

¿DESTRUYEN LOS DERECHOS HUMANOS EL EQUILIBRIO NATURAL DE LAS COSAS?

Stener EKERN

En su ponencia presentada en un seminario sobre los dilemas de la democratización en Guatemala, el dirigente maya Benjamín Son señaló la impunidad, la violencia y «el desequilibrio entre los derechos humanos y las obligaciones» como los problemas sociales más importantes de Guatemala en las postrimerías de la guerra civil (Son 2000). Él fue fundador, y durante muchos años director, de una de las ONG's más grandes de este país, organización que además trabaja con un claro perfil indigenista; es por ello, y por el aval de ser uno de los líderes mayas más reflexivos de Guatemala, por lo que existen sobradas razones para tomar en serio sus consideraciones. En otra ocasión le insté para que profundizara en la observación anterior, a lo que respondió que «el enfoque del discurso de los derechos humanos está mal ubicado. En las comunidades el enfoque está en la comunidad como tal. Lo correcto es hablar de derechos y obligaciones al mismo tiempo. El problema no es la falta de derechos, sino que no se respetan las obligaciones. Tomemos un ejemplo: Una familia tala árboles del bosque comunal. Esto está prohibido y, por lo tanto, hay que sancionar a esa familia. Sin embargo, la familia se dirige a MINUGUA [la misión de verificación de los acuerdos de paz de la ONU en Guatemala, cuyo mandato incluye la inspección de la situación de los derechos humanos] para denunciar la decisión de la comunidad. Los observadores internacionales determinan que el caso pertenece al sistema judicial. El juez decide que tendrán que pagar una multa. La multa va al Estado. La familia vuelve a talar árboles. MINUGUA sólo habla de los derechos de la familia, no menciona sus obligaciones. De esa manera no se repara el daño». En este sentido, concebir las infracciones y crímenes como la ruptura de un orden o estabilidad, y enmendar el agravio cometido para restaurar el equilibrio o la armonía, son conceptos fundamentales en el conjunto de las tradiciones normativas en Guatemala que, hasta hace escasos años, eran conocidas como «derecho consuetudinario» y en la actualidad se las denomina «derecho maya».

Para ahondar en las disertaciones anteriores, el presente artículo se propone, por un lado, explorar el encuentro entre la tradición jurídica oral y local en Guatemala y el sistema internacional de derechos humanos, además de analizar algunos conflictos típicos que se originan al respecto. Con la intención de cumplir ambos objetivos, la discusión se fundamentará tanto en las propias experiencias obtenidas como resultado de una investigación de campo en Totonicapán como en material procedente de dos estudios recientes sobre los temas de autoridad, poder y derecho en la comunidad maya realizados, ambos, por investigadores de dicha etnia (Esquit Choy y Ochoa García 1995, IDIES 1999); análisis doblemente interesantes en tanto que sus pensamientos ofrecen la posibilidad de ser leídos e interpretados como reflexiones propias acerca de lo que aprendieron de sus abuelos. Siendo consciente de que, científicamente, podría examinarse el encuentro entre el derecho consuetudinario y los derechos humanos desde varias ópticas como la antropología jurídica, el derecho comparativo o, incluso, la misma investigación sobre los derechos humanos y el desarrollo (por citar algunas de las disciplinas más relevantes), en este caso me decanto por abordar el análisis desde las teorías antropológicas que estudian el «derecho consuetudinario» o «la costumbre» como una especie de precursor o variante del sistema judicial en las sociedades estatales modernas y, adicionalmente, me valgo de una proposición que subraya que los derechos humanos, antes que nada, son un discurso que reproduce aspiraciones políticas en contextos donde el Estado moderno desempeña un papel preponderante (Dembour 1996).

Sin duda alguna, las investigaciones sobre el derecho consuetudinario suelen ir ligadas a la expansión del Estado moderno ya sea porque éste encarna la otra imagen de la dicotomía natural (sociedades modernas/sociedades prístinas) y constituye el marco de referencia de los mismos investigadores o bien porque la naturaleza de sus estudios, frecuentemente, conlleva implícito el propósito desarrollista de facilitar la evolución desde la pobreza (y la tradición) al bienestar (y la modernidad). Así, al mismo tiempo que los contrastes entre el uso de la tradición oral, las leyes nacionales y los derechos humanos pueden ser empleados como fuentes para el estudio en materia de derecho, también ofrecen situaciones provechosas para una reflexión científica general sobre la sociedad como tal. En este último sentido, cabría señalar que, tradicionalmente, la antropología ha examinado las instituciones jurídicas con lentes funcionalistas, es decir, como mecanismos de regulación social; idea compartida por los partidarios de las teorías de Durkheim quienes han estudiado el derecho como una especie de control social. Por su parte, la antropología social se ha dedicado a la comparación de los procedimientos empleados para la resolución de conflictos, cuestión ésta que ha motiva-

do mi orientación analítica para el presente artículo. Entonces, si bien en un principio el derecho consuetudinario fue considerado como una especie de «ley no escrita» (y como tal sometida al arbitrio del cambio), idea con la cual numerosos antropólogos intentaron demostrar que también las sociedades sin Estado podían exhibir y disfrutar de sistemas bastante sofisticados de legislación y aplicación del derecho, hoy día, con frecuencia, la situación es la inversa pues los antropólogos confirman que lo aparentemente universal, fijo y coherente de las instituciones escritas y burocráticas se haya igualmente constreñido por interpretaciones y negociaciones constantes.

Por ello, el enfoque del análisis actual se dirige hacia los diferentes elementos que constituyen la noción de persona y de agencia humana (Harris 1996). Así, las normas que definen el correcto hacer deben estar fundamentadas en diferentes concepciones sobre el origen de las acciones y de las consecuencias que de ellas derivan, pero también tendrá sus implicaciones el hecho de que la fuente de derecho sea transmitida oralmente, o suponga un código escrito; sin embargo, en ambos casos, el proceso judicial se fundamentará en concepciones tácitas de posibles relaciones causales y sobre un conjunto de ideas de penalización y/o reparación.

