

Las organizaciones mayas de Guatemala y el diálogo intercultural

Julieta Carla Rostica*

* Doctoranda mención Ciencias Sociales y Humanas por la Universidad Nacional de Quilmes. Docente de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Dirección Electrónica: julietarostica@yahoo.com

Resumen

Durante la transición a la democracia en Guatemala surgió un movimiento indígena con reivindicaciones que fueron más allá de la defensa de los derechos humanos individualmente considerados. De cara al genocidio, una de sus demandas más ambiciosas fue la del reconocimiento del derecho maya. El análisis de ésta permitirá caracterizar al movimiento indígena como *multiculturalismo emancipatorio*, ya que en sí misma es una apuesta al diálogo intercultural e implica no sólo un límite frente a la arbitrariedad del poder del Estado, sino al del sector privado vinculado al pensamiento neoliberal, lo cual desafía la noción etnocéntrica de la propiedad privada e individual de la tierra.

Palabras Claves: Guatemala, organizaciones mayas, derecho consuetudinario, diálogo intercultural, tierra.

Abstract

During the transition to the democracy in Guatemