

IMPULSANDO LAS DEMANDAS INDÍGENAS A TRAVÉS DE LA LEY: REFLEXIONES SOBRE EL PROCESO DE PAZ EN GUATEMALA

Rachel SIEDER y Jessica WITCHELL

En diciembre de 1996 un acuerdo de paz negociado entre los insurgentes y las fuerzas gubernamentales de Guatemala condujo al fin de más de tres décadas de conflicto armado. Aunque esta confrontación no se originó sobre la base de exigencias étnicas por cuestiones de autonomía o autodeterminación, la marginación y discriminación histórica que padece la mayoría de la población indígena maya fue una de las causas que sustentaron la guerra y continúa siendo uno de los problemas políticos centrales del país. Después de 1990, las organizaciones indígenas comenzaron a emerger y a demandar una mayor participación y garantías para sus pueblos apelando a los derechos étnicos y, respaldadas por la ONU y otros actores internacionales, dichas peticiones hallaron expresión dentro del marco del acuerdo negociado de paz. El Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, firmado por la insurgente Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) y el gobierno de Guatemala en marzo de 1995, supone un compromiso oficial para mejorar la representación política y la participación socioeconómica de los pueblos indígenas; sin embargo, al mismo tiempo que ha sido entendido como un texto que traduce las exigencias indígenas «en el terreno», también fue configurado por el lenguaje internacional de los derechos humanos y los discursos multiculturalistas.

En este sentido, en el presente artículo mantenemos que las estrategias y discursos legalistas empleados para acrecentar las aspiraciones de los movimientos indígenas configuran, asimismo, las formas en que éstas son representadas. Las identidades indígenas en Guatemala son, efectivamente, narradas o codificadas a través de los discursos legales dominantes, en concreto aquellos referidos a la ley internacional sobre derechos humanos y el multiculturalismo; lo cual ha originado la común proyección de una identidad indígena esencializada, idealizada y atemporal. Los dirigentes de dichos movimientos con frecuencia perciben tal esencialización como una táctica necesaria para asegurar derechos colectivos a es-

tos pueblos; tendencia que se hace más evidente en la manera en que las normas y prácticas legales indígenas, o el «derecho consuetudinario», han sido representadas. Por su parte, los activistas, influenciados por los discursos internacionales sobre los derechos indígenas, han mantenido que la ley de costumbre opera en el ámbito de la comunidad y conforme a una cosmovisión «armoniosa» particular. Estas demandas de autenticidad se han hecho inherentes a las solicitudes que pretenden que les sea otorgado un espacio político mayor, tanto a las autoridades indígenas como a sus prácticas legales, como parte de un proceso más amplio de reforma estatal. Sin embargo, dichas concepciones son en numerosas ocasiones insuficientes para reflejar la complejidad y las dinámicas de las relaciones sociales, especialmente en el contexto del conflicto armado. Así, en este artículo sostenemos que los discursos, estrategias y marcos legales que enfatizan una imagen de las comunidades indígenas armoniosas y «tradicionales» corren el riesgo de marginar aún más a determinadas colectividades de los procesos nacionales, e incluso pueden llegar a bloquear el acceso a la justicia de aquellos sectores en mayor desventaja de cara al interior de la misma población indígena. Por ello, en lugar de estos imaginarios mitificados, el desarrollo de un Estado de derecho democrático y multicultural requiere de concepciones flexibles y dinámicas que se generen desde el interior de las sociedades indígenas, de tal manera que sea posible facilitar el desarrollo de reformas estratégicas integrales que respeten las diferencias culturales.

GLOBALIZACIÓN Y PLURALISMO LEGAL Y CULTURAL

Contrariamente a la antropología legal vinculada a la empresa colonial, la cual analizaba los sistemas de derecho indígena como algo completamente distinto y disociado de la ley nacional estatal, múltiples investigaciones antropológicas recientes denotan una preocupación por la forma en que las ideas y los procesos legales de los grupos subordinados se enmarcan y configuran dentro de los marcos legales dominantes¹. Centrándose en la imbricación de diferentes órdenes legales, este tipo de investigaciones analiza las relaciones de dominación, acomodación y resistencia² y sostienen que el pluralismo legal debe ser entendido no tanto como

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

² Falk Moore (1986); Griffiths (1997); Hirsch (1998); Merry (1988, 1992, 1997); Moore (1998); Nader (1980); Starr y Collier (1989).

una multiplicidad de sistemas culturales separados y cohesionados sino, más bien, como una pluralidad de procesos interconectados en constante evolución que, a la vez, se encuentran entrelazados con relaciones de poder más amplias. Esto subraya la necesidad de analizar las creencias y prácticas locales dentro de un contexto social, político y económico mayor, así como de comprender la ley a modo de construcción social en lugar de percibirla como una categoría universal o esencial.

Al respecto, Geertz señala que los órdenes normativos deben ser interpretados como sistemas culturales y él se inclina por percibir a la ley como cultura; conforme a esta idea, tales órdenes contienen sistemas de símbolos y significados a través de los cuales las estructuras ordenadoras son formadas, comunicadas, impuestas, compartidas y reproducidas. La ley viene a ser, así, como un lenguaje o una «manera distinta de imaginarse lo real» (Geertz 1983: 173) y, como tal, determina los eventos e interpretaciones que han de ser incluidos como «hechos legales». Conley y O'Barr han argumentado que el discurso legal específico del Estado transforma el discurso social cotidiano con el fin de conformar categorías y convenciones legales abstractas; un proceso que Geertz ha denominado «la esqueletización de los hechos» (Conley y O'Barr 1990; Geertz 1983). La ley en sí misma no es, bajo ninguna circunstancia, lineal o neutral. En ese sentido, las ideas normativas o legales se encuentran configuradas, fundamentalmente, por los grupos dominantes y tienden a legitimar ideologías particulares, relaciones de poder asimétricas y concepciones del ser humano y de la agencia humana. De este modo, los órdenes legales diseñan fórmulas específicas de intereses y entendimientos sobre disputas al tiempo que crean los patrones reguladores para resolverlas. Con todo ello, éstas son entonces representadas simbólicamente en el «Estado de derecho», en el cual conceptos centrales como «propiedad» e «individuo» se proyectan excluyendo sistemáticamente a aquéllos que no coinciden con dichos ideales. Ahora bien, aunque tales categorías fijas son esenciales para la perpetuación y legitimidad de la ley, en la práctica las reglas y conceptos están sujetos a distintas interpretaciones. Aunque la ley estatal se ha proyectado a sí misma como un sistema social ordenador acompasado, los estudios antropológicos han documentado, desde tiempo atrás, la forma en que múltiples órdenes normativos alternativos operan en la periferia de los regímenes legales oficiales³; de

³ En general, los sistemas normativos que operan en los márgenes de la ley estatal tienden a estar más entrelazados con procesos culturales y sociales de la vida diaria. Los sistemas locales de organización social se encuentran orientados hacia los detalles de lo particular y por lo tanto a la acción percibida como «en el terreno» (Santos 1987). En tales contextos existe menos distinción entre la ley y la realidad social (o «conocimiento local») (Geertz 1983). Los mecanismos de resolución de disputas generalmente se imple-

tal manera que los sistemas legales pueden ser entendidos como lugares de disputa de significados en donde las ideas y valores dominantes proveen el marco para la contestación y también para el desarrollo en los entendimientos y prácticas alternativas (Starr y Collier 1994). De esta forma, la ley se encuentra constantemente negociada y reconfigurada en una dinámica dialéctica entre proyecciones hegemónicas y acciones contra-hegemónicas (Santos 1987; 1995)⁴.