Si la diferencia entre el derecho consuetudinario y el derecho sancionado por un Estado reside principalmente en la organización política de la sociedad y, además, en las concepciones reinantes de la persona y de la acción humana, resulta tentador explorar los contrastes existentes entre los derechos humanos y la legislación del Estado nacional. En el primero de los casos, los Estados son los sujetos del derecho, no así los ciudadanos; de modo que han de rendir cuentas tanto frente a los organismos internacionales como frente a aquellas asociaciones voluntarias que salvaguardan el bienestar de sus ciudadanos (las ONG's). De esta manera, los derechos humanos transforman el poder estatal en algo accidental y la carta constitutiva o mito fundador no se asienta ni en la tradición ni en la religión, como ocurre en el caso del derecho consuetudinario, sino en el ser humano como tal —el individuo separado de cualquier relación social—. Esto sugiere, aunque no implica, la idea de cómo fundamentar un Estado específico. Comparado con la legislación vigente en muchos países, los derechos humanos fácilmente apoyarán la individualización de la sociedad que los procesos de modernización ocasionan.

La antropóloga Marie-Bénédicte Dembour sostiene que tales principios son en la práctica, y ante todo, un arma política en tanto que el mismo mensaje posee implicaciones normativas; pero también cabe decir que la manera en la cual están expresados favorece igualmente dicha faceta ya que, tradicionalmente, las convenciones sobre los derechos humanos contienen frases declaratorias que al no su-

poner reglas aplicables, abren una brecha entre teoría y práctica, que permite articular demandas políticas hacia el mismo Estado (Dembour 1996: 29, 33).

De esta manera, en las zonas rurales de Guatemala, el encuentro entre el derecho maya consuetudinario y el derecho estatal e internacional se convierte en «eventos sociales totales» en el sentido de que la recomendación de la ONU se transforma en algo mucho más significativo que una simple sugerencia de utilizar el sistema judicial del Estado para evitar que la gente se tome la justicia por su mano.

El presente artículo comienza ofreciendo algunos de los principales rasgos del derecho maya, con énfasis en lo que podría denominarse su filosofía de derecho y su administración de justicia; posteriormente, se exponen las líneas de conflicto entre la tradición local maya y los intentos de la República de Guatemala por institucionalizar su orden jurídico en dicha sociedad y, para finalizar, la discusión del encuentro entre ambas tradiciones legales servirá para abordar los significados diversos que el mensaje de los derechos humanos puede asumir cuando es divulgado en Guatemala.

LO SAGRADO, EL EQUILIBRIO Y LA COMUNIDAD

A primera vista, el planteamiento de Benjamín Son de que «lo correcto es hablar de los derechos y las obligaciones al mismo tiempo», parece ser una locución normativa; sin embargo, también supone una manifestación descriptiva en tanto que el idioma local, el k'iche' (el más hablado de los 21 idiomas mayas del país con, aproximadamente, dos millones de hablantes), no posee ningún término para expresar el concepto de derecho como algo exigible en abstracto. Por lo tanto, si alguien desea evitar el uso del vocablo español «derecho» —que es la solución común entre los activistas locales de derechos humanos— tiene, inevitablemente, que recurrir al circunloquio y parafrasear: «lo que uno recibe al cumplir con sus obligaciones»; en tal sentido, el derecho de herencia al hijo se le confiere, única y exclusivamente, cuando éste ha cumplido con sus obligaciones.

Si de entrada la sugerencia de Benjamín Son de que Guatemala sufre problemas debido a la existencia de demasiada gente que exige tal o cuál bien sin ofrecer a la sociedad nada a cambio parece trivial debido a que hace alusión a prácticas y creencias que se encuentran igualmente extendidas en aquellos países con Estados fuertes; sin embargo, un estudio más minucioso y detallado de las palabras empleadas, por ejemplo, cuando equipara el crimen al daño o cuando la

penalización muda y deriva hacia la reparación, ofrecerá indicaciones claras acerca del marco conceptual del derecho consuetudinario en donde las asociaciones se rigen por pautas diferentes a las conocidas en la tradición jurídica occidental. Así, en k'iche', el término *makaj* alude tanto a penalización como a pecado y tiende a asociarse, fácilmente, con lo defectuoso y quebrado; en este sentido, lo importante es restablecer el Estado original de equilibrio y armonía en las relaciones de tal modo que si no se cumple todos sufren por la carencia de dicho orden.

En su libro, *El respeto a la palabra*, el antropólogo Edgar Esquit Choy y el historiador Carlos Ochoa García examinan lo que han denominado orden jurídico maya (Esquit Choy y Ochoa García-1995). Ambos tienen idiomas mayas como lengua materna (kaqchikel y k'iche', respectivamente) y emplean su íntimo conocimiento del habla para confeccionar lo que creen que supone la lógica interna de una tradición normativa maya. A grandes rasgos, esta tradición es bien conocida pues ha sido explorada, desde los años 50 hasta nuestros días, en una serie de investigaciones antropológicas de la vida social maya en toda Guatemala; entonces ¿qué primicia aportan dichos autores?. Lo novedoso es que contiene una clara ambición política pues su finalidad consiste en posibilitar que el derecho consuetudinario maya sea directamente comparable con el orden jurídico de la República de Guatemala; tarea en sumo compleja si se tiene en cuenta que la tradición jurídica latinoamericana alberga poco o ningún espacio para otras prácticas en esta línea, además de concebirse a sí misma como el fundamento del Estado. En este sentido, Esquit y Ochoa cuentan con el amplio respaldo de la sociedad internacional y de los círculos derechohumanistas de todo el mundo, los cuales reconocen la vulnerabilidad de los pueblos indígenas y como tal su derecho a una protección especial.

Esquit y Ochoa inician su libro señalando que el derecho consuetudinario, tal y como puede observarse en la resolución cotidiana de conflictos y donde cabe la posibilidad del debate con los dirigentes mayas locales, es un sistema coherente que se transmite oralmente de generación en generación a través de la formación familiar, de una jerarquía local de cargos religiosos y civiles en el que todas las familias se turnan por el bien de la comunidad y la existencia de un ciclo de fiestas, o un calendario sagrado, mediante el cual la totalidad de los cargos se hayan integrados temporalmente. Con este talante, la mitad de la obra está dedicada a analizar empíricamente dicho ciclo festivo en cuatro municipios seleccionados y si bien son numerosos los estudios que demuestran y apoyan la existencia de una larga tradición y continuidad en tales festividades, existiendo incluso prácticas que se remontan a dos mil años atrás, sin embargo, cuando Esquit escribe que ello es

posible gracias a la lógica interna de esa tradición, son contados los antropólogos que convendrán en idéntica afirmación. Ahora bien, como argumento a favor de la igualdad de derechos en un Estado que se fundamenta en doctrinas escritas, tal explicación da resultado.

Seguidamente, ambos autores examinan dicha lógica interna llegando a la conclusión de que ésta se caracteriza por las tres circunstancias siguientes: En primer lugar, todas las normas contienen una referencia a «lo sagrado» (*tyox*) de cualquier fenómeno; tal y como yo entiendo el texto, pareciera como si dentro de la tradición maya existiera una especie de arquetipo de cualquier papel, actuación social y curso de la vida ligado a la moral y respeto hacia lo sagrado. Así, las vidas de los antepasados ofrecen prescripciones que son sancionables por las divinidades y que indican la manera en que deben hacerse las cosas y cómo tienen la obligación de ser cada una de las relaciones. De este modo, todo y todos tienen su camino. Hay que respetar y obedecer tanto a «los abuelos y abuelas» como a las reglas de la tradición, ya que «es en el pasado donde se conforma y estabiliza la norma que rige la vida actual» (Esquit y Ochoa 1995: 38). Los ancianos del presente, aquellos que por haber servido todos los cargos constituyen la máxima autoridad de la sociedad maya, son conocidos como *k'amalb'e*, o guía en *k'iche'*. En segundo lugar, el mundo es una totalidad equilibrada y armónica; cualquier actuación debe respetar este hecho y mantener el equilibrio en sí misma, pues es preciso preservar el orden. Por último, la sociedad humana se entiende como parte integral de ese orden divino y, por lo tanto, superior al individuo y la familia; así, todos deben mostrar respeto, obediencia y seguir los caminos que mejor sirvan para que, en el futuro, la sociedad sobreviva y se perpetúe. En este marco resta poco espacio para quienes desobedecen estos principios.

En consecuencia, las transgresiones contra dicho orden se conceptúan, al mismo tiempo, como pecados y crímenes, siendo percibidas como peligrosas por la sociedad en su conjunto. La infracción ocasiona *makaj* que, en efecto, quiere decir pena, pecado o culpa y que, sobre todo, indica la necesidad de purificación y limpieza de algo. Así, el maya que reza, le pide a todos —y no sólo a Dios— tanto el perdón como que «se olvide» el «pecado». Aquí no existe pecado original y los desequilibrios producidos pueden entrecruzar categorías que para el ciudadano del Estado moderno son distintas, por ejemplo, en cuanto a la responsabilidad personal, los efectos y los orígenes de la actuación humana. Por ello, a menudo, es necesario consultar a los especialistas religiosos (*ajq'ij*, es decir, los que conocen las influencias y los ciclos de los días) para averiguar si los problemas responden a castigos divinos o, por el contrario, son provocados por hombres con malas intenciones.

EL DERECHO MAYA EN LA PRÁCTICA

Al analizar cómo se gobierna y mantiene este tipo de comunidades las variaciones son múltiples. En Guatemala, recientemente, la Universidad Rafael Landívar llevó a cabo un programa de investigación con la finalidad de identificar las prácticas jurídicas mayas con la precisión necesaria para que fueran incorporadas, en la medida de lo posible, al orden jurídico común del país (IDIES 1999). Cuestión prevista en el Convenio 169/89 sobre los derechos de los pueblos indígenas de la OIT que ratificó Guatemala en 1996; sin embargo, hasta que ello no se vea traducido en la legislación del país en los cambios oportunos y necesarios, el derecho maya continuará siendo ilegal en este país. No obstante, en la práctica, el derecho maya y el derivado del Derecho Romano han convivido desde 1524, aunque en dominios separados. Tanto es así que, hoy día, el primero es principalmente aplicado para la resolución de conflictos familiares, en litigios sobre el empleo de los recursos naturales como la tierra, el bosque y el agua, además de en aquellos sucesos donde se producen daños menores como el robo y el desorden público; pero, sea uno u otro el motivo, el procedimiento siempre se orienta hacia la mediación y el consenso, y únicamente si la negociación resultara infructuosa o los asuntos fueran graves —por ejemplo el asesinato— los casos son llevados al juzgado *kaxla'n* (extranjero o «español») más cercano.

Entonces, en primera instancia, los problemas son tratados por los oficiales o «cargadores» (*ajpatan*) de la jerarquía maya de la comunidad. La cantidad y funciones de los cargos mayas (*patan* significa carga o trabajo en K'iche'), tanto como sus jurisdicciones, pueden variar considerablemente de un municipio a otro; sin embargo, los rasgos principales que vamos a referir a continuación le son comunes. En primer lugar, siempre se encuentran ordenados jerárquicamente y su duración es de un año; suelen agruparse en dos grados o rangos diferentes: el uno con funciones cívicas o políticas, frecuentemente conocido como alcaldía o municipalidad indígena, y el otro religioso llamado cofradía. Por encima de ambos se encuentra un grupo de ancianos o principales (*ajawab'*) que hacen las veces de guías para todos los cargadores y tienen potestad para, una vez que éstos han finalizado su período, seleccionar a otros nuevos. Un hombre de 30 años con esposa e hijos y buena reputación, resulta ser el candidato idóneo. De cualquier forma, al finalizar una larga carrera en la cual se hayan ocupado distintos cargos de orden ascendente se contempla la posibilidad de llegar a ser anciano o principal.

Dicho sistema jerárquico constituye un óptimo cimiento social que además de las funciones antes citadas desempeña un importante papel como elemento conservador y etnificador en tanto que la mayoría de las familias de una comunidad,

durante su vida, asumirán uno o más cargos, los cuales están reservados exclusivamente a los indígenas. Sin embargo, en los últimos 30 años, debido a la continua presión ejercida por la propia sociedad ladina que le rodea, el sistema se ha visto bastante mermado tanto en magnitud como en influencia. La diversificación económica significa que ya no todos participan del mismo ciclo en el cultivo de la milpa y la religiosa es sinónimo de no-pertenencia a la misma Iglesia; procesos que han debilitado, ante todo, a las cofradías. Mientras tanto, los cargos cívico-políticos continúan existiendo en el ámbito de las aldeas, particularmente en la forma de la alcaldía auxiliar; cargo que al mismo tiempo es reconocido legalmente por el Estado guatemalteco. Los códigos municipales de 1946, 1957 y 1988 estipulan que el alcalde auxiliar debe ser nombrado por el alcalde electo, pero en la práctica éste tiene que respetar la decisión de los aldeanos; asimismo, en algunos lugares todavía existe un «alcalde indígena», quien es jefe de todos los alcaldes auxiliares y que está al lado del alcalde electo, pero como tal este oficio no existe legalmente.

Al lado de las jerarquías políticas se encuentra la figura del «sacerdote maya» (*ajq'ij*), detentada por una persona con dones particulares. Los sacerdotes viejos a la vez serán principales. Por lo general, sus servicios se solicitan en asuntos familiares como, por ejemplo, conflictos entre la pareja o entre padres e hijos¹; para el resto de casos acuden al alcalde auxiliar. Entonces éste hablará con las partes, las escuchará e intentará la mediación. En delitos de robos se pondrá en contacto con los testigos, si los hubiere, para confirmar o desmentir la denuncia. Si existen dudas cabe la posibilidad de consultar a un sacerdote o a un superior que, eventualmente, puede apelar a las divinidades en una ceremonia chamánica maya. De este modo se constata cómo la meta siempre es buscar la reconciliación de las partes y la reparación del daño.

Las formas más comunes de daños menores en los caseríos de Guatemala son el robo y la agresión verbal. Ese último concepto hay que entenderlo en relación con el fuerte énfasis en el respeto y el equilibrio que caracteriza a la sociedad maya, además del uso de la comunicación oral. Los conflictos típicos de la familia se relacionan con el incumplimiento de sus deberes por parte de los esposos, por ejemplo el producido cuando el hombre bebe tanto que descuida su trabajo. Sólo cuando éstos se tornen graves y repetitivos son llevados al juzgado «extranjero». Este es también la instancia que puede autorizar un divorcio. Sin embargo, al llegar al juzgado, las partes tendrán que afrontar una administración

¹ El trabajo citado (IDIES 1999) se basa en información de los municipios de San Pedro Jocopilas, San Antonio Hotenango y Santa María Joyabaj.

de justicia totalmente diferente que confiere escaso énfasis a la mediación y subraya la importancia de las declaraciones escritas. De esta manera, elevar el caso al juzgado no sólo es agrandarlo sino también cambiarle el carácter debido a que el juzgado guatemalteco constituye una instancia especializada creada para funcionar en una sociedad distinta. En este sentido, desde el punto de vista maya, las reglas que exigen que las pruebas estén conforme a la ley y que las declaraciones sean escritas y comprobadas por los abogados significa que se excluye el caso de su contexto; asimismo, el objetivo es identificar a una persona en particular y a una cadena única de eventos, no restituir un daño. Adicionalmente, son escasos los jueces y abogados que saben hablar un idioma maya y resulta costoso contratar a un letrado, y en consecuencia la gran mayoría de los mayas se sienten fuertemente discriminados en sus encuentros con la policía y el sistema judicial.

Por todas estos motivos, las partes aceptan, por lo general, la decisión del alcalde auxiliar. Al ladrón, la administración de justicia local le ofrece la oportunidad de purgarse de la vergüenza. En caso de que los autores no acepten la decisión de los principales, la comunidad les lleva al juzgado por la fuerza. En algunos lugares existen prisiones preventivas para tal fin, pero en otros las jerarquías ya no poseen la autoridad suficiente para ponerlo en práctica. En los años posteriores a la guerra civil —la que también produjo un debilitamiento del sistema legal republicano y una militarización de muchas comunidades— la justicia espontánea en forma de linchamientos se ha ido extendiendo por todo el país, particularmente en las zonas mayas donde en el último lustro anualmente alrededor de 30 supuestos ladrones y violadores han sido vaulados y quemados por las turbas de una sociedad maya sin autoridad unificada.

EL ENCUENTRO PROBLEMÁTICO

La lectura del informe de la Universidad Rafael Landívar sobre el sistema jurídico k'iche' parece indicar que el porcentaje de casos resueltos con la aplicación del derecho maya podría equipararse a aquellos otros tratados con el derecho guatemalteco y que, posiblemente, la distinción y conceptualización entre el daño menor o falta y el crimen corresponda a una separación entre la reparación y el ostracismo como formas de sanción; en este sentido, los linchamientos pueden ser la expresión o bien de que la última solución, el destierro, ya no es posible o de que el sistema anterior de autoridades ya no es respetado.

En cuanto a los problemas de tierras y divorcios, la situación resulta algo más compleja y difícil pues, en lo que respecta a la primera cuestión, en ambas sociedades aparece contemplado el derecho a la propiedad privada, sin embargo, para los mayas éste se ve limitado tanto por la propiedad comunal de los bosques, y otras áreas no cultivables, como por una regla informal que previene la venta de tierras a personas ajenas a la comunidad. Así, en los archivos municipales pueden encontrarse, a menudo, documentos que confirman los márgenes de la propiedad, y además las jerarquías vigilan todas las transferencias que se efectúan al respecto. Sin embargo, ninguna de estas instituciones (archivos municipales y jerarquías) es legal en Guatemala y un juicio para considerar la existencia de un conflicto de tierras ha de basarse en las escrituras del Registro Nacional de la Propiedad. En aquellos departamentos con mayor índice de población maya es raro que el porcentaje de propiedades con escritura supere el 30 % a pesar de que, hoy en día, existe la tendencia de escriturarlas con el fin de reforzar el derecho a la tierra, pero para hacerlo se han de inspeccionar los lindes de la propiedad y los vecinos tienen que reconocerlos. El dramático crecimiento de la población durante las últimas cuatro décadas ha propiciado una notable división de la herencia familiar en parcelas cada vez más pequeñas, además de una reducción de las áreas de bosque y baldío que separan las comunidades; cuestiones que han propiciado que en las regiones mayas de Guatemala afloren conflictos no resueltos que, en última instancia, dominan la política local y obstaculizan el desarrollo económico.

