estudiadas. Sin embargo, es posible que los esfuerzos para revalorar la cultura q'eqchi' -tanto de las organizaciones mayas como de sectores de la iglesia católica- pueden contribuir a la construcción de modelos nuevos de normatividad basados en una visión particular del pasado, los que vendrían a reforzar la capacidad de autodefinition y autoregulación de estas comunidades indígenas rurales.

### El Derecho Consuetudinario y la Cosmovisión

Evidentemente, como se mantuvo en la primera parte de este trabajo, la cultura es algo construido históricamente que no existe en forma separada de la estructura social. Sin embargo, existen elementos de la cosmovisión maya-q'eqchi' que pueden ser entendidos como *manifestación ideológica* de una normatividad culturalmente específica. Esto es importantes de remarcar debido a la relación que tienen, aunque sea de forma indirecta, con los sistemas comunitarios de resolución de conflictos. Aquí nos referimos a la idea del "derecho como cultura" mencionado en la cuarta sección. Resulta imprescindible un acercamiento a los entendimientos culturales a nivel de cosmovisión del orden, la transgresión y la sanción para poder entender la especificidad de la normatividad consuetudinaria en las comunidades mayas. En este

sentido, por ejemplo, es imposible separar "lo legal" de "lo espiritual". Esta sección no pretende ser exhaustiva ni definitiva en cuanto a la cosmovisión q'eqchi', sino que se centra en señalar algunas pistas de investigación para la reflexión.

Para los mayas en general, como ha señalado Edgar Esquit (1996), el mundo está compuesto de tres elementos básicos: la sociedad (el hombre, la comunidad, la familia); la naturaleza (los espacios físicos o territoriales); y lo sagrado (la percepción de las divinidades, los ritos, y las formas de describir la relación entre el hombre, la naturaleza y lo divino). En general, las formas reguladoras buscan el equilibrio entre estos tres elementos. Para los q'eqchi's, la importancia de los mecanismos consuetudinarios conciliatorios y las soluciones que dan énfasis a la reconciliación se puede vincular a la importancia que el reestablecimiento de relaciones sociales armoniosas ocupa dentro de su cosmovisión. Esto se caracteriza principalmente por la relación recíproca que existe entre las personas, la tierra y las deidades de las montañas-valles, los *tzuultaq'as* (ver Wilson 1995; Cabarrús 1979).

En la cosmovisión q'eqchi', el éxito de la producción agrícola y el mantenimiento de la salud individual están íntimamente vinculados con la observación ritual que regula esta relación hombre-naturaleza-*tzuultaq'a*. Los *tzuultaq'as* son los dueños de la tierra, y los hombres tienen que hacer el *majejak* (ofrenda) y *tz'amaank* (pedir permiso) para realizar la producción agrícola y recibir buenas cosechas. Como señala Cabarrús (1979: 40-42) "Para el k'ekchi' el Tzultak'a es el dueño y señor de todas las cosas. A los hombres no les queda sino pedir "su permiso" y "su licencia" para poder trabajar: sea en la tierra o en la caza.....Sembrar o cosechar sin 'licencia' es para el k'ekchi' pecado o implica una culpa. Esto aunque el individuo no lo sepa o también - como los de la nueva generación- no lo quieran hacer. De todos modos, de algún modo hay una culpabilidad en ellos...que va a traer sus consecuencias.."

El concepto de *maak* -que incluye las nociones de delito, falta, culpa y pecado- maneja la idea de las transgresiones morales y ofensas. Ejemplo de ello son el maltrato del esposo o esposa, o la falta de respeto hacia los ancianos, así como el no pedir permiso a los *tzuultaq'as* mediante los ritos indicados para la siembra. Se cree que tales transgresiones son castigadas por los *tzuultaq'as* en forma de enfermedad, malas cosechas o de pérdida de espíritu (Wilson 1995: 145). Aquí también entra el



concepto del *awas*, algo que Esquit (1996) ha señalado que existe en forma similar para los K'iche's y los Kaqchikeles. El *awas* es un concepto difícil de traducir, que incluye la doble noción de prohibición y castigo. El Padre Esteban Haeserijn (1975: 51) lo describe como "el efecto bueno que produce una cosa cuando es usada, tratada según su naturaleza...y es el efecto malo, el castigo que da la cosa, si es usada contra su naturaleza. Ordinariamente la gente considera el '*acuas*' según su mal efecto." Como señala Haeserijn (1975: 51) "el efecto pedagógico...del concepto '*acuas*' es muy amplio. El hombre aprende que, en su actuación, tiene que tomar en cuenta los derechos de los demás y de las cosas, porque, de lo contrario, allí está el "*acuas*" para castigar al infractor." La relativa ausencia de sanciones punitivas en las comunidades q'eqchi's está -por lo menos en parte- vinculada a este concepto. Según su cosmovisión, las personas no son las encargadas de castigar, sino que el *awas* arregla las cosas. El *awas*, entonces, constituye una especie de código ético-moral, lo cual implica una serie de prohibiciones, tabús y obligaciones rituales para evitar el castigo. Cabarrús tiene una visión muy crítica de este orden simbólico de la cosmovisión, al señalar que: "El k'ekchi' vive atemorizado y prueba de ello será la excesiva ritualización en la que se ve imbuído" (1979: 55). Lo que merece la pena señalar es que estas nociones de prohibición y culpa no son simplemente "autóctonas", sino que históricamente han sido manipuladas por fuerzas externas, sean éstas provenientes de la Iglesia católica, de los finqueros alemanes a finales del siglo pasado, o del ejército durante los años de la violencia. La noción de *maak* fue particularmente manipulada por los militares en los años ochenta, quienes trataron de inculcar en la población indígena la idea de que lo que sufrieron fue por su culpa o falta.

En la cosmovisión q'eqchi', el rito es algo que unifica la vida comunitaria y reafirma la relación hombre-naturaleza-*tzuultaq'a*. La mayoría de las estructuras rituales y simbólicas refuerzan y reafirman las ideas de reciprocidad y de obligaciones mutuas de la mano de obra, del agradecimiento, o la solicitud de permiso a la tierra misma. La unidad entre los miembros de una comunidad es percibida como algo importante para la ejecución exitosa de la ofrenda, o *majejak*, particularmente en el caso de la siembra y cosecha del maíz (lo cual implica obligaciones considerables de mano de

obra recíproca).<sup>35</sup> Según esta cosmovisión, entonces, si no hay armonía en la comunidad es difícil conseguir buenos resultados en las cosechas.

Durante el auge de la violencia, muchos ritos tradicionales fueron interrumpidos y las obligaciones y normas mutuas de reciprocidad fueron fundamentalmente debilitadas. Como recordó un anciano de Semuy II, "antes, antes, solo hacían el *mayejak*. Después de que vino la violencia vinieron los soldados y nos cambiaron. Qué decían en las capillas [evangelicas]? Decían: 'nosotros somos los únicos que nos vamos a salvar, los que queman *pom* [incenso] y candela van a morir.' Entonces la gente tenía miedo de hacer el *mayejak*." En muchas de las entrevistas con los ancianos, la idea de delito o pecado a menudo fue vinculada a la falta de observancia y respeto hacia las tradiciones dentro de las comunidades. Las medidas restitutivas que sugieron fueron enfocadas en la observancia correcta de los ritos para reestablecer la armonía con Dios y con los *tzuultaq'as*. Como dijo un anciano en San Lorenzo II, cuando ellos recomenzaron a hacer el *mayejak* "poco a poco se empezó a tener tranquilidad, y poco a poco nuestros abuelos empezaron a estar con nosotros." La continuidad de los ritos es percibida por la mayoría de ancianos (y ahora por muchos catequistas también) como algo esencial para las relaciones armoniosas y la paz social dentro de la comunidad. Otro anciano de Puribal lo expresó así: "Tenemos que hacer la paz como Dios manda para no caer en problemas. Ahora los ancianos estamos trabajando con las ideas y los pensamientos que nos dejaron nuestros padres. Estamos haciendo el *mayejak*, porque nuestros padres ofrendaron el *mayejak*, hicieron fiestas, *supieron comprenderse*." En años recientes, con el respaldo de sectores de la iglesia católica y de las organizaciones mayas, se ha experimentado un resurgimiento de los ritos tradicionales, tales como las fiestas patronales o el *mayejak de la siembra*. Puede ser que esto esté reforzando las normas comunitarias de reciprocidad y conciliación, aunque las actuales divisiones religiosas en algunas aldeas implican también que no todos los miembros de la comunidad están involucrados en estas prácticas. También hay que señalar que muchos jóvenes ya no practican o participan en los ritos tradicionales. Esta normatividad idealizada de la cosmovisión, entonces, solo existe en partes de muchas comunidades, no son normas

---

<sup>35</sup>Wilson (1995: 93), escribiendo acerca de los q'eqchi's, dice: "El involucramiento de la mano de obra recíproca es tanto un rasgo de definición de la identidad indígena como un criterio de membresía de la comunidad."

que acatan todos sus miembros.<sup>36</sup> Su vigencia depende de varios factores, entre los que se incluyen el grado de cohesión de la comunidad, el nivel de división religiosa, y el grado de desarrollo económico o intromisión estatal.

Una parte esencial de la investigación sobre el derecho consuetudinario debe de ser, entonces, la exploración de los vínculos entre las maneras locales de resolución de conflictos y las particularidades de la cosmovisión local durante determinados periodos históricos. Aquí se sugiere que existe una relación significativa, aunque indirecta, entre la cosmovisión por un lado y las normas y prácticas legales en las comunidades q'eqchi's estudiadas. También se propone que partes de esta cosmovisión pueden ser elementos importantes en la reconstrucción de sistemas normativos más autónomos en las comunidades indígenas rurales.

#### El "uso estratégico del derecho"

En la primera parte de este trabajo y luego con los resultados de la investigación hasta ahora presentados, se ha enfatizado la relación dialéctica que existe entre la normatividad comunitaria o consuetudinaria, y el derecho o ordenamiento estatal. Dentro de esta relación de dominación y resistencia, la comunidad indígena puede ser entendida, como señala Moore (1986), como un "campo social semiautónomo"; o sea, un ente generador de sus propias normas y prácticas legales. Sin embargo, el derecho o la acción estatal todavía define los límites de lo que las comunidades pueden o no definir como "práctica local". A veces esto ocurre por "default", donde la ineficacia o falta de alcance del derecho estatal conduce al desarrollo de métodos propios de resolución de conflictos dentro de las comunidades indígenas. Ahora, después del período de militarización aguda, existe cierto relajamiento del control militar directo, lo cual está permitiendo un mayor espacio de autodefinición de formas de autoridad y mecanismos de resolución de conflictos, al menos en las

---

<sup>36</sup>En muchos casos, los jóvenes se quejaron de que los ancianos ya no les transmitían su sabiduría, mientras algunos ancianos decían que no hablaban "porque no hay interés de la gente de escuchar, ya no les dan importancia." También puede suponerse que muchos aspectos rituales de la normatividad maya-q'eqchi' retienen su fuerza precisamente porque son secretos, y que al hacerlos públicos, se pierde mucho de su poder. Esta tiene que ser una consideración metodológica para cualquier investigación de la normatividad consuetudinaria.

comunidades q'eqchi's estudiadas. Sin embargo, como se señaló anteriormente, todavía existe mucho miedo en ellas como secuela de la violencia y de la imposición de estructuras militares. El militarismo, entonces, ha permeado las comunidades en otras formas más sutiles y sigue siendo un factor condicionante básico.