Tal y como han señalado Starr y Collier, no han sido exclusivamente los antropólogos quienes han asumido que los órdenes legales son sistemas culturales, sino que la gente percibe continuamente éstos como vehículos apropiados para afirmar, crear y disputar sus identidades. Pero dentro de los Estados-nación, tanto los órdenes legales como las identidades nacionales son mutuamente definidos y continuamente configurados por procesos históricos y las concepciones dominantes de humanidad son las que definen qué grupos o personas son acreedoras de derechos y obligaciones como ciudadanos (Harris 1996). En cualquier Estado, la construcción y significado del «Estado de derecho» puede, por lo tanto, entenderse como un proceso disputado en donde continuamente se negocia qué tipo de derechos deben de ser garantizados a los diferentes individuos y grupos, y qué obligaciones son requeridas por ellos. Mientras que el ejercicio efectivo de derechos y obligaciones depende generalmente de los grados relativos de poder, la *codificación* de los derechos —por ejemplo, dentro de una Constitución Nacional— es en sí mismo algo de importancia singular debido a que configura los parámetros y espacios formales para la lucha y la movilización popular. En el caso de Guatemala, los acuerdos de paz de 1996 acordaron, en principio, redefinir al Estado-nación como «multiétnico y pluricultural» pues hasta el momento, la ideología liberal de la ley estatal había marginado efectivamente a los grupos indígenas de la identidad nacional y del orden político-legal. En el actual proceso de transformación política, las ideas de pluralismo legal, derechos humanos y derechos indígenas se han convertido en recursos para estos grupos y la misma ley se ha tornado en un mecanismo central para expresar y formalizar las relaciones multiculturales y multiétnicas.

A lo largo del planeta, valores políticos globalizados tales como los derechos humanos y el multiculturalismo están siendo incorporados y vernaculizados de manera creciente en contextos sociales particulares lo que, con frecuencia, ofrece

mentan para reforzar estas relaciones «sociales» en oposición a las abstractas «contractuales». Conley y O'Barr (1990) atribuyen esta distinción entre los sistemas basados en reglas y los normativos populares al hecho de que los últimos se han mantenido respondiendo al estatus social y a la red de relaciones sociales enraizadas contextualmente.

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

un apoyo importante para los movimientos de oposición que luchan por extraer mayores concesiones a los Estados nacionales. Los derechos humanos en sí mismos no son algo dado sino que, más bien, su forma y contenido resultan de la negociación continua en contextos históricos y sociales específicos. Al respecto, Binion (1995) argumenta que tales principios no son universales o «naturales» sino derechos políticamente disputados que cobran fuerza y legitimidad precisamente debido a que se encuentran enmarcados en un lenguaje universalista. Como señala Stavenhagen (1996: 148), la construcción conceptual y teórica de estos valores refleja las asimetrías históricas y las desigualdades de la sociedad en su conjunto; por tanto, mientras que estén basados en los principios de igualdad y no-discriminación ello implica, en la práctica, la existencia de un grupo central de derechos humanos básicos alrededor del cual se entrelazan otros periféricos exclusivos para categorías específicas de la población (niños, mujeres, trabajadores, migrantes, refugiados, minorías étnicas, pueblos indígenas, etc.). Al mismo tiempo que la articulación de tales derechos específicos, a través del régimen internacional de derechos humanos, pretende proteger a estas categorías de personas que se hayan luchando por ser reconocidas como igualmente «humanas» y merecedoras de derechos, el mismo mecanismo también sirve para codificar y configurar estas identidades al interior de relaciones asimétricas de poder.

En años recientes, acuerdos legales internacionales para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas han sido enmarcados dentro de un discurso de derechos especiales y de multiculturalismo, en lugar de serlo en un discurso universalista de derechos humanos *per se*. Por ello, podría afirmarse que, en verdad, la lucha por el reconocimiento de derechos específicos para pueblos indígenas constituye todo un reto para el discurso hegemónico de derechos humanos, el cual se fundamenta exclusivamente en ideas de universalismo. Los puntos de vista multiculturalistas cuestionan la hegemonía cultural de los grupos dominantes al argumentar en favor de un reconocimiento previamente excluido de derechos culturales y étnicos (Turner 1993). Éstos pretenden combatir la discriminación a través del reconocimiento oficial de las diferencias culturales y promueven la discriminación positiva con el fin de crear instituciones democráticas incluyentes, multiétnicas y multiculturales. Así, el multiculturalismo ofrece una crítica a quienes no perciben la diferencia, algo común en las concepciones liberales clásicas de derechos y ciudadanía donde los derechos y obligaciones se enfocan exclusivamente en el individuo, y argumenta que la sola existencia de derechos humanos es insuficiente para proteger y desarrollar las demandas de los pueblos indígenas. Escritores como Young, quien ha propuesto el concepto de «ciudadanía diferenciada» (1990; 1995), y Kymlicka (1995a; 1995b), han cues-

tionado la idea liberal clásica de un Estado de legalidad donde los derechos y obligaciones universales se aplican a cualquiera de la misma forma en tanto que mantienen que ello puede acarrear la supresión de las especificidades de la identidad al no reconocer la diferencia; asimismo pueden fracasar en corregir errores históricos que han negado derechos a los grupos oprimidos o marginados de la población (en este caso los pueblos indígenas).

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

En 1982, la ONU instauró un Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas con el objetivo de establecer un diálogo con ellas (estratégicamente se decidió no llamarlos pueblos) que permitiera codificar sus derechos; de este modo, dicho organismo previó que tales instrumentos legales, aprobados internacionalmente, serían empleados para codificar los derechos indígenas en las constituciones nacionales y sus sistemas legales. A través de sus agencias de promoción y supervisión de derechos humanos locales, nacionales e internacionales, la ONU ha hecho extensivo el mandato de los derechos humanos universales para cubrir

los derechos de los pueblos indígenas históricamente marginados. Así, mientras esta nueva formulación es, en parte, una respuesta a la resistencia indígena, también ha jugado, sin lugar a dudas, un papel decisivo en la configuración y creación de la identidad y la organización indígena, reforzando la afirmación y construcción de dichas identidades en el ámbito internacional bajo la pancarta de los derechos humanos. La Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo también ejerce gran influencia en los procesos de reforma política y constitucional ya que se encuentra legalmente entrelazada con la legislación doméstica para todos aquellos gobiernos que han decidido ratificarla; en ella se favorece el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y tribales de continuar su existencia y desarrollo a lo largo de los márgenes que ellos mismos determinen, aunque el énfasis permanece de manera firme en el desarrollo social, económico, político y cultural dentro del marco del Estado-nación. La Convención, igualmente reconoce de manera explícita los derechos de los pueblos indígenas para emplear sus prácticas legales tradicionales, o derecho consuetudinario, dentro de sus propias comunidades; con ello, el debate se ha desplazado ahora de si son o no derechos legítimos hacia la manera en que éstos pueden concretarse y contemplarse an el marco de un Estado unitario. El Artículo 31 del borrador de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU, preocupado por el derecho de los pueblos indígenas para controlar su propio desarrollo, va más allá de la convención de la OIT al señalar que:

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

La Organización de Estados Americanos (OEA) ha propuesto un borrador de declaración sobre la cuestión de los derechos indígenas basado en las experiencias recientes que acerca de la reforma legal y constitucional ha llevado a cabo América Latina donde, de manera creciente, se hace alusión a la multiétnicidad y el multiculturalismo (Van Cott 2000a; 2000b; Yashar 1996). De este modo, en lugar de conferir énfasis a la autodeterminación, esto representa una nueva forma de integracionismo donde la atención se centra menos en la autonomía política y más

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

en la participación indígena y en su estructura de toma de decisiones como algo integral a la reformulación de las políticas nacionales. Con respecto al derecho de autonomía sobre asuntos locales, la declaración enfatiza que la ley indígena debe ser reconocida y contemplada dentro de los sistemas legales, económicos y sociales del Estado; al tiempo que subraya el derecho de dichos pueblos a reforzar sus propios sistemas judiciales. Todo ello es percibido por la declaración de la OEA como parte constitutiva del conjunto de la estructura político-legal (Plant 1998).

Debido a su creciente participación en el área internacional, las demandas de los pueblos indígenas se hayan configuradas por procesos institucionales internacionales y formas globales de «imaginarse lo real», de manera que podría decirse que existe, en la actualidad, un lugar reconocido para estos pueblos dentro de la política internacional. Esta posición es estratégicamente beneficiosa ya que posibilita la articulación de sus peticiones, aunque sea en un formato específico. Sin embargo, su creciente participación también actúa para legitimar la expansión y reproducción de las mismas instituciones internacionales y sus discursos legales; así las demandas que han surgido de sus experiencias de vida se encuentran ahora comprometidas, a través del empleo estratégico de los canales institucionales internacionales, al mantenimiento de estos mismos poderes y, por lo tanto, se hayan configuradas y limitadas de acuerdo a esta lógica. Es decir, que los procesos culturales son fluidos y receptivos del ambiente y las relaciones de poder más amplios; el transnacionalismo —conectando pueblos por medio de la economía y la política— se encuentra interactuando con procesos culturales locales en todo el mundo (Merry 1997). Tal y como expresa Santos (1987; 1995), el contexto legal se caracteriza ahora por la inter-legalidad y la mezcla de códigos culturales en tanto que los discursos globales tienden a ser vernaculizados a escala local y continuamente adquieren nuevos significados; de este modo, la cuestión central ahora, como enfatiza Wilson (1997), es comprobar en qué medida el universalismo y las especificidades culturales interactúan en la práctica. Durante los años 90, la diversidad cultural ha sido empleada como fundamento para el debate al revisar y relativizar las ideas y valores mantenidas por los grupos dominantes en sus intentos por construir un orden social y multiétnico a lo largo de Latinoamérica. Nosotras mantenemos aquí que los puntos de vista multiculturalistas en relación con la reforma política han tendido a favorecer y alentar políticas subalternas basadas en la identidad, en donde un concepto esencializado de «cultura» se encuentra entrelazado con el de identidad étnica en contextos y luchas particulares. Esto, a su vez, refleja el «romanticismo sobre el otro» (Turner 1993) observable dentro de los discursos legales internacionales. Así, es posible afirmar que en la medida que las luchas indígenas interactúan con los discursos dominantes, éstas parecen vol-

verse más esencialistas en respuesta a la orientación reduccionista de la ley; sin embargo, mientras el resultado de dichas interacciones pueda representar una aparente noción fija e intemporal de la identidad colectiva con el fin de reclamar derechos, esto sucede precisamente debido a la invocación del lenguaje sobre los derechos en vez de sobre una preexistente y ontológica «cultura» *per se*.

EL CONTEXTO GUATEMALTECO

Siglos de discriminación han engendrado una amplia cultura de acomodación y resistencia en Guatemala, cuestión que ha provocado que los mayas, a diferencia de otros pueblos indígenas de América Latina, hayan logrado con cierto éxito evitar el destino de la asimilación o destrucción experimentado en muchos otros lugares. En este país, aproximadamente el 60% de un total de población de 10.2 millones de personas son indígenas, todos ellos distribuidos en 21 comunidades lingüísticamente diversas de origen Maya y dos pequeños grupos de indígenas no-mayas, el Xinca y el Garífuna. El resto de la población es mestiza o *ladina* (no-indígena), grupo compuesto de diferentes mezclas raciales que reclaman tener vínculos de sangre con los colonizadores españoles y otros grupos no-indígenas que llegaron a la región a partir del siglo XVI. La gran desigualdad en la distribución de los recursos posee una marcada dimensión étnica a consecuencia del arraigo histórico del pueblo indígena a un sistema económico explotador y a una cultura política fundamentada en el racismo y la exclusión. Las comunidades rurales continúan siendo el sustento más relevante y base de la cultura indígena; sin embargo, mientras que la mayoría de las familias mayas siguen dependiendo en cierta medida de la agricultura de subsistencia para sobrevivir, menos del tres por ciento de la población posee el 70% de la tierra cultivable. Conforme expresan datos recientes aportados por la ONU, el 80% del total de población padece la miseria, mientras que el 90% de la población indígena vive en la pobreza y el 76% en pobreza extrema (PNUD 1998). Igualmente los colectivos de indígenas se encuentran en mayor desventaja educativa, pues si bien cerca del 50% de los habitantes son analfabetos (lo que hace que Guatemala sea el segundo país con mayor índice de analfabetismo de Latinoamérica), sin embargo, el porcentaje se eleva a un 75 y 80% cuando se trata de población indígena y más aún, aproximadamente al 90%, cuando hablamos de mujeres mayas de las cuales más del 60% son monolingües (Minority Rights Group 1994: 40).

Tras la independencia de España, la consolidación de las ideologías liberales entre las élites gobernantes durante la última parte del siglo XIX provocó, por una

parte, que se intensificaran las presiones preexistentes sobre la tierra y la mano de obra indígena y, por otra, que el triunfo de las ideas universalistas no implicara la extensión del estatus de ciudadanía a todos los grupos. Más bien, en el contexto del *boom* agroexportador, las nociones liberales de igualdad ante la ley proveyeron una justificación ideológica para la erradicación de ciertas medidas históricas relativamente protectoras —garantizadas tradicionalmente a los pueblos indígenas por la Corona española, los regímenes conservadores y la iglesia católica— para que dichos pueblos fueran asimilados de manera forzada y en términos altamente desventajosos. Miles de acres de tierras comunales indígenas fueron expropiadas como «improductivas» y se prohibió o impidió a la población indígena, gradualmente, hacer uso de sus costumbres e idiomas. Las élites dominantes justificaron el trabajo forzado de los indígenas y su asimilación cultural con ideologías que enfatizaban la necesidad de «civilizar al indio» en el proceso de construcción nacional (la población indígena fue sujeta a los requerimientos del trabajo forzado hasta 1944 cuando la legislación que posibilitaba una servidumbre basándose en deuda fue formalmente abolida).

Durante la década de los gobiernos reformistas de 1944-1954, los hombres indígenas ganaron el derecho al voto y resultaron ser los beneficiarios de un programa de reforma agraria. La introducción de sindicatos y partidos políticos por toda el área rural de Guatemala proporcionó a muchos mayas acceso a puestos políticos locales; sin embargo, tras el derrocamiento respaldado por la CIA del gobierno de Jacobo Arbenz en 1954, la exclusión política de los pueblos indígenas se incrementó mientras el Estado fue militarizado dentro del marco anticomunista de la Guerra Fría. A lo largo de la década de los 60, algunas de estas comunidades se radicalizaron a consecuencia de las iniciativas desarrollistas amparadas por la Iglesia, la influencia ideológica de la teología de la liberación y la creciente lucha por la tierra y la supervivencia económica (Le Bot 1995). A finales de los años 70, una violenta represión estatal forzó a numerosos activistas que luchaban por conseguir tierras y salarios más justos a pasar a la clandestinidad, lo cual motivó que muchos jóvenes mayas se incorporaran al movimiento guerrillero que, al contrario de su precursor *foquista* de la década anterior, se había comprometido a incorporar a la población indígena a la lucha revolucionaria armada. Sin embargo, debido a que esta guerrilla pobremente armada fue incapaz de defender a sus bases de apoyo en el altiplano rural, éstas experimentaron todo el peso de la violencia militar.

El rasgo definitorio del conflicto armado de los años 80 fue la integración forzada de los mayas por parte del ejército, dentro de su proyecto nacional contrainsurgente. La violencia empleada por los militares para la destrucción de la

base social de la guerrilla transformó completamente el interior del país y canceló cualquier espacio para la organización popular. Las tácticas empleadas contemplaron desde las incursiones periódicas de los escuadrones de la muerte y «desaparecidos» hasta las masacres y la destrucción física de aldeas enteras. Así, más de 150.000 personas fueron asesinadas durante este periodo, cientos de comunidades rurales desaparecieron y otras fueron reorganizadas bajo auspicios militares⁶. A cientos de miles de mayas varones les forzó el ejército a organizarse dentro de las patrullas paramilitares de defensa civil, las cuales tuvieron a su cargo la vigilancia local y la «defensa» de las comunidades en contra de la guerrilla (Popkin 1996). Tales imposiciones causaron escisiones a escala local en tanto que a los conflictos preexistentes fue añadido el carácter letal en la medida en que muchos aldeanos recurrieron al ejército para denunciar a sus vecinos por simpatizar con la guerrilla; hechos que tuvieron graves consecuencias pues las redes preexistentes de significados y entendimientos que hasta entonces habían regido las relaciones cotidianas se destruyeron (Zur 1994). Las divisiones religiosas también se incrementaron debido a que la represión militar en contra de catequistas católicos originó que un importante número de mayas se convirtiera al protestantismo. Con todo, cabe decir que la guerra civil fue, en efecto, un asalto total a la cultura e identidad indígena, idea que expresaba un anciano maya-q'eqchi' al señalar que «a nosotros con la guerra se nos perdió la memoria»⁷.

Con el retorno —vigilado por los militares— al gobierno civil en 1985 (Schirmer 1998) se produjo un ligero respiro en materia política; así, aunque las violaciones a los derechos humanos y la militarización de las áreas rurales no cesaron, la organización de los grupos civiles de oposición se incrementó gradual y paulatinamente hacia el final de la década. Finalmente, la constitución de 1985 reconoció oficialmente la naturaleza multiétnica del país, hecho corroborado por la existencia de cinco artículos (Artículos 66-70) que hacen mención explícita a la «protección de los grupos indígenas». Con un marco constitucional propicio no es de extrañar que, progresivamente, los activistas mayas comenzaran a hacer campaña para que el Estado cumpliera sus compromisos adquiridos de respetar y promover la cultura, los idiomas y las formas de organización de los indígenas. Ahora bien, allá por la segunda mitad de los años 80 fueron básicamente las organizaciones que trabajaban bajo la adscripción a los derechos humanos las que impulsaron a estos grupos al terreno político. Así, en 1986 más del 85% de los miembros del Grupo de Apoyo Mutuo (GAM), fundado en 1984 por familiares de

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

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

desaparecidos, eran mujeres mayas; o la organización de viudas CONAVIGUA, creada en 1988 y de cuyos miembros, cerca de 11.000, la mayoría eran mayas; o incluso cabe decir que la incorporación a la organización anti-patrullas civiles, el Consejo de Comunidades Étnicas *Runujel Junam* (CERJ) y la CONDEG, creada en 1989 para representar a la población desplazada en las ciudades y las áreas rurales, fue también predominantemente indígena. Todas estas organizaciones, las cuales se beneficiaron considerablemente por sus buenas relaciones con instituciones internacionales de derechos humanos y otras ONGs, se encontraban, en términos generales, alineadas con la izquierda armada, aunque también ejercieron cierto grado de autonomía e independencia de ésta.

La represión a la identidad indígena durante la guerra generó una conciencia creciente sobre los derechos de estos pueblos dentro del proceso de paz en los años 90. En la última etapa del conflicto armado emergió un movimiento pan-maya que comenzó a cuestionar concepciones existentes de identidad y ciudadanía nacionales (Warren 1998; Nelson 1999), hecho que atrajo la inspiración y el apoyo de movimientos de pueblos indígenas de todo el Occidente, crecientemente transnacionalizados, los cuales alcanzaron en 1992 un nivel de reconocimiento mundial alrededor del V Centenario de la conquista española. Su progresiva fuerza reflejó igualmente la relevancia que el tema de los derechos indígenas había llegado a ocupar en la agenda de las organizaciones no gubernamentales e inter-gubernamentales en el ámbito internacional; entre ellas, la misma ONU que en 1994 envió una comisión de observación para controlar las violaciones a los derechos humanos y verificar los acuerdos de paz en Guatemala. Claramente, el Premio Nobel de la Paz de 1992 otorgado a la activista maya Rigoberta Menchú Tum constituyó un evidente síntoma del creciente apoyo global a las demandas indígenas. Durante los años 90, las solicitudes de los derechos indígenas y las proyecciones idealizadas de los «valores mayas» constituyeron un inédito discurso que removió ciertas relaciones sociales y enmarcó gran parte del debate existente en torno a la democratización en Guatemala. El movimiento maya, apoyado por la misión de la ONU y por un gran número de instituciones internacionales, reforzó gradualmente su capacidad de discutir propuestas para la reforma nacional. Mientras que los temas de derechos humanos siguieron siendo cruciales, los intelectuales indígenas y las organizaciones populares concentraron fundamentalmente sus esfuerzos en reconstruir una identidad maya basada en elementos culturales tales como el idioma; y asimismo vislumbraron interpretaciones innovadoras de las tradiciones mayas. Por ejemplo, la paralegal ONG Defensoría Maya ha abogado constantemente por un mayor reconocimiento y aplicación del «Derecho Maya» como instrumento para corregir el escaso acceso a la justicia

que experimenta la población indígena (Defensoría Maya 1999). El discurso utilizado para comunicar tales demandas ilustra las estrategias esencialistas empleadas por los dirigentes indígenas:

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

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

Las iniciativas a lo largo del país para reconstruir el tejido social destruido por la guerra, tales como la reconstitución de las autoridades locales o los procedimientos de resolución de conflictos, se han basado en argumentos relacionados con las especificidades étnicas. Por ejemplo, en el noroteño departamento de El Quiché, donde la guerra contrainsurgente dejó un legado de división y conflictos de tierra entre las comunidades de ixiles y k'ichés, la Defensoría Maya ha utilizado una estrategia para la resolución de conflictos basada en algunos esfuerzos por reconstruir una «comunidad imaginada» de relaciones interétnicas armoniosas entre los pueblos mayas. En sus publicaciones abogan por «la reconstitución del tejido social de los pueblos ixil y k'iché... lo que implica el redescubrimiento del núcleo familiar y comunal para iniciar una coexistencia armoniosa... [y] la recuperación de la memoria histórica de los Pueblos Indígenas» (Chuj Waljo'q, marzo de 1997). En la misma línea los dirigentes indígenas han enfatizado de forma progresiva la importancia de la espiritualidad maya y sus «cosmovisiones», subrayando la necesidad de reconstruir activamente tanto las comunidades locales como el Estado-nación sobre la base de valores compartidos e imaginados de un pasado maya precolonial:

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

Con esta estrategia de revitalización y creación de un pasado compartido, o «comunidad imaginada» (Anderson 1983), los activistas indígenas han respondido a una actitud aguda de discriminación étnica y a la destrucción generada por la guerra contrainsurgente. De modo que, dentro del actual contexto político, ello forma parte de sus esfuerzos por actuar para la obtención de mayores derechos para la población indígena basándose en ideas sobre el multiculturalismo y los derechos étnicos. Sin embargo, la creación de tales «mitos fundadores» refleja, asimismo, la visión esencialista que sobre los pueblos indígenas se manifiesta en los discursos internacionales de derechos, así como la naturaleza reduccionista de los marcos legales actuales para el reconocimiento de sus derechos.

ENSALZANDO LA CULTURA: EL ACUERDO SOBRE IDENTIDAD Y DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

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

Las demandas centrales del acuerdo se relacionan con el reconocimiento a nivel constitucional de los pueblos Maya, Garífuna y Xinca, y con la redefinición de la nación guatemalteca como culturalmente plural, multiétnica y multilingüe. Esto refleja puntos de vista multiculturalistas e integracionistas de nuevo cuño que insisten en la necesidad de establecer medidas para combatir la discriminación como parte de la construcción de Estados nacionales más incluyentes. El acuerdo

hace una llamada al reconocimiento constitucional y legal de las formas de organización, prácticas políticas y derecho consuetudinario de los mayas, así como de los derechos culturales y socioeconómicos de dichos pueblos. Su lenguaje recuerda al empleado en las declaraciones y convenios internacionales y, efectivamente, establece de manera explícita que el gobierno debe promover políticas para aplicar algunas medidas contempladas en el derecho internacional en relación a los pueblos indígenas (por ejemplo, la Convención 169 de la OIT). En efecto, el acuerdo eleva la «cultura» como un medio a través del cual una representación igualitaria puede ser impulsada. Como discurso legal, éste tiende a esencializar y codificar valores y prácticas culturales, así establece que:

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

Con relación a la legitimidad del derecho consuetudinario indígena cabe señalar que es reconocido y, concretamente, se establece que el mismo se halla enraizado en una cosmovisión particular «basada en la relación armónica de todos los elementos del universo (...) [que] se ha transmitido de generación en generación...»⁹.

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

Así, en lo que respecta al reconocimiento de la existencia de normas legales y prácticas «tradicionales» de las comunidades indígenas, el acuerdo compromete explícitamente al Estado a respetarlas siempre y cuando tales prácticas no violen los derechos humanos fundamentales o las leyes nacionales. Del mismo modo, demanda que tanto jueces como operadores del sistema de justicia en general tengan en consideración las costumbres legales locales y establece, además, la necesidad de una dotación de defensa legal en idiomas indígenas.

Por lo tanto, se asume que las categorías esenciales de «cultura» y «normas consuetudinarias» pueden ser, de algún modo, codificadas dentro del sistema

⁸ AIDPI, Sección III, párrafo 2.

⁹ AIDPI, Sección I, párrafo 2 (iii).

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

estatal; sin embargo, lejos de ser un fenómeno «natural», tales categorías reflejan la reorganización de la identidad étnica para adaptarla a las normas y prácticas internacionales en materia de derechos humanos. La «armonía» consensuada y la continuidad histórica, habitualmente promovida en los discursos indígenas, no constituyen una representación demasiado exacta de la realidad sino que, más bien, lo que de hecho reflejan es una reorganización contemporánea del pasado como estrategia para asegurar ciertas conquistas políticas en el presente pues éstas no son cualidades mayas inherentes; de este modo, lo que en realidad observamos es, más bien, el proceso mediante el cual ciertas categorías son construidas como tales. Así, tal y como vienen señalando desde tiempo atrás los antropólogos, la «cultura» no puede considerarse como algo «puro» y ajeno a otras influencias pues los procesos culturales se hallan involucrados en una matriz de relaciones dialécticas conjuntamente con identidades reconstruidas y mantenidas a través de procesos de cambio. El presentar identidades y prácticas mayas como enraizadas en la tradición, y de alguna manera autónomas del Estado, supone obviar la relación mutuamente constitutiva establecida entre las prácticas estatales y las identidades indígenas. Sistemas populares de justicia se forman en los espacios sociales que existen en la periferia de los órdenes legales dominantes y, como tales, la naturaleza y capacidad de su ordenamiento queda configurada dentro de la dinámica asimétrica de las relaciones de poder. Por lo tanto, antes de aceptar el hecho de que las normas consuetudinarias se encuentren enraizadas en cosmovisiones indígenas «armoniosas», las prácticas locales del presente deben de ser consideradas en su contexto histórico y social.

¿COSTUMBRE MAYA COMO LEY?

Décadas de gobierno autoritario, prácticas discriminatorias y excluyentes y una impunidad revestida de legalidad que beneficiaba exclusivamente a aquellos sectores poderosos han terminado por minar la confianza que los guatemaltecos habían depositado en el Estado de derecho. De hecho, la mayoría de la población continúa percibiendo el sistema legal como arbitrario, corrupto e ineficiente; sentimiento de insatisfacción que ha sido empleado por los dirigentes indígenas a modo de aliciente para impulsar sus demandas por la consecución del derecho consuetudinario como forma de asegurar una mayor autonomía local. Sin embargo, en lugar de constituir éste una forma de esfera legal cerrada, investigaciones etnográficas recientes han demostrado que la ley de la costumbre tiene vigencia dentro de una determinada dinámica y guarda relación con el derecho

estatal¹¹. Al respecto, cabe subrayar que aquellas políticas que favorecen el establecimiento de jurisdicciones de cortes estatales y sus equivalentes indígenas como entidades herméticamente cerradas, «separadas pero iguales», corren el riesgo de ampliar la marginación de los grupos indígenas de la política nacional. Además, como resultado del conflicto armado, estas formulaciones pueden, en última instancia, perjudicar los derechos humanos de los individuos indígenas al legitimar como «tradicición» o «costumbre» el ejercicio autoritario de poder de los grupos dominantes dentro de las comunidades indígenas.

Durante los años más agudos de violencia y contrainsurgencia, a comienzos de la década de los 80, las prácticas informales para la resolución de conflictos locales se hicieron cada vez más punitivas como consecuencia de la institución, por parte del ejército, de estructuras y hábitos autoritarios en todo el país. En el área rural, las patrullas civiles paramilitares y los comisionados militares funcionaron como sistemas extrajudiciales de arbitrio altamente coercitivos respaldados por las fuerzas armadas; de tal manera que las sanciones que eran impuestas incluían desde la detención de supuestos simpatizantes de la guerrilla en pozos llenos de agua, hasta torturas, palizas, trabajos forzados y, con frecuencia, la muerte. Pero, a pesar de que la figura del comisionado militar fue abolida en 1995 y las patrullas civiles se desmovilizaron semanas después de que fuera firmado el acuerdo de paz definitivo, el legado de militarismo en las comunidades indígenas, y en la totalidad del país, tardará mucho tiempo en ser erradicado. De este modo, podría afirmarse que tanto la prolongada militarización de las políticas locales como el empleo indiscriminado de la violencia para la resolución de disputas durante la guerra, indudablemente, han influido en la forma en que la gente asume la solución de los altercados.

En muchas aldeas y municipalidades las relaciones se caracterizan por la ausencia de consenso debido a que, frecuentemente, la gente comparte vecindad con otros miembros que fueron directamente responsables de la violación, tortura y asesinato de sus familiares. Entonces, no sorprende el hecho de que las comunidades se hallen divididas gracias al legado de violencia, autoritarismo y militarización generados por el conflicto armado. En tales contextos, las prácticas y normas locales pueden incluir rasgos altamente opresivos hasta el extremo de que, en algunos casos, familias enteras de supuestos malhechores han sido forzadas a abandonar sus aldeas. Debido a la ausencia de un proceso judicial efectivo y con los índices de criminalidad elevándose desde el final de la guerra, cabe decir también que se han incrementado los casos donde los miembros de las aldeas,

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

ejerciendo justicia sumaria, están linchando a individuos tenidos bajo sospecha de robo, violación o por pertenecer a bandas criminales organizadas. Al respecto, cabe señalar que la mayoría de los linchamientos han ocurrido en aquellas regiones del país que resultaron más afectadas por la violencia contrainsurgente de los años 80, aún cuando dichas áreas tienen, comparativamente, niveles bajos de criminalidad (MINGUA 1998).

Discursos, estrategias y políticas que vinculan el derecho consuetudinario a un imaginario de comunidades indígenas «tradicionales» y «armoniosas» son igualmente problemáticas en otras formas. Incluso antes de que el conflicto armado hiciera estragos, las disputas intergeneracionales y la conversión religiosa habían minado la cohesión comunal en el interior del país. Como consecuencia de los procesos de desplazamiento, exilio y reasentamiento experimentado a lo largo de los años 80 y 90, muchos indígenas viven en la actualidad lejos de su lugar de nacimiento en nuevos asentamientos integrados por gente de diversas áreas, grupos lingüísticos y con diferentes costumbres. Los sistemas de conocimiento y las prácticas indígenas establecidas a lo largo del tiempo fueron severamente dañados por la guerra y ahora están siendo reconfigurados. La reducción gradual del control militar en el interior del país ha facilitado un mayor espacio social para el ordenamiento político legal de la comunidad y, a su vez, para que las estructuras y prácticas locales resulten más conciliadoras. Entre los mecanismos comunes se encuentran el diálogo extenso, las sanciones morales basadas en la vergüenza, el reconocimiento del error por parte del ofensor y las penas restitutivas que incluyen compensaciones para las víctimas y la comunidad; proceso que, generalmente, está orientado hacia el restablecimiento de una coexistencia pacífica en el interior de una comunidad entendida como un todo, cuestión promovida enérgicamente por las organizaciones indígenas y sus activistas. En algunos casos, determinadas instituciones impuestas por el Estado, tales como los «comités pro-mejoramiento» para dotar de infraestructura en el ámbito de aldea, han sido apropiados como nuevos espacios para la resolución local de conflictos; en otras situaciones, los refugiados que han retornado al país han readaptado las estructuras organizativas que desarrollaron durante su exilio en México. De este modo, dentro del contexto de posguerra, la población indígena ha imaginado medios inéditos para la resolución de antagonismos locales; por ejemplo, en el noroeste departamento de Alta Verapaz las aldeas católicas de los desplazados q'eqchi' han constituido un «Consejo de Ancianos» regional para dotar a la comunidad de consejos espirituales útiles en los asuntos que al respecto puedan acontecer. Los ancianos se han basado en imaginarios sobre el «derecho maya tradicional» como punto de referencia, pero son conscien-

tes de que un orden legal maya armonioso es una aspiración en lugar del reflejo de una realidad social compleja, dinámica y con frecuencia conflictiva. Esto constituye un ejemplo de lo que Slater (1997: 63) identifica como el uso de «significantes, significados y prácticas subterráneos de periodos previos» como punto de partida para repensar la justicia. Ejemplos como este ilustran el hecho de que las prácticas legales consuetudinarias no son fijas ni «tradicionales» sino, más bien, altamente relacionales, pues se transforman de acuerdo a contextos locales, nacionales e internacionales cambiantes y, como Van Cott observa, su autenticidad deriva no de su naturaleza milenaria sino «de su... adopción en la ausencia de un acceso efectivo a la justicia estatal» (2000a: 212).

Los actuales esfuerzos por asegurar el reconocimiento del derecho consuetudinario y el fortalecimiento de las normas y prácticas a escala comunal forman parte de una lucha histórica más amplia mantenida por los grupos indígenas en aras de la justicia, la autonomía y la representación. De este modo, el refuerzo de los mecanismos locales de resolución de disputas tiene el potencial de contribuir a un Estado de derecho más democrático y culturalmente sensible en Guatemala. Sin embargo, debido a que dichos procesos con frecuencia se enmarcan dentro de un discurso cultural esencialista, esto puede configurar y limitar muchas de las aspiraciones populares. Tales contradicciones se hacen más evidentes con relación al género, donde los discursos esencialistas enfatizan la «complementariedad» de los hombres y mujeres mayas, minimizando la discriminación de género o, de hecho, justificando la exclusión de las mujeres para que ocupen puestos como funcionarias comunitarias, para que se eduquen en las escuelas públicas o tengan propiedades. Percepciones todas ellas que están siendo cuestionadas cada vez más por las mujeres indígenas, cuyas experiencias de desplazamiento interno, guerra y refugio las han llevado a trascender los límites tradicionales en tanto que si anteriormente eran monolingües muchas aprendieron el español y a leer y escribir en el exilio, al mismo tiempo su interacción con agentes de la iglesia y ONG's de derechos humanos las estimularon a adquirir una mayor conciencia acerca de las normas nacionales e internacionales de derechos humanos, lo que en un momento dado originó que mujeres refugiadas indígenas presentaran sus demandas ante la comunidad internacional (Mamá Maquín 1999). Gran cantidad de viudas por el conflicto armado se organizaron no sólo para proveer de recursos básicos a sus familias, sino también para averiguar el paradero de sus parientes desaparecidos; hecho que trajo como consecuencia el que las mujeres ocuparan de manera creciente espacios públicos tradicionalmente reservados a los hombres. En la actualidad, muchas cuestionan el papel que tradicionalmente han desempeñado de subordinación y marginación en los mecanismos de decisión comunal y por ello

exigen derechos culturales que se traduzcan en un tratamiento preferente para su género. Asimismo, una creciente conciencia acerca de sus propios derechos legales y sobre sus tentativas para «resistir las estructuras de dominación que caracteriza la vida cotidiana» (Lazarus-Black 1991: 120) se refleja en la utilización de la ley nacional en los casos de abuso y conflicto doméstico, lo cual indica un deseo de no ser juzgadas en sus comunidades exclusivamente conforme la autoridad masculina¹². Un análisis de género del derecho consuetudinario subraya el hecho de que, como cualquier otra forma de ley, éste es una construcción históricamente desarrollada que viene determinada y está constreñida por relaciones de poder en pugna, tanto al interior de las comunidades indígenas como entre las mismas, el Estado y los intereses dominantes. La incorporación del foro y práctica consuetudinaria dentro del sistema judicial no garantizan por sí sólo el acceso de las mujeres a la justicia¹³; entonces, las medidas reformistas deben incluir medios para asegurar que las autoridades indígenas, y sus prácticas de resolución de conflictos, no efectúen discriminación alguna contra aquellos grupos en mayor desventaja, como las mujeres.

Si la reforma legal para reconocer el derecho consuetudinario en los momentos del acuerdo de paz negociado de 1996 fetichiza o reifica la «costumbre» o la «tradición» como ley, de modo que ésta acabará por esencializar instituciones y prácticas altamente dinámicas. Con el fin de evitar tal cuestión, resultaría fundamental que se basara en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas para determinar su propio sistema de resolución de conflictos, siempre y cuando se respetaran los derechos de representación y disidencia de todos los individuos de la comunidad. Así, en lugar de concebirse a modo de concesión del Estado para los pueblos indígenas, el reconocimiento del «derecho consuetudinario» debe ser entendido como parte constitutiva de un esfuerzo mayor por desarrollar formas de justicia efectivas y culturalmente sensibles para la totalidad de la población. De cualquier forma tal perspectiva tiene sus impedimentos en tanto que, en su momento, la oposición de las élites para el reconocimiento de los de-

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

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

rechos indígenas en Guatemala se incrementó tras la firma de los acuerdos de paz de 1996; es más, en mayo de 1999, una cláusula agregada en un forum multipartidista que proponía el reconocimiento constitucional del derecho de estos pueblos a utilizar su ley consuetudinaria fue rechazada junto con otras reformas constitucionales en un controvertido referéndum popular sobre un paquete de medidas para poder implementar los acuerdos de paz¹⁴. Sin embargo, la Convención 169 de la OIT y el Acuerdo sobre Derechos e Identidad de los Pueblos Indígenas de 1995 son de carácter obligatorio para el Estado guatemalteco y los donantes internacionales continúan comprometidos con los términos del acuerdo de paz y el desarrollo de los derechos indígenas; asimismo, las organizaciones indígenas también siguen ejerciendo presión sobre el gobierno y las instituciones internacionales para que el primero cumpla con lo acordado durante las negociaciones de paz. Por lo tanto, la discutida y compleja cuestión de cómo el derecho consuetudinario indígena será incorporado dentro del sistema judicial es un tema que, muy posiblemente, permanezca vivo en la agenda política nacional.

CONCLUSIONES

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

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

mentado que el discurso político de la cultura maya en Guatemala se entiende mejor como «una construcción e imaginación social y discursiva» (Roseberry 1996: 83) empleada por los grupos subalternos a modo de mecanismo contra-hegemónico para disputar la dominación¹⁵. En lugar de derivarse de una cultura primordial o *a priori*, las identidades son creadas y recreadas históricamente a través de interacciones mutuamente constituidas entre distintos actores, contextos e ideas (en este caso entre el movimiento indígena guatemalteco, los actores internacionales, el proceso de paz y los discursos de derechos humanos y multiculturalismo).

El análisis del caso guatemalteco adquiere mayor relevancia en las discusiones acerca del multiculturalismo y la reforma legal tanto en América Latina como en otros lugares pues, primeramente ilustra las formas en que las demandas y los procesos locales son configurados y limitados dentro de los marcos internacionales empleados para reclamar derechos. En la medida en que la gente apela cada vez más a instituciones y leyes internacionales sobre derechos humanos para reclamar justicia, es probable que la tendencia por parte de los grupos subordinados de elaborar «autenticidades primordiales» y de reclamar derechos sobre la base de la cultura aumente¹⁶. Sin embargo, como hemos enfatizado aquí, los movimientos indígenas no representan formaciones culturales «tradicionales» o cerradas sino que, de hecho, son un fenómeno transnacionalizado que en numerosas ocasiones presenta a las comunidades como entes altamente dinámicos en procesos de cambio acelerado. Como señala De la Peña para el caso de México, el incremento en la migración internacional ha significado que las mismas identidades culturales se hayan convertido en algo transnacional o postnacional y resalta la quiebra en los vínculos entre territorio, pueblos y estados que ha devenido de la globalización (De la Peña 1999: 21). En contextos donde el derecho a tener derechos se basa, cada vez más, en «la cultura», este tipo de dinámicas plantean difíciles interrogantes sobre cómo adaptar y reformar las estructuras políticas, legales y económicas del Estado-nación. Ciertamente, ello subraya que las estrategias oficiales basadas en otorgar autonomía limitada a comunidades indígenas rurales y «tradicionales» pueden llegar a ser algo problemático.

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

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

Segundo, el caso guatemalteco muestra las dificultades inherentes al reconocimiento de aquellos derechos basados en la «cultura» en un momento que los discursos sobre los derechos humanos y de género se vernaculizan cada vez más en los contextos locales. Los marcos legales multiculturalistas propuestos por las instituciones internacionales como la ONU o la OIT han alentado a los movimientos indígenas en Latinoamérica a avanzar proyecciones esencialistas de su identidad. Sin embargo, las mujeres indígenas del continente se han apropiado de discursos de derechos humanos y de la mujer, y a su vez han cuestionado cada vez más las retóricas esencialistas de complementariedad o armonía entre los sexos (Sierra 1999; Hernández y Garza 1997). En la práctica, la supuesta división entre «derechos culturales» y «derechos humanos» está muchas veces sobreemfatizada; sin embargo, cuando emergen conflictos —como en el caso mencionado de género— el desafío sería cómo garantizar que las comunidades indígenas se autogobiermen de una manera que sea tolerante a las diferencias sin que esto legitime la imposición externa por parte de autoridades estatales o un «nuevo colonialismo» en nombre de la igualdad o de los «derechos humanos»¹⁷.

Tercero, el caso guatemalteco indica tensiones más generales no resueltas entre las demandas indígenas por la autonomía política y sus reclamos para una mayor inclusión y la construcción de una democracia multicultural. De hecho, estas tensiones se encuentran claramente reflejadas en los distintos instrumentos y convenios internacionales que intentan codificar los derechos indígenas. Los movimientos indígenas en América Latina reclaman la integración en el Estado-nación bajo sus propios términos, pero el tema de la autonomía sigue siendo problemático para las élites dominantes¹⁸.

Sin duda, el reconocimiento del multiculturalismo de parte de los gobiernos latinoamericanos en los últimos años constituye un significativo avance si esto se compara con las ideologías etnocentristas y racistas del pasado sobre la construcción nacional (Díaz Polanco 1997; Stavenhagen 1996). Sin embargo, esto también se puede entender como una nueva forma de asimilación o integración dentro de lo que son todavía relaciones de poder altamente desiguales. El reconocimiento legal del «derecho consuetudinario» puede en última instancia representar una extensión de la jurisdicción estatal para acomodar y moldear los órdenes normativos que anteriormente existieron en sus márgenes. Como señalan Speed y Collier (1999) en su análisis sobre los derechos indígenas en Chiapas, en la práctica los Estados siguen manteniendo el derecho a determinar qué «cos-

¹⁷ Speed y Collier (2000) han analizado cómo las autoridades estatales en Chiapas manipulan un discurso de «derechos humanos» para restringir las reclamaciones indígenas de autonomía.

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

tumbres» indígenas pueden ser reconocidas y cuáles no¹⁹. El reto central sería cómo garantizar la participación efectiva de los pueblos indígenas en la toma de decisiones y en las políticas estatales que les afectan.

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

Agradecimientos: Este artículo fue publicado originalmente en inglés bajo el título 'Advancing Indigenous Claims Through the Law: Reflections on the Guatemalan Peace Process' en *Culture and Rights*, editado por Jane Cowan, Marie Dembour and Richard Wilson (Cambridge University Press, Cambridge, 2000). Rachel Sieder agradece a Jane Collier, Ven de la Cruz, Edgar Esquit, Carlos Flores, Iván García, Roger Plant, René Poitevin, John Watanabe y Judith Zur por sus comentarios y la oportunidad de discusión brindada. Tanto Rachel Sieder como Jessica Witchell agradecen las observaciones de Jane Cowan y Richard Wilson sobre una versión anterior del artículo.

BIBLIOGRAFÍA

- ACUERDO DE IDENTIDAD Y DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS. AIDPI (1995). Organización de Naciones Unidas. Guatemala.
- ANDERSON, Benedict. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Verso. Londres.
- ARNSON, Cynthia. (Ed.) (1999). *The Popular Referendum (Consulta Popular) and the Future of the Peace Process in Guatemala*. Working Paper No.241. Woodrow Wilson Center Latin American Program. Washington DC.
- BINION, G. (1995). Human Rights: A Feminist Perspective. *Human Rights Quarterly*. Vol 17: 509-526.
- BURGUETE, Aracely. (Coord.)(1999). *México: Experiencias de Autonomía Indígena*. Document of the International Working Group on Indigenous Affairs. Dinamarca.
- CARMACK, Robert. (Ed.) (1992). *Harvest of Violence: the Maya Indians and the Guatemalan Crisis*. University of Oklahoma Press. Norman.

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

- CENTRO DE ESTUDIOS DE GUATEMALA. (1998). Las Reformas Constitucionales Aprobadas por el Congreso de la República el 14 y 15 de octubre de 1998. Página web <http://www.c.net.gt/ceg>.
- (1997). Chuj Waljo'q. *Boletín mensual de la Defensoría Maya*. (Marzo). Guatemala.
- COLLIER, Jane. (1973). *Law and Social Change in Zinacantan*. Stanford University Press. Stanford.
- CONLEY John M. y William O'BARR. (1990). *Rules versus Relationships: The Ethnography of Legal Discourse*. University of Chicago Press. Chicago.
- DARY, Claudia. (1997). *El Derecho Internacional Humanitario y el Orden Jurídico Maya*. FLACSO. Guatemala.
- DEFENSORÍA MAYA. (1999). *Suk'b'anik: Administración de Justicia Maya. Experiencias de Defensoría Maya*. Editorial Serviprensa. Guatemala.
- DE LA PEÑA, Guillermo. (1999). Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada. *Desacatos: Revista de Antropología Social*. Vol. 1: 13-27. CIESAS. México.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor. (1997). *Indigenous Peoples in Latin America: the Quest for Self-Determination*. Westview Press. Boulder y Oxford.
- DONNELLY, Jack. (1989). *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Cornell University Press. Ithaca y Londres.
- ESQUÍT, Edgar e Iván GARCÍA. (1998). *El Derecho Consuetudinario, la Reforma Judicial y la implementación de los Acuerdos de Paz*. FLACSO. Guatemala.
- FALK MOORE, Sally. (1986). *Social Facts and Fabrications: Customary Law on Kilimanjaro, 1880-1980*. Cambridge University Press. Nueva York y Cambridge.
- FULLER, Chris. (1994). Legal Anthropology-Legal Pluralism and Legal Thought. *Anthropology Today*. Vol. 10 (3): 9-12.
- GEERTZ, Clifford. (1993). Fact and Law in Comparative Perspective. En *Local Knowledge*, pp.167-234. Fontana Press. Londres.
- GRIFFITHS, Anne M.O. (1997). *In the Shadow of Marriage: Gender and Justice in an African Community*. Chicago University Press. Chicago y Londres.
- HARRIS, Olivia. (1996). Introduction: Inside and Outside the Law. En *Inside and Outside the Law: Anthropological Studies of Authority and Ambiguity*, pp. 1-15. Routledge. Londres.
- HERNÁNDEZ, Aída and Anna M. GARZA. (1997). En torno a la ley y la costumbre: problemas de antropología legal en los Altos de Chiapas. En *Tradiciones y costumbres jurídicas en comunidades indígenas de México*. Eds. Rosa Isabel Estrada Martínez y Gisela González Guerra. Comisión Nacional de Derechos Humanos. México.
- HIRSCH, Susan F. (1998). *Pronouncing and Persevering: Gender and the Discourses of Disputing in an African Islamic Court*. University of Chicago Press. Chicago y Londres.
- KYMLICKA, Will. (1995a). *Multicultural Citizenship*. Clarendon Press. Oxford.
- (Ed.) (1995b). *The Rights of Minority Cultures*. Oxford University Press. Oxford.
- LAZARUS-BLACK, Mindie. (1991). Why Women Take Men to Magistrate's Court: Caribbean Kinship Ideology and Law. *Ethnology*. Vol. XXX (2): 119-134.
- y Susan F. HIRSCH. (Eds.) (1994). *Contested States: Law, Hegemony and Resistance*. Routledge. Nueva York y Londres.

- LE BOT, Yvon. (1995). *La guerra en tierras mayas: comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-92)*. Fondo de Cultura Económica. México.
- MAMA MAQUÍN. (1999). *Nuestra experiencia ante los retos del futuro: sistematización del trabajo de las mujeres de Mama Maquín durante el refugio en México y su retorno a Guatemala*. Editorial Fray Bartolomé de las Casas. San Cristóbal de las Casas. Chiapas.
- MANZ, Beatriz. (1988). *Refugees of a Hidden War*. University of New York at Albany. Albany.
- MERRY, Sally Engle. (1988). Legal Pluralism. *Law and Society Review*. Vol. 22: 869-96.
- (1992). Anthropology, Law and Transnational Processes. *Annual Review of Anthropology*. Vol. 21: 357-79.
- (1997). Legal Pluralism and Transnational Culture. En *Human Rights, Culture and Context*. Ed. R. Wilson, pp. 28-48. Pluto Press. Londres.
- MINORITY RIGHTS GROUP. (1994). *The Maya of Guatemala*. Minority Rights Group. Londres.
- MINUGUA (United Nations Mission for Guatemala). (1998). Datos inéditos sobre linchamientos en Guatemala.
- MOORE, Erin P. (1993). Gender, Power, and Legal Pluralism: Rajasthan, India. *American Ethnologist*. Vol. 20 (3): 522-42.
- (1998). *Gender, Law, and Resistance in India*. The University of Arizona Press. Tucson.
- NADER, Laura. (1980). *Harmony Ideology, Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*. Stanford University Press. Stanford.
- NAGENGAST, Carol (1994). Violence, Terror, and the Crisis of the State. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 23: 109-136.
- NELSON, Diane M. (1999). *A Finger in the Wound: Body Politics in Quincentennial Guatemala*. University of California Press. Berkeley. Los Angeles y Londres.
- PLANT, Roger. (1998). Ethnicity and the Guatemalan Peace Process: Conceptual and Practical Challenges. En *Guatemala After the Peace Accords*. Ed. Rachel Sieder, pp.80-96. Institute of Latin American Studies. Londres.
- PNUD (United Nations Programme for Development) y LA MESA NACIONAL MAYA DE GUATEMALA. (1998). *Situación de Pobreza del Pueblo Maya en Guatemala*. Guatemala. mimeo.
- POPKIN, Margaret L. (1996). *Civil Patrols and their Legacy: Overcoming Militarization and Polarization in the Guatemalan Countryside*. The Robert F. Kennedy Memorial Center for Human Rights. Washington DC.
- REMHI/ODHAG. (1999). Recovery of Historical Memory Project, The Official Report of the Human Rights Office, Archdiocese of Guatemala. *Guatemala Never Again!*. Londres. Latin American Bureau and Catholic Institute for International Relations.
- ROSEBERRY, William. (1996). Hegemony, Power and Languages of Contention. En *The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power*. Eds. Edwin N. Wilmsen and Patrick McAllister, pp. 71-84. University of Chicago Press. Chicago y Londres.
- (1994). Hegemony and the Language of Contention. En *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Eds. Gil Joseph y Daniel Nugent, pp. 355-366. Duke University Press. Durham y Londres.

- SANTOS, Boaventura De Sousa. (1987). Law: A Map of Misreading. Toward a Post-Modern Conception of Law. *Journal of Law and Society*. Vol. 14 (3): 279-302.
- (1995). *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition (After the Law)*. Routledge. Londres y Nueva York.
- SAUGESTAD, S. (1993). *Indigenous Peoples. National Models, and Recent International Trends*. National Institute of Development Research and Documentation (NIR). Working Paper No. 64. University of Botswana.
- SCHIRMER, Jennifer. (1998). *The Guatemalan Military Project: A Violence Called Democracy*. University of Pennsylvania Press. Filadelfia.
- SIEDER, Rachel. (1997). *Customary Law and Democratic Transition in Guatemala*. Institute of Latin American Studies. Londres.
- (1999). Rethinking democratisation and citizenship: legal pluralism and institutional reform in Guatemala. *Citizenship Studies*. Vol. 3 (1): 103-118.
- (2000). 'Paz, progreso, justicia y honradez': Law and Citizenship in Alta Verapaz During the Regime of Jorge Ubico. *Bulletin of Latin American Research*. Vol. 19 (3): 283-302.
- SIERRA, María Teresa. (En prensa). Derecho indígena y mujeres: viejas y nuevas costumbres, nuevos derechos. En *Debates Actuales en los Estudios de Género*. Coords. Sara E. Pérez-Gil y Patricio Revelo. CIESAS-INI. México.
- SLATER, David. (1997). Spatialities of Power and Postmodern Ethics - Rethinking Geopolitical Encounters. *Environment and Planning: Society and Space*. Vol. 15: 55-72.
- SPEED, Shannon y Jane F. COLLIER. (1999). Limiting Indigenous Autonomy in Chiapas, Mexico: The State Government's Use of the Discourse of Human Rights. *Human Rights Quarterly* 22: 877-905.
- STAMATOPOULOU, E. (1994). Indigenous Peoples and the United Nations: Human Rights as a Developing Dynamic. *Human Rights Quarterly*. Vol. 16: 58-81.
- STARR, June y Jane COLLIER. (Eds.) (1989). *History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology*. Cornell University Press. Ithaca y Londres.
- (1989). The Role of Turkish Secular Law in Changing the Lives of Rural Muslim Women, 1950-1970. *Law and Society Review*. Vol. 23 (3): 497-523.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. (1996). Indigenous Rights: Some Conceptual Problems. En *Constructing Democracy: Human Rights, Citizenship, and Society in Latin America*. Eds. Elizabeth Jelin and Eric Hershberg, pp. 141-159. Westview Press. Boulder y Londres.
- STOLL, David. (1993). *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala*. Columbia University Press. Nueva York.
- TAMANAH, B. (1993). The Folly of the «Social Scientific» Concept of Legal Pluralism. *Journal of Law and Society*. Vol. 20 (2): 192-217.
- TENNANT, Chris. (1994). Indigenous Peoples, International Institutions and the International Legal Literature. *Human Rights Quarterly*. Vol. 16: 1-57.
- TURNER, Terence. (1993). Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should be Mindful of it?. *Cultural Anthropology* 8(4): 411-429.
- UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR. (URL) (1998). *El Sistema Jurídico Maya: Una Aproximación*. URL. Guatemala.

- VAN COTT, Donna Lee. (2000a). A Political Analysis of Legal Pluralism in Bolivia and Colombia. *Journal of Latin American Studies*. Vol. 32 (1): 207-234.
- (2000b). *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. University of Pittsburgh Press. Pittsburgh. MA.
- WARREN, Kay. (1998). *Indigenous Movements and their Critics: Pan-Mayan Activism in Guatemala*. Princeton University Press. Princeton.
- WILSON, Richard. (1997). Human Rights, Culture and Context: An Introduction. En *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives*. Ed. Richard A. Wilson, pp.1-28. Pluto Press. Londres.
- YASHAR, Deborah. (1996). Indigenous Protest and Democracy in Latin America. En *Constructing Democratic Governance: Latin America and the Caribbean in the 1990s*. Ed. Jorge I. Domínguez y Abraham F. LOWENTHAL, pp 87-105. John Hopkins. University Press. Baltimore.
- (1999). Democracy, Indigenous Movements, and the Postliberal Challenge. *Latin America. World Politics*. Vol. 52.
- ZUR, Judith. (1994). The Psychological Impact of Impunity. *Anthropology Today*. Vol. 10 (3): 12-17.