Las autoridades guatemaltecas tampoco aceptan el matrimonio tradicional maya; éste consiste en una ceremonia que tiene lugar en la casa de los padres del novio bajo la supervisión de un sacerdote maya, el mismo que posteriormente asumirá el papel de consejero durante el matrimonio. Los requisitos de contar con una ceremonia católica o civil y la necesidad de inscribirse como pareja en el registro constituyen otro síntoma de la debilidad que aqueja a la autoridad de los líderes locales. Esto es así porque si la unión no ha sido registrada las autoridades carecen de potestad para conceder el divorcio. De este modo, al igual que en el caso de los asuntos de tierras, vemos cómo la aplicación de la justicia originaria de la sociedad republicana penetra en la sociedad maya y la transforma; eso sí, de una manera mucho más directa en lo que respecta a los casos civiles que a los penales.

En última instancia, lo que causa este desarrollo es que en la tradición maya, la religión, el derecho, la política, la educación y la administración pública se entrecrucen en una sola trama, unidos en una «comunidad moral». Por ello, cualquier encuentro entre las instituciones especializadas de la sociedad republicana guatemalteca y la sociedad maya en dichas áreas ocasionará conflictos insolubles.

Siendo así, cabría cuestionarse si es del todo posible incorporar el derecho maya a un derecho moderno.

Esquit y Ochoa señalan a la escuela, a la Iglesia, a las ONGs, al Estado, a los juzgados y a los partidos políticos como especialmente responsables y aptos para impulsar a la sociedad maya hacia la occidentalización; es decir, cualquier institución con una estructura que rompa con la lógica interna de esta sociedad (Esquit y Ochoa 1995: 56). Así: los juzgados minan el poder de los sacerdotes; la escuela desaloja a los padres y en particular a los ancianos de su papel preponderante en la enculturación de los niños; los partidos y la administración estatal (y municipal) desplazan a las jerarquías de la gestión del bien común; y las ONGs restan a las autoridades, tanto locales como centrales, su responsabilidad hacia la vida comunal. Por su parte, ambos autores lamentan este desarrollo y concluyen que «la población total debe asumir una actitud creativa, tolerante y de respeto frente a la diversidad cultural de Guatemala» (Esquit y Ochoa 1995: 59).

EL AMBIGUO PAPEL DE LOS DERECHOS HUMANOS

En vista de la dramática descripción de los encuentros entre la sociedad maya y la republicana, la súplica de Esquit y Ochoa que hace referencia a mostrar tolerancia puede parecer un tanto dócil; sin embargo, como se mencionó anteriormente, ambos poseen una ambición política clara, la de equiparar ambas normativas con la pretensión de allanar el terreno para un nuevo y reformulado encuentro entre los «españoles» y los mayas con el fin de que éste constituya la base de una sociedad multicultural. Este mismo argumento e intención tuvo también un papel preponderante en los Acuerdos de Paz que pusieron fin a la guerra civil en 1996, además de en prácticamente cualquier discurso político serio surgido en la Guatemala actual; y tales acuerdos, junto con el Convenio 169/89 de la OIT, otorgan a la comunidad internacional un papel decisivo en la transformación de la sociedad guatemalteca en esta dirección.

Al igual que sus repúblicas hermanas de América Central y del Sur, Guatemala, como Estado, fue fundada amparándose en los ideales de la Ilustración europea. Entonces puede decirse que los Estados latinoamericanos han desempeñado un rol activo en el trabajo legislativo internacional. En este sentido, los derechos humanos no expresan ideas ajenas, al contrario, son parte constitutiva de una tradición europea que las repúblicas latinoamericanas heredaron; y por lo tanto no es casual que las partes beligerantes, tanto en Guatemala como en El Salvador, apelaran al discurso de los derechos humanos como fundamento para las nego-

ciaciones de paz y aceptaran a la ONU como mediadora. En ambos países dicho organismo inauguró su actividad con la presencia de una comisión para vigilar «la situación de los derechos humanos».

De esta manera, tanto físicamente como en el campo de las ideas, los derechos humanos conquistaron las comunidades mayas en forma de toyotas blancos de doble tracción, con la bandera celeste de la ONU y personal reclutado entre los jóvenes de Europa, Norteamérica y América del Sur, con un notable interés por tales principios. Inicialmente no les resultó nada fácil comprender el poder de los ancianos, un poder eminentemente oral. Así, en 1997, un superior de MINUGUA me confió que durante mucho tiempo les fue muy difícil convocar a la gente en los municipios cuando se acercaban para informar sobre el proceso de paz y los derechos humanos. La solución llegó cuando un líder maya les advirtió que no se convoca a un consejo de principales, pues éste es soberano, sino que son los mismos ancianos los que confieren permisos y detentan la autoridad para convocar a una asamblea comunal. En el momento en que MINUGUA aprendió a colaborar con las autoridades locales, la situación mejoró inmediatamente².

Una serie de noticias de Guatemala sobre los enfrentamientos entre los «activistas de derechos humanos» y los «patrulleros», ocurridos durante la primera parte de la década de los 90, refleja la otra modalidad de introducción de los derechos humanos en las comunidades mayas³. De forma característica, dado el contexto nacional, la línea divisoria corría entre un grupo de hombres conservadores de edad y grupos de las llamadas organizaciones populares. Investigaciones más exactas, sin embargo, revelan que los conflictos, las más de las veces, contenían no sólo una, sino toda una serie de líneas de tensión.

LOS DERECHOS HUMANOS Y LA COMUNIDAD

Un repaso de dos conflictos acontecidos en Totonicapán puede aclarar algunas dudas sobre estas líneas. La anécdota narrada por Benjamín Son referida a aquella familia que reincidió en la tala de árboles a pesar de ser multada por el Estado *kaxla'n* no es un hecho excepcional, sino que hace alusión a un largo conflicto en torno a la explotación del bosque comunal ubicado en el paraje de Chuipachec, cerca del pueblo de Totonicapán. Comparando los relatos de los dos grupos de ve-

² Información personal de Birgit Gerstenberg.

³ El concepto de «patrulleros» se refiere a ex-miembros de las milicias comunales que el ejército organizó en 1982 para combatir la guerrilla. Supuestamente éstos todavía eran manipulados por el ejército para desprestigiar a los activistas.

cinos y las autoridades estatales involucradas —la Procuraduría de Derechos Humanos (PDH), el Ministerio Público, el Instituto Nacional del Bosque (INAB) y la asociación de los comités de agua *Ulew Che' Ja'* (UCJ)— con el acta de compromiso que clausuró el conflicto el 3 de junio de 1998, es posible establecer las consideraciones que a continuación se expresan.

Chuipachec está situado en un bosque localizado a escasos metros arriba del pueblo; es un paraje que desde siempre ha sido considerado una importante fuente de ingresos para aproximadamente las 40 familias del lugar que viven de la extracción de madera. Por ello no es de extrañar que en la presente década, debido a la situación de creciente deforestación, se manifestara un incipiente temor por su impacto en las fuentes de agua así como que fuera en aumento la irritación de un grupo de vecinos con respecto a un grupo que, al parecer, se dedicaba a talar mayoritariamente con motosierra y camioneta (cabe señalar que ambos grupos son en realidad familias extensas con un largo historial de antagonismo). Como miembros del comité de agua, los primeros, se pusieron en contacto con UCJ para ejercer presión sobre aquellos y en las asambleas comunales lograron su condena y la prohibición de la tala indiscriminada; sin embargo, al no ser respetada la decisión comunal, la misma asamblea decidió cortarles el agua. En respuesta a esta medida de castigo, los taladores acudieron «al tribunal», es decir, al Ministerio Público, por recomendación de MINUGUA y la PDH. Inicialmente, el resto de habitantes se mostró reticente ante la aplicación de soluciones tan drásticas, actitud que cambió a causa de la presión aparente ejercida por parte del UCJ a escala central debido a la necesidad de convertir el caso en ejemplarizante.

En el Ministerio Público constató la existencia de dos delitos, pero la escasez de pruebas al respecto suscitó que se tomara la determinación de iniciar una mediación; de este modo, el acta de compromiso, al cual dieron su visto bueno UCJ, INAB y el programa de cooperación suiza Helvetas Pro Bosque, especificaba que el comité de agua debía de inmediato renovar el suministro a cambio de que los taladores se comprometieran a reforestar el área afectada (8,5 hcs), estipulando además que se adoptarían idénticas medidas, cese de abastecimiento de agua, a quien incumpliere tal acuerdo, cuestión ésta que no deja de sorprender. Con dicha resolución, y transcurridos dos años desde la aceptación del convenio, da la impresión de que son los taladores los máximos beneficiarios del pacto en tanto que parecen estar acumulando una considerable cantidad de capital moral (en la actualidad son socios activos de UCJ). A pesar de llevar todo este tiempo subiendo al bosque cada jueves para reforestar bajo la supervisión de un proyecto estatal de protección, continúan considerándose inocentes y alegan que se trataba de «intereses» (no sabemos cuáles) del otro grupo; incluso cuando «el tribunal cambió la

sanción» asumieron el castigo porque «la autoridad es de Dios» y por temor a que se les cortara «el santo líquido» otra vez. Al respecto, el grupo que abanderó la lucha parece estar arrepentido en tanto advierten que el conflicto causó heridas casi insuperables y observan cómo sus adversarios «piensan que tienen más derecho, porque reforestan más». Quizás, la cuestión más relevante esté referida al modo en que dicho suceso ha venido a ser, en las palabras de uno de los líderes, un «caso típico de cómo los derechos humanos están en favor de los que tienen la culpa» y lo curioso es que hoy, realmente, a pesar de no ser recordada por nadie la implicación o no de MINUGUA, todo el mundo lo supone y, además, se imagina que dicha institución, al igual que las estatales guatemaltecas, confirió apoyo a aquellos que fueron sancionados por la comunidad. En MINUGUA tampoco recuerdan este episodio, pero confirman que, según su criterio, hubo una violación del derecho a un proceso justo, motivo por el que probablemente habrían recomendado la mediación. Aquí es preciso aclarar que el k'iché tiene una sola palabra para referirse a «las autoridades» ajenas a la comunidad: *q' atb' al tzij* que literalmente quiere decir «impartidor de la ley», pero alude, más que nada, a autoridades ajenas, entre las cuales ahora también se encuentra MINUGUA.

De cualquier modo, tal vez, el más famoso de los casos que ilustra este sentir popular que afirma que los derechos humanos «protegen al ladrón» y «chocan con nuestra ley» sea el también ocurrido en Totonicapán y que hace mención al encarcelamiento de dos jóvenes ladrones en el Salón de Usos Múltiples de la comunidad de Chuanoj durante la primera semana de julio de 1997. A los ocho días, en presencia del juez, la policía irrumpió a la fuerza en el local rompiendo la puerta del mismo y apresando a los jóvenes al tiempo que usurpaba un morral perteneciente al custodio de la capilla (uno de los cargos de la alcaldía auxiliar) que contenía el sello, varias actas y otros efectos de esa alcaldía, presuntamente como prueba en su contra. En noviembre del mismo año, con el objetivo de recuperar la bolsa arrebatada, la comunidad decidió bloquear la carretera panamericana que atraviesa el lugar después de una larga correspondencia con el Juzgado de Primera Instancia del Ramo Penal en Totonicapán. Una serie de instituciones como MINUGUA, la Parroquia, el Gobernador y la PDH, intentaron mediar al respecto y, por segunda vez consecutiva, el caso llegó a ocupar las primeras páginas de la prensa nacional. Finalmente, y con un centenar de policías cercando la comunidad, un representante de MINUGUA devolvió el morral.

A diferencia de Chuipachec, que es uno de seis parajes del desorganizado y semi urbano cantón de Palín, Chuanoj (con sus 600 domicilios) tiene fama de ser el mejor organizado de los 48 cantones del municipio de Totonicapán, ya que cuenta con una «corporación de autoridades» de 15 personas, encabezada por un

alcalde auxiliar electo y una serie de comités permanentes. La jerarquía de Chuanoj mantiene las actas de los últimos 40 años en sus archivos, aunque ya no es la institución que era porque tras una serie de reformas han desplazado al antiguo consejo de principales y ahora los ancianos tienen que conformarse con «una silla más» en la asamblea. Los alcaldes auxiliares son jóvenes con educación formal y sus experiencias de liderazgo provienen de proyectos de desarrollo.

De los archivos de la comunidad se puede reconstruir la siguiente historia: El 2 de julio, por información de dos vecinos, el alcalde auxiliar ordenó detener a dos jóvenes por el robo de un toro. Al ser interrogados «dijeron totalmente que ellos fueron los hechores»; sin embargo, no admitieron ser culpables de una serie de robos y asaltos que había sufrido la comunidad durante los últimos tres años. El documento concluye que «se quedaron detenidos [hasta el] amanecer para presentar ante la comunidad». De este modo, al día siguiente, estando presente «la mayoría de los vecinos para dejar constancia sobre el robo de un toro», y una vez hubieron opinado que debía expulsarse a los familiares de los «individuos asaltantes», decidieron que debido a que ésta no era la primera ocasión en que delinquieran, los culpables tendrían que «pagar los daños y perjuicios por la cantidad de cinco mil quetzales... después serán expulsados... de lo contrario serán detenidos.» Además, la asamblea decidió que «si algo [le pasara a alguien] de la Corporación de Autoridades... los ladrones serían los responsables y también [sus] familias...». El acta 10-97 de Chuanoj fue firmada por 400 vecinos.

Una vez que el juez y la policía se llevaron a los jóvenes, la comunidad redactó una carta abierta al pueblo de Guatemala en la que se decía que «La comunidad de Chuanoj manifiesta: su inconformidad con las acciones violentas e intimidatorias de las fuerzas de seguridad... quienes penetraron drásticamente en la comunidad ante la presencia de algunos medios de comunicación... y la jueza de turno». Acto seguido de estas palabras el documento explica los hechos y expone la decisión comunal al respecto: «los vecinos se alertaron y se tomaron la decisión de ser juzgados ante la comunidad cumpliendo con los acuerdos suscritos sobre Identidad y Derechos De Los Pueblos Indígenas específicamente el Convenio 169, en donde se faculta a las comunidades indígenas para tomar sus propias decisiones de acuerdo a sus propias vivencias culturales. Lo lamentable es que la actuación de las autoridades jurídicas... o desconocen o no dan cumplimiento a estos acuerdos protegiendo siempre a los individuos que actúan al margen de la ley.»

Cabe señalar que nadie niega que los jóvenes fueran maltratados y sometidos a un interrogatorio violento, es más, un informante explicó: «les hicimos hincar sobre piedras» porque habían escuchado que era una antigua práctica maya. No sin razón, el juzgado concluyó que se trataba de un acto de detención ilegal, de la

existencia de un encarcelamiento clandestino, tortura, y abuso de un menor de edad, pues los ladrones tenían 15 y 23 años.

El 1 de octubre, el alcalde auxiliar remitió una carta al juzgado solicitando el morral; el 3 de noviembre envió otra con las firmas de toda la corporación y una referencia al acta 23-97 de la comunidad en la que se «exige la devolución inmediata de los objetos propiedad de la comunidad; aclara [que] nuestras autoridades han realizado cinco comisiones sin respuesta... [y por lo tanto] la comunidad sólo espera 48 horas para la solución de su derecho y patrimonio de la comunidad.» En la ausencia de una respuesta, cuatro días más tarde se redactó otro aviso, con 400 firmas aproximadamente, en el cual se reiteraba la demanda: «Desde ese momento [del despojo abusivo de la bolsa de lana, por las autoridades armadas] la comunidad de Chuanoj hemos podido darnos cuenta de la mala aplicación de las leyes» y que «la firma de la paz sólo llegó a beneficiar a la delincuencia común y no la equidad de derechos» y se deja constancia de la posible actitud a tomar frente al asunto pues señalan que «estamos dispuestos a permanecer en manifestación hasta tener en nuestras manos los bienes despojados».

Aparte del formalismo y un estilo narrativo que, con toda claridad, deja constancia de la importancia de lo jurídico en los asuntos públicos de Guatemala, llama la atención la pujante actuación de la comunidad como tal y la necesidad de velar por su soberanía. Es así que al preguntar a las actuales autoridades el por qué Chuanoj se encuentra tan bien organizado, éstas señalan «es nuestra forma de ser» y se sienten orgullosos por la beligerancia demostrada contra «las autoridades» en ésta y otras ocasiones; en lo que atañe a los derechos humanos añaden que «Chuanoj no quiere relacionarse con ellos porque el que sale ganando es el ladrón. No quemamos gente sino sólo aplicamos la norma de Chuanoj»; no obstante, cabe señalar que no vacilan en invocar a la ley internacional, por ejemplo el Convenio 169, para respaldar dicha postura.

EN BUSCA DE NUEVOS ENFOQUES

El conflicto entre las normas de Chuanoj, las autoridades y los derechos humanos sobre la facultad para castigar a los ladrones puede interpretarse como un intento por parte de esta comunidad de mantener las fronteras que lo separan del mundo exterior, tanto porque éste universo es *kaxla'n* o ajeno como a causa de que dicha actuación, en opinión popular, no es útil en el caso de los desórdenes mencionados debido a que la justicia *kaxla'n* es lenta y blanda y, con frecuencia, los delincuentes quedan en libertad al día siguiente; es decir, que tal proceso ju-

dicial «no trae ningún beneficio». Ambas afirmaciones se hacen eco de la lógica comunitaria maya; una lógica que enfatiza la necesidad de restablecer el respeto y reparar el daño causado de una manera directa y visible. Aunque los líderes mayas de Totonicapán reconocen la impopularidad de los derechos humanos, también subrayan que éstos han propiciado numerosos beneficios para su pueblo. Así, Pedro Ixchú, actual presidente de la junta directiva de los 48 alcaldes auxiliares, comenta que «gracias a los derechos humanos podemos sentirnos iguales. Pero hay choques. Por ejemplo el trabajo obligatorio. En la comunidad tiene derecho a hablar quien trabaja». Al respecto, como se mencionó anteriormente, Benjamín Son da otro paso al sugerir que el derecho comunitario contiene una perspectiva que debería incluirse en los derechos humanos; cuestión que viene a reafirmar un vecino de Chuipachec al concluir que «lastimosamente, los derechos humanos fueron escritos en otro país».

Sin embargo, los mismos líderes advierten que la actuación de Chuanoj no debe calificarse como un buen ejemplo de derecho maya debido a la existencia de un profundo desequilibrio por la ausencia de ancianos en la jerarquía de Chuanoj, cuestión que se traduce, en el lenguaje político moderno, en una falta de contrapesos en su estructura política. De manera que si aquella noche el alcalde auxiliar del pueblo hubiera tenido acceso a un consejo de ancianos que, además de guiarlo, pudiera asimismo calmar la agitación, es probable que la historia hubiese transcurrido por cauces menos conflictivos. Todo ello no hace más que constatar que en un ambiente donde aún se respeta y contempla la edad, la ausencia de ancianos o guías constituye un vacío de poder y de ejemplos a seguir que, fácilmente, abren el camino para las soluciones a corto plazo. Además de esta debilidad de la corporación auxiliar, los críticos mencionan el hecho de que la guerra sembró prácticas autoritarias y corruptas en las corporaciones, dato al que habría que añadir toda la presión de la sociedad moderna, cuyo efecto total es la relativización de la legitimidad de la alcaldía auxiliar. En este sentido, como ya se mencionó anteriormente, el desenlace violento de los conflictos en las comunidades mayas parece reflejar una crisis generalizada de su autoridad.

Mientras tanto, en el ámbito nacional, los derechos humanos se están convirtiendo en un concepto tenido en alta estima por casi todo el espectro político, desde los ex-comandantes guerrilleros hasta los generales del ejército. Tal avance ha sido posible, probablemente, debido a que tales principios son, en la práctica, un discurso que pertenece a la política donde «el idioma representa lo todavía-no-realizado y las demandas que siempre-habrán-que-presentarse-de-nuevo, las que a la vez salen formuladas como verdades eternas» (Dembour 1996: 20).

No obstante, como Dembour expresa en su hipótesis inicial, dichos valores no son totalmente universales, sino que pertenecen a contextos políticos donde el Estado desempeña un papel preponderante; así, en las comunidades mayas, se sienten inapropiados debido a que sus discursos y argumentaciones carecen de idéntica resonancia política en una sociedad centrada exclusivamente en el individuo que en otra basada en un equilibrio sagrado. Con ello, la segunda parte de la hipótesis de Dembour queda validada pues se refiere a que este argumento tendrá validez, principalmente, en aquellas sociedades que poseen las instituciones políticas que implícitamente constituyen su fundamento.

Como se explicitó en la introducción, el enfoque de los derechos humanos, y por ende el trabajo de MINUGUA, constituyen una relación entre los sujetos y el Estado, por lo tanto, la comunidad local no tiene cabida en dicha equivalencia y desaparece debido a que los defensores de los individuos difícilmente pueden responsabilizar a la comunidad de los abusos contra los primeros y, de todas formas, los observadores están en Guatemala para supervisar al Estado, con sus malos antecedentes. Además, en la comunidad el individuo solamente es sujeto de derechos a través del trabajo comunitario, por tanto, sus defensores no comprenden la inviolabilidad de la persona y advierten que tanto MINUGUA como los derechos humanos actúan al igual que cualquier otro *q' atb' al tzij*. Tenemos pues una situación tripartita en la cual las partes, en una situación de conflicto, se alinean conforme a sus particulares concepciones de persona, aunque en ocasiones esa postura vaya contra sus simpatías iniciales.

Para la sociedad maya, que todavía existe en forma de cientos de pequeñas comunidades, el reto parece ser doble; por un lado construir una sociedad maya que supere el fuerte localismo de su sistema judicial, y, por otro, conciliar el equilibrio comunal con el derecho individual. Al respecto, cabe señalar que si bien los derechos humanos contienen las obligaciones de los individuos para con el Estado nacional y la humanidad en general, pasan por alto el nivel local. En este sentido, hay espacio para mucha discusión entre los activistas de derechos humanos y los líderes mayas y sobre si éstos debieran incluir tales principios en su convivencia local; por su parte, los primeros, deberían trasladar el equilibrio y la armonía de la comunidad a la nación.

Agradecimientos: Estheiman Amaya, Benjamín Son, Pedro Ixchú, Efraín Tzaquitza, Pedro Hernández, Alcaldía Auxiliar de Chuanoj, Pedro Ajpop, Candelaria Gutiérrez, Benito Canastuj; funcionarios de MINUGUA en Quetzaltenango, del Ministerio Público y la Procuraduría de Derechos Humanos de Guatemala en Totonicapán.

BIBLIOGRAFÍA

- DEMBOUR, Marie-Bénédicte. (1996). Human Rights Talks and Anthropological Ambivalence: The Particular Context of Universal Claims. En *Inside and Outside the Law*. Ed. Olivia Harris, pp 19-40. Routledge. Londres.
- ESQUIT C., Edgar y C. OCHOA G. (1995). Yiqalil q'anej. Kunimaaj tzij. Niman tzij. El respeto a la Palabra. *El orden jurídico maya*. CEMCA. Guatemala.
- HARRIS, Olivia. (1996). Introduction: Inside and Outside the Law. En *Inside and Outside the Law*. Ed. Olivia Harris, pp 1-18. Routledge. Londres.
- IDIES. (1999). *El Sistema Jurídico K'iche'. Una aproximación*. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales de la Universidad Rafael Landívar. (Redacción: Juan de Dios González). Guatemala.
- SON, Benjamín. (2000). Socio-Economic Consequences of the War and a Proposal from a Community Organisation to Build Peace. En *Guatemala: Dilemmas in Democratisation*. Seminar Proceedings. Eds. Trygve Bendiksbjy y Stener Ekern, pp 34-44. Working Paper 2000: 1. Norwegian Institute of Human Rights. University of Oslo. Oslo.