Chenaut y Sierra (1995: 14) han señalado "las múltiples relaciones de mediación y transacción" que existen entre el sistema legal consuetudinario y el derecho estatal. Un elemento que fue evidente en el área de trabajo de campo fue la relación existente entre el derecho local y el sistema jurídico nacional, y el uso estratégico de ambas esferas legales por parte de los individuos y comunidades. A diferencia del período de militarización aguda en los años ochenta, cuando ciertos individuos dentro de las comunidades hacían valer sus conexiones militares para resolver conflictos a su favor, actualmente este uso estratégico de ley se expresa principalmente en una "división operativa" de conflictos y casos. Entre los delitos que generalmente eran solucionados dentro de la comunidad estaban pequeños robos, daño a la propiedad ajena, problemas con animales domésticos, disputas sobre linderos y colindancias, ofensas de palabra, problemas matrimoniales, pleitos y problemas con los niños, etc. La mayoría de estos casos eran resueltos por medio de los procesos antes descritos de diálogo, restitución o compensación. Sin embargo, los mecanismos consuetudinarios no siempre se caracterizaron por su eficacia, y muchas veces no podían conseguir la resolución satisfactoria de los conflictos locales. En los casos donde la resolución no fue posible habían dos cursos de acción posible: o no se tomaba más acción y "se queda así" (un resultado bastante común), o se llevaba la disputa al alcalde regional o a los juzgados estatales en la cabecera municipal de Cobán. El alcalde regional generalmente fue reconocido como el siguiente paso después de que los mecanismos mediadores dentro de la comunidad no podían llegar a una solución adecuada. Sin embargo, varios entrevistados también reconocieron que esto no siempre era deseable o eficaz, dado que las soluciones externas generalmente no proveyeron restitución alguna para la parte ofendida. Algunos señalaron que "lo primero que hace el alcalde regional si lo llevamos allí es ponerles multa." Sin embargo, otras personas parecían indicar que la sanción punitiva por parte de las autoridades estatales era apropiada si alguien era muy testarudo y no hacía caso a la mediación comunal. Como dijo un entrevistado de Xalaché, "si no nos respeta a los líderes de la comunidad, se pasa al juzgado". La falta de respeto a la comunidad en este sentido

fue interpretada como un delito en sí mismo que merecía sanción. En general, sin embargo, las disputas menores no tienden a ser llevadas hasta Cobán, principalmente por razones de distancia y costo económico, y, también, por la percepción generalizada de que el sistema de justicia nacional es lento y a menudo no provee soluciones a los problemas. Sin embargo, en otras áreas del departamento donde las comunidades rurales tienen más fácil acceso a los juzgados, el recurso a la justicia estatal es mucho más común, incluso en los problemas familiares y matrimoniales. Como han señalado Chenaut y Sierra (1995: 27) "los actores sociales hacen uso estratégico de los niveles legales recurriendo o no a los mismos, según la conveniencia, los intereses y valores que entran en juego en un conflicto, así como los fines prácticos que persigan." En el área de Chamá, la mayor intromisión estatal desde principios de los ochenta parece haber contribuido, en parte, a una creciente tendencia de gente acudiendo a los juzgados. Como expresó un entrevistado de Nimlasa'chal: "ahora a nosotros ya no nos gusta solucionar nuestros propios problemas entre nosotros mismos y algunas veces nos gusta agravarlos con las leyes." Queda por ver si en el futuro un mayor desarrollo socioeconómico de estas comunidades reforzará la tendencia observable en los áreas más urbanas de acudir a la justicia estatal. En parte, esto dependerá de los esfuerzos concientes de líderes mayas locales y de las comunidades mismas por valorar y reforzar las normas y prácticas comunitarias de resolución de conflictos, y de la presencia de cambios a nivel nacional que puedan proporcionar mayores espacios de autonomía y autodefinición a las comunidades mayas.

Los delitos o problemas que no se pueden resolver dentro de la comunidad son, por ejemplo, homicidios, daño físico grave o daños graves a la propiedad, y conflictos agrarios. Había una percepción generalizada de que tales problemas no competían a las autoridades comunitarias, sino que tenían que ser llevados al alcalde regional, al juzgado o al INTA. En algunos casos, conflictos entre comunidades vecinas sobre colindancias fueron resueltos sin la intervención externa de terceras partes. Sin embargo, los conflictos agrarios generalmente han requerido de la intervención de las autoridades estatales. A veces, toda la comunidad ha buscado activamente la mediación externa. Por ejemplo, en la aldea de San Pedro Ixloc se estaba llevando a cabo un proceso para resolver por medio de los juzgados un conflicto de tierras que anteriormente había desembocado en violencia dentro de la comunidad. Sin

embargo, muchas personas indicaron que en el caso de delitos graves, a menudo los ofensores actuaban con total impunidad e incluso algunos de los entrevistados explícitamente los relacionaron con los militares. Otros, mientras tanto, lo atribuían a la ineficiencia del sistema judicial estatal. En los casos donde se percibía que los ofensores tenían el respaldo de militares, la gente a veces mencionaba su temor de hacer una denuncia formal en su contra.

En términos generales existe una marcada percepción de las deficiencias del sistema judicial estatal. Las autoridades judiciales del Estado han sido vistas como ineficaces: "si van al juzgado, de todos modos en nada queda...las autoridades no investigan bien", o corruptos: "ahora se venden o se compra a las autoridades....los jueces son los mismos que engañan y roban. Los abogados y los jueces siempre se alegran cuando llega cualquiera, lo que hacen es sacarnos dinero." Para muchos de los entrevistados, el recurrir a la justicia estatal muchas veces implica complicar un problema, en vez de resolverlo. Como lo expresó un señor de Las Pacayas: "si se acude a los juzgados se complican más los problemas, perdiendo tiempo, dinero y además está la distancia que existe entre la comunidad y el juzgado." En términos generales, las soluciones dadas por el sistema judicial nacional -las multas o el encarcelamiento- fueron contrastadas con formas más consideradas y consensuales que surgían dentro de la comunidad. Las barreras del analfabetismo y de idioma a menudo fueron citados como razones adicionales por las cuales la gente prefería no ir a las autoridades estatales.

Todos los entrevistados estuvieron de acuerdo en que las normas y prácticas locales dependían de la voluntad o conciencia de las personas involucradas y del consenso mismo de la comunidad. Muchas personas observaron que los métodos locales de resolución de conflictos a menudo no ejercían gran presión en contra de ofensores persistentes quienes se negaban a reconocer la autoridad local. Sin embargo, la gran mayoría de personas entrevistadas expresaron que era preferible un sistema en donde normas culturales apropiadas fueran aplicadas en forma oral en su propio idioma por sus representantes locales. Muchos de los entrevistados manifestaron su deseo por recuperar lo que fue percibido como las formas anteriores de resolución comunitaria de conflictos. Como dijo un entrevistado en Nimlasa'chal: "sería bueno que se dejara esa forma de resolver los problemas [lo estatal] y volver como vivieron

nuestros antepasados."

Aquí se evidencia la presencia de un proceso en el cual el imaginario colectivo de una normatividad consuetudinaria del pasado forma parte de un proceso más amplio de construcción de la identidad maya-q'eqchi' en el presente. El uso de ciertas normas y prácticas locales de resolución de conflicto, entonces, constituye una forma de expresión cultural que juega un papel central en el reforzamiento de la autodefinición comunitaria. En este sentido, también constituye un ejemplo del uso contrahegemónico del derecho que refuerza la posición de los pueblos mayas en el ámbito nacional. En general, los miembros de las comunidades estudiadas se sentían identificados con los mecanismos y formas locales de resolución de conflictos y expresaron su distancia con respecto al sistema legal nacional, donde han experimentado discriminación y racismo. Sin embargo, también fue ampliamente comentada la existencia de problemas más grandes en las comunidades - particularmente la falta de título seguro de tierras y la carencia de servicios básicos- que no podían ser resueltos por medio de las formas consuetudinarias de las mismas comunidades.

En resumen, entonces, este breve análisis del derecho consuetudinario en Alta Verapaz ha ilustrado algunos elementos de la continuidad y el cambio en las prácticas consuetudinarias locales, mientras ha tratado de situarlos dentro del contexto histórico-estructural. Las normas y prácticas de resolución de conflictos aquí descritas demuestran la interacción activa y dinámica entre el derecho consuetudinario y el derecho estatal por un lado, y las conexiones entre los modos locales de resolución de conflictos y la cosmovisión por el otro. Se ha intentado presentar un análisis crítico de las estructuras locales de autoridad, señalando algunas de las dinámicas de poder y vínculos externos que se encuentran por encima de los procesos consuetudinarios locales.

## 7. El derecho consuetudinario y la reforma legal.-

Un análisis crítico e histórico del derecho consuetudinario pone en evidencia el hecho de que no todas las formas de orden legal (o político) se originan en el poder estatal. La existencia del pluralismo legal implica que tenemos que examinar las

formas distintas en que los grupos indígenas conciben el orden, las relaciones sociales y las formas de determinar la verdad y la justicia. Un desafío central en la transición actual hacia la creación de un Estado pluralista e incluyente en Guatemala será el desarrollo de una nueva relación entre los grupos tradicionalmente subordinados, su pensamiento y práctica legal, y el Estado. La igualdad ante la ley tiene que abarcar la diversidad y la diferencia cultural, de otro modo se corre el riesgo de que ésta sea discriminatoria al no reconocer estas diferencias. Los agentes del sistema judicial nacional (por ejemplo los jueces) necesitan ampliar su conocimiento de la normatividad maya, conocer a las comunidades indígenas y trabajar para reforzar los mecanismos internos, métodos de diálogo y espacios participativos de las comunidades para poder llegar a arreglos consensuales que reincorporen a la comunidad a quienes han cometido faltas. Al mismo tiempo, cualquier orden jurídico debería de respetar las normas universales de derechos humanos y no puede tolerar las prácticas que las violen en nombre de la aceptación de las diferencias culturales. Algunas costumbres pueden entrar en conflicto con los estándares universales de los derechos humanos, tales como la expulsión de individuos o grupos de las comunidades, o la persecución de las personas a causa de acusaciones de brujería.<sup>37</sup> Sin embargo, debe enfatizarse que el derecho consuetudinario no implica justicia sumaria como lo indican numerosos estudios que demuestran la existencia de sistemas complejos para manejar y resolver los conflictos sociales. Tal como ha sostenido Yrigoyen (1995: 16), "Contra la idea difundida de que los sistemas de justicia populares consisten en 'linchamientos' o 'violencia excesiva', por el contrario, las investigaciones describen sistemas diversos de control y regulación social que, en general, cuentan con mecanismos instrumentales y simbólicos para canalizar la conflictividad social, encararla y o resolverla." Los linchamientos y golpizas se entienden mejor como una respuesta desesperada a la impunidad y a la falta de operatividad del sistema judicial nacional, que como manifestaciones del derecho consuetudinario.<sup>38</sup> Más bien debe enfatizarse

---

<sup>37</sup> Un ejemplo es el caso notorio de San Juan Chamula, Chiapas, México, donde muchos miembros de las sectas protestantes fueron expulsados en forma violenta después de 1992 por los "tradicionalistas" dentro de la comunidad Chamula. Para un excelente análisis del caso de San Juan Chamula ver María Magdalena Gómez Rivera (1995).

<sup>38</sup>En el caso de Sololá, Cox (1996: s.p.) notó que el deseo de la gente de aplicar sanciones punitivas había crecido en los últimos veinte años como resultado de la



que la práctica consuetudinaria en las comunidades indígenas constituye una rica, variada y estructurada normatividad alternativa, cuyo mayor reconocimiento podría enriquecer y reforzar la naturaleza democrática y plural del Estado guatemalteco.

Aunque el derecho consuetudinario y el derecho estatal comparten la característica de que ambos tratan de imponer límites en el comportamiento individual en pro del bien común, en términos políticos la tarea de integrar la cultura legal occidental con las no occidentales no será fácil. El sistema legal occidental en términos generales es de "adjudicación basado en las reglas"; o sea, un sistema en el cual se admiten, en general, pocos elementos de negociación flexibles.<sup>39</sup> Una vez que una disputa llega al juzgado, se espera que el juez decida sobre el asunto, en vez de tratar de mediar entre las dos partes. Aquí es minimizado el papel del ofendido y el del acusado, y también del motivo, mientras que en los sistemas legales no occidentales el enfoque del proceso legal tiende a basarse en las partes en disputa y el porqué ocurrió determinado conflicto. Los sistemas legales "a nivel micro", o sea sistemas contruidos dentro de comunidades donde la mayoría de las personas se conocen, se encuentran casi invariablemente basados en un papel mayor para la negociación entre las partes en conflicto. Los mecanismos locales para la resolución de conflictos a menudo son diseñados para acomodar a las partes y para resolver problemas específicos. También existen distintas percepciones culturales de la verdad, la culpabilidad y la confesión. En el sistema nacional legal, la confesión es un indicador de culpabilidad y es seguida por el castigo. Para los mayas, el reconocimiento de culpa o falta es un factor mitigante y forma una parte importante de la resolución de conflictos. Sin embargo, como ha demostrado López Godínez (1976), muchas veces esto les perjudica dentro del sistema nacional legal.

Tal como ha dicho Laura Nader (1990: 108), la resolución legal a nivel local es "un

---

extensión de las ideas contenidas en el sistema judicial nacional (que priorizaba la noción del castigo), y del periodo de militarización aguda. En la ausencia de una respuesta eficaz por parte del sistema judicial nacional, Cox señaló que los actos de violencia y de venganza iban en aumento. Sin embargo, enfatizó que tales prácticas no fueron parte del sistema consuetudinario.

<sup>39</sup> Sin embargo, el fenómeno de 'plea-bargaining' dentro del sistema judicial estadounidense demuestra que no siempre es así en la práctica.

proceso interactivo influenciado por la experiencia cultural". Como se ha señalado anteriormente, las visiones de negociación y adjudicación dependerán en gran medida de la cosmovisión local y del entendimiento cultural del conflicto. Jane Collier (1973), por ejemplo, en su estudio de derecho consuetudinario en Zinacantan demostró que los zinacantecos querían terminar los conflictos para poder evitar la venganza supernatural en primer lugar, en vez de sancionar los crímenes. Creían que los conflictos causaban enfermedades, y que los conflictos no se podían considerar "resueltos" hasta que todas las partes en disputa (tanto el transgresor como la víctima) habían recuperado la armonía. Collier también descubrió que los conflictos fueron vistos desde una perspectiva de largo plazo -que examinaba las relaciones en el pasado de las partes en disputa- en vez de enfocarse en un crimen en particular. En las sociedades de pequeña escala, entonces, son principalmente los entendimientos culturales específicos y las relaciones entre individuos las que son importantes y por esa razón los mecanismos de resolución de conflictos tienden a favorecer las negociaciones flexibles.

Existen muchas otras diferencias entre los distintos concepciones legales. Dentro de las democracias occidentales constitucionales, existe el principio teórico de la separación de los poderes políticos y judiciales. A menudo éste no es el caso en las sociedades de pequeña escala, donde muchas veces la autoridad política y legal está radicada en el mismo individuo o grupo. También se ha señalado aquí la diferencia entre las concepciones de autoridad entre los mayas, que deriva del comportamiento en la comunidad y la experiencia vivida, y el entendimiento occidental de la autoridad. Existen otras diferencias que tienen que ver con las percepciones culturales; por ejemplo, los hechos verificables y la noción de evidencias pueden tener un peso distinto en diferentes sistemas legales (ver Geertz, 1983). En las sociedades no occidentales, el concepto de propiedad es a menudo colectivo, en vez de individualizado. Entonces, son comunes los conflictos entre lo que es reconocido por el Estado como "propiedad" (designado con título) y lo que la comunidad indígena entiende por derechos tradicionales de usufructo (de las tierras, el agua, los bosques, etc.). La mediación de estas diferencias se constituye en un desafío de la actual reforma política y legal en Guatemala.

Tal vez uno de los puntos más fuertes del derecho consuetudinario en las sociedades

indígenas en todo el mundo ha sido su flexibilidad. Si se hace el intento de codificar la costumbre, existe el peligro de perder esta flexibilidad en la resolución local de conflictos y de que la costumbre codificada sólo refleje algunos intereses particulares dentro de una comunidad. El ejemplo de los intentos del colonialismo británico en la India de "reinstitutionalizar" las costumbres locales en leyes nos da una lección: estos intentos, que impusieron nuevos procedimientos, en la práctica forzaron un cambio en los significados y los efectos de las costumbres. La costumbre, entonces, es un fenómeno que cambia constantemente, y no puede ser congelada en el tiempo o en forma de legislación. Es mejor, entonces, centrar los esfuerzos en las *normas adjetivas* (procesales) del derecho consuetudinario en vez de las *normas sustantivas*. En este sentido, tal vez puede reducirse la distancia entre el sistema jurídico nacional y el derecho consuetudinario: algunos ejemplos de nuevas normas procesales que actualmente están siendo utilizados en el sistema nacional incluyen *el juicio oral* (el cual está siendo introducido en muchas partes de América Latina por medio de reformas a los códigos procesales penales); y el uso de formas de conciliación que deciden formas flexibles de recompensa para crímenes menores dentro de la comunidad.<sup>40</sup>

Debe reconocerse que mientras las comunidades locales o los grupos indígenas pueden exigir el reconocimiento del derecho consuetudinario para algunos fines (la autonomía local, la identidad cultural), los factores sociales que enfrenta el gobierno nacional son mucho más amplios, como lo son la consolidación del Estado, la paz social, y la unidad del orden legal nacional. Tal vez la clave sea una discusión amplia del lugar más apropiado para las instituciones del Estado en el sistema político-legal. La idea no es la de restaurar alguna noción artificial de "autonomía legal" de las comunidades locales, sino de desarrollar instituciones legales que sean culturalmente apropiadas, accesibles y participativas como parte de un Estado moderno democrático y pluralista. Gómez Rivera (1995: 212-3) señala que "la necesidad de asumir en todas sus implicaciones el principio de la pluralidad jurídica

---

<sup>40</sup> El Código Procesal Penal guatemalteco (introducido en 1995) propone el uso de tribunales compuestos por un *Juez Penal* y dos *Jueces Comunitarios* (estos últimos seleccionados por la comunidad) para juzgar los casos en donde el acusado y la víctima son de la misma comunidad. También propone el uso de un *fiscal auxiliar* de las comunidades indígenas para ayudar con la fase de investigación (Binder 1995; 33).

demandaría la creación de un orden jurídico de la diversidad que otorga capacidad y legitimidad a los pueblos indígenas para dirimir, en su interior, una serie de dinámicas que le son propias, las cuales tendrían que ser debidamente reguladas de manera que se logre un equilibrio entre los derechos y facultades jurisdiccionales de los pueblos frente a los derechos de los individuos que los forman." La autonomía para las comunidades indígenas no puede evitar el recurso para los individuos en contra de relaciones y prácticas opresivas operando dentro de su comunidad. Obviamente, el acceso y funcionamiento del sistema jurídico nacional tiene que ser mejorado al mismo tiempo que se otorgue más reconocimiento a la normatividad consuetudinaria. Sin embargo, hay que reconocer que el derecho estatal guatemalteco es, en la práctica, a menudo altamente ineficiente y muchas veces violatorio de los derechos individuales y colectivos. Su falta de credibilidad es, entonces, parte de la realidad actual y del contexto en el cual se harán los intentos de construir un nuevo Estado de derecho pluricultural en el país.

Aquí se mantiene que los actuales esfuerzos de reforma institucional y legal deberían concentrarse principalmente en el reforzamiento de los espacios y procesos comunitarios participativos, y en las instancias y oportunidades de autodefinición para las comunidades mayas. Esto, en vez de la "codificación" del derecho consuetudinario, debería ser el eje principal de la reforma legal a nivel nacional. Más que una búsqueda de "lo auténtico" del derecho consuetudinario, el punto importante es reforzar los espacios para la autodefinición en cuanto a las normas y prácticas legales de las comunidades mayas. En este sentido, el reconocimiento constitucional del derecho consuetudinario es una forma de asegurar el derecho a la diferencia del pueblo maya.

Al mismo tiempo que se elaboran reformas a nivel nacional, se requiere de un amplio proceso de autoreflexión crítica y revaloración cultural dentro de las comunidades mayas acerca de la naturaleza y orígenes de su normatividad consuetudinaria, la eficacia y legitimidad de ésta, y las perspectivas para su futuro desarrollo. Sin este proceso de concientización, en una situación de posguerra donde las estructuras de la contrainsurgencia penetraron tan profundamente en las comunidades indígenas, existe siempre el peligro de reproducir ciertas prácticas autoritarias o represivas como parte de una "normatividad consuetudinaria." Tal

proceso de reflexión propia debe ser, entonces, un componente esencial del actual proceso de reforma político-legal, ya que formaría parte del proceso de reconciliación con el pasado y construcción de una nueva identidad maya, lo que indudablemente incrementa la capacidad de las comunidades indígenas de exigir su derecho a la diferencia dentro de un nuevo Estado pluralista.

#### Conclusiones.-

Históricamente, el orden legal dominante en Guatemala ha sido la expresión de un sistema político y social autoritario y excluyente. El desafío para la actual reforma institucional de transición política es el de transformar ese sistema haciéndolo más incluyente, democrático y participativo. Esto necesariamente implica el reconocimiento de que el modelo legal occidental no es universal dentro de la sociedad guatemalteca, y el que la democracia requiere de la construcción de un aparato legal pluricultural. El pluralismo de diferentes órdenes legales y normativos es, de hecho, algo universal en el mundo de hoy, y requiere del entendimiento de otros marcos culturales y normativos de referencia. Cualquier intento por construir un Estado democrático en una sociedad multiétnica y pluricultural debe tomarlo en cuenta. Aquí se ha sostenido de que para cumplir con tal desafío, se necesita de un mayor número investigaciones sociales para poder analizar la naturaleza del derecho consuetudinario y del cambio legal entre las comunidades indígenas rurales de Guatemala. La investigación que adopte una perspectiva crítica, multidisciplinaria e histórica debe arrojar luz sobre la naturaleza y desarrollo de las formas locales de pensamiento y práctica legal, y sobre las perspectivas actuales para la reforma institucional.

## Bibliografía

ALLOTT, Antony and Gordon R. Woodman (eds.) (1985), People's Law and State Law: The Bellagio Papers, Foris Publications (Dordrecht, Holland and Cinnaminson, USA).

ASIES (1994) (Asociación de Investigación y Estudios), Estudio etnográfico sobre derecho consuetudinario: informe final, ASIES (Guatemala).

AVANCSO (1992), Donde está el futuro? Procesos de reintegración en comunidades de retornados, Cuadernos de Investigación No.8 (Guatemala).

BARKUN, Michael (1968), Law without Sanctions: Order in Primitive Societies and the World Community, Yale University Press (New Haven).

BARRIENTOS PELLECCER, César (1995), Derecho Procesal Penal Guatemalteco, Magna Tierra (Guatemala).

BASTOS, Santiago and Manuela CAMUS (1995), Abriendo Caminos: las organizaciones mayas desde el Nobel hasta el Acuerdo de derechos indígenas, FLACSO (Guatemala).

BINDER, Alberto (1995), "Proceso Penal y Diversidad Cultural: El caso de las Comunidades Indígenas", Boletín: publicación de información, análisis y apoyo a la reforma penal, Año 1, No.1 CREA - Centro de Apoyo al Estado de Derecho (Guatemala) pp.26-34.

BOHANNAN P. (1957), Justice and Judgement among the Tiv, Oxford University Press for the International African Institute (London).

CAMBRANES, J.C. (1986) Introducción a la Historia Agraria de Guatemala: 1500-1900, Serviprensa Centroamericana, 2a edición. (Guatemala).

CAMBRANES, J.C. (1996), Café y Campesinos: Los orígenes de la economía de plantación moderna en Guatemala, 1853-1897, Editorial Catriel, 2a edición (Madrid).

CHENAUT, Victoria y María Teresa SIERRA (coords.) (1995), Pueblos Indígenas ante el Derecho, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y Centro Frances de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), (México).

CHENAUT, Victoria (1995), "Orden jurídico y comunidad indígena en el Porfiriato", (pp.79-100) en Chenaut & Sierra, Pueblos Indígenas ante el Derecho.

CIEDEC (1990), Guatemala: Polos de Desarrollo: El caso de la desestructuración de las comunidades indígenas, Vol.II, Editorial Praxis (México).

COLLIER, Jane (1973), Law and Social Change in Zinacantan, Stanford University Press (Stanford, Cal.).

COLLIER, Jane (1975), "Problemas teórico-metodológicos en la antropología

jurídica", (pp.45-76) en Chenaut & Sierra, Pueblos Indígenas ante el Derecho.

COMG - CONSEJO DE ORGANIZACIONES MAYAS DE GUATEMALA (comp.) (1995), Construyendo un Futuro para nuestro Pasado: Derechos del Pueblo Maya y el Proceso de Paz, Cholsamaj (Guatemala).

COMISION DE PASTORAL DE LA TIERRA DE LA DIOCESIS DE LA VERAPAZ (1995), Comunicado de Prensa, 29 de marzo de 1995; Aclaración Pública, 31 de mayo de 1995, (Cobán) (mimeo).

COX, Rebecca (1996), Derecho Consuetudinario en Sololá, Documento inédito, MINUGUA (Misión de las Naciones Unidas para Guatemala), sin paginación (Guatemala) (mimeo).

CUNOR, Centro Universitario del Norte (1979), La Verapaz, Estructura y Procesos, Universidad de San Carlos (Guatemala).

DE LEON ARAGON, Oscar (1995), Caída de un Régimen: Jorge Ubico - Federico Ponce, 20 de octubre de 1944, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), (Guatemala).

DE SOUSA SANTOS, Boaventura (1987), "Law: A Map of Misreading. Toward a Postmodern Conception of Law", Journal of Law and Society, Vol.14, No.3, pp.279-303.

DIAMOND, Larry and Marc F. PLATTNER (eds.) (1993), The Global Resurgence of Democracy, The John Hopkins University Press (Baltimore and London).

DIAZ-POLANCO, Héctor (1995) "Autonomía, territorialidad y comunidad indígena. La nueva legislación agraria en México", (pp.231-260) en Chenaut & Sierra, Pueblos Indígenas ante el Derecho.

DIOCESIS DE LA VERAPAZ (1994), Pastoral Social, Departamento de Formación, Evaluación de Actividades Año 1994, (Cobán, Guatemala) (mimeo).

DOROTINSKY, Deborah (1990), "Investigación sobre costumbre legal indígena en los Altos de Chiapas (1940-1970)" en Stavenhagen & Iturralde, Entre la ley y la costumbre.

DWYER, Daisy Hilse (1992), "Substance and Process: Reappraising the Premises of the Anthropology of Law", in Peter Sack and Jonathan (eds.), Law and Anthropology.

EAFG (Equipo de Antropología Forense de Guatemala) (1995), Las Masacres en Rabinal: Estudio Histórico Antropológico de las Masacres de Plan de Sánchez, Chichupac y Río Negro, EAFG (Guatemala).

ESQUIT CHOY, EDGAR & CARLOS OCHOA GARCIA (1996), El respeto a la palabra: el orden jurídico del pueblo maya, CECMA-Editorial Cholsamaj (Guatemala).

FLORES ALVARADO, Humberto (1993), El derecho de la costumbre: ensayo sobre la

normatividad jurídica consuetudinaria en Guatemala, Instituto de Investigación y Autoformación Política (INIAP) & Fundación Friedrich Ebert Stiftung (Guatemala).

FOUCAULT, Michel (1977), Discipline and Punish, Pantheon Books (New York).

FULLER, Chris (1994), "Legal anthropology, legal pluralism and legal thought" in Anthropology Today Vol 10, No.3.

FUNDACION MYRNA MACK (1994), Intimidación y Corrupción en la Administración de Justicia, Fundación Myrna Mack (Guatemala).

GEERTZ, Clifford (1983), Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology, Basic Books (New York).

GLUCKMAN, Max (1955), The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia, Manchester University Press (Manchester, U.K.).

GOMEZ RIVERA, María Magdalena (1995), "Las cuentas pendientes de la diversidad jurídica. El caso de las expulsiones indígenas por supuestos motivos religiosos en Chiapas, México", (pp.193-219) en Chenaut & Sierra, Pueblos Indígenas ante el Derecho.

GRIFFITHS, John (1986), "What is Legal Pluralism?", Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law, No.24 pp.1-55.

HAESERIJN, Padre Esteban (1975), "Filosofía Popular de lo K'ekchi' de Hoy", Guatemala Indígena, Vol.X No.3-4.

HERNANDEZ, Aída & Martha Guadalupe Figueroa (1994), "Entre la violencia doméstica y la opresión cultural: La Ley y la Costumbre a los ojos de las Mujeres", en Americas y Latinas: A Journal of Women and Gender, Center for Latin American Studies, Stanford University (Stanford, Cal.) pp.16-19.

HOOKER, M.B. (1975) Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-Colonial Laws (Oxford).

HUNT, Alan (1993), Explorations in Law and Society: Toward a Constitutive Theory of Law, Routledge Press (New York and London).

KIDDER, Robert I. (1983), Connecting Law and Society: An Introduction to Research and Theory, Prentice-Hall Inc. (Englewood Cliffs, New Jersey).

KING, Arden R. (1974), Cobán and the Verapaz: History and Cultural Process in Northern Guatemala, Middle American Research Institute, Tulane University (New Orleans).

LLEWELLYN, Karl & E. Adamson Hoebel (1941), The Cheyenne Way: Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence, University of Oklahoma Press (Oklahoma).

LOPEZ GODINEZ, Rolando (1976), La Discriminación de la Población Indígena en el Ordenamiento Jurídico de Guatemala, tesis, Facultad de Ciencias Jurídicas y



Sociales, Universidad de San Carlos (Guatemala).

LOPEZ GODINEZ, Rolando (1994), "El Derecho Consuetudinario", Siglo Veintiuno, 30 de junio, p.12 (Guatemala).

MALINOWSKI B. (1926), Crime and Custom in Savage Society, Kegan, Paul, Trench, Trubner & Co. (London).

MERRY, S.E. (1988), "Legal Pluralism", Law and Society Review, Vol. 22, pp.869-96.

MERRY, S.E. (1995), "Resistance and the Cultural Power of Law", Law and Society Review, Vol.29, No.1, pp.11-26.

MINUGUA (1994-1996), Misión de las Naciones Unidas para Guatemala, MINUGUA Informes (varios), (Guatemala).

MINUGUA (Mayo, 1996), Servidumbre en las fincas del Valle de Polochic, documento inedito (Cobán, Guatemala).

MOORE, Sally Falk (1978), Law as Process: An Anthropological Approach, Routledge and Kegan Paul (London, Henley and Boston).

MOORE, Sally Falk (1986), Social Facts and Fabrications: Customary Law on Kilimanjaro, 1880-1980, Cambridge University Press (New York).

NADER, Laura (1975), "Forums for Justice: A Cross-Cultural Perspective", Journal of Social Issues, pp.151-70.

NADER, Laura (ed.) (1980), No Access to Law: Alternatives to the American Judicial System, Academic Press (New York).

NADER, Laura (1990), Harmony Ideology, Justice and Control in a Zapotec Mountain Village, Stanford University Press (Stanford California).

NUNEZ FALCON, Guillermo (1970), Erwin Paul Dieseldorff, Entrepreneur in the Alta Verapaz of Guatemala, 1889-1937, Unpublished PhD thesis, Tulane University (Tulane).

PADILLA, Luis Alberto (1990), "La investigación sobre el derecho consuetudinario indígena en Guatemala", en Stavenhagen y Iturralde, Entre la ley y la costumbre.

PROCURADOR DE LOS DERECHOS HUMANOS (1994), Los Comités de Defensa Civil en Guatemala, PDH (Guatemala).

ROBERTS, Simon (1979), Order and Dispute: An Introduction to Legal Anthropology, Penguin Books (Harmondsworth, NY, Victoria and Ontario).

ROJAS LIMA, Flavio (1995), El derecho consuetudinario en el contexto de la etnicidad guatemalteca, Procuraduría de Derechos Humanos (Guatemala).

SACK, Peter and Jonathan Aleck (eds.) (1992), Law and Anthropology, Dartmouth Press (Aldershot, Hong Kong, Singapore and Sydney).

SCHAPERA, I. (1938), A Handbook of Tswana Law and Custom, Oxford University Press (New York).

SIEDER, Rachel (1995), Impunity in Latin America, Institute of Latin American Studies (London).

SIEDER, Rachel & COSTELLO, Patrick (1996), "Judicial Reform in Central America: Prospects for the Rule of Law", in R. Sieder (ed.), Central America: Fragile Transition, Macmillan Press (Basingstoke and London).

SIERRA, María Teresa (1995a), "Indian Rights and Customary Law in Mexico: A Study of the Nahuas in the Sierra de Puebla", Law and Society Review, Vol.29 No.2, pp.227-56.

SIERRA, María Teresa (1995b), "Articulaciones entre la ley y costumbre: estrategias jurídicas de los Nahuas", (pp.101-123) in Chenaut & Sierra, Pueblos Indígenas ante el Derecho.

SILVERT, Kalman H. (1969), Un Estudio de Gobierno: Guatemala, SIECA (Guatemala).

SNYDER, Francis G. (1981a), "Anthropology, Dispute Processes and Law: A Critical Introduction", British Journal of Law and Society, Vol.8, No.2, pp.141-80.

SNYDER, Francis G. (1981b), "Colonialism and Legal Form: The Creation of "Customary Law" in Senegal, Journal of Legal Pluralism, Vol.19.

SOLARES, Jorge (1995), Derechos Humanos desde la Perspectiva Indígena en Guatemala, FLACSO - Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Guatemala).

STARR, June and Jane Collier (1987), "Historical Studies of Legal Change" in Current Anthropology, Vol.28 No.3, pp.367-72.

STARR, June and Jane Collier (1989), History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology, Cornell University Press (Ithaca and London).

STAVENHAGEN, Rodolfo & Diego Iturralde (comps) (1990), Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina, Instituto Indigenista Interamericano y Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH) (México & San José).

TERGA CINTRON, Rev. Ricardo (1991), Almas Gemelas: un estudio de la inserción alemana en las Verapaces y la consecuente relación entre los alemanes y los k'ekch'ies, Imprenta y Tipografía "El Norte" (Cobán, Guatemala).

WAGNER, Regina (1991), Los Alemanes en Guatemala, 1828-1944, Editorial Idea, Universidad Francisco Marroquín (Guatemala).

WILLEMSSEN DIAZ, Augusto (1996), Programa de Atención a los Pueblos Indígenas, Publicación Extraordinaria, Procuraduría de los Derechos Humanos de Guatemala (Guatemala, mimeo).

WILSON, Richard (1995), Maya Resurgence in Guatemala: Q'eqchi' Experiences, University of Oklahoma Press (Norman and London).

YRIGOYEN, Raquel (1995), Un nuevo marco para la vigencia y desarrollo democrático de la pluralidad cultural y jurídica: constitución, jurisdicción indígena y derecho consuetudinario, Comisión Episcopal de Acción Social de Perú (CEAS), documento de reflexión (mimeo).

ZUR, Judith (1993), Violent Memories: Quiché War Widows in Northwest Highland Guatemala, unpublished PhD dissertation, London School of Economics, University of London.

ZUR, Judith (1994), "The psychological impacts of impunity", Anthropology Today Vol.10, No.3, pp.12-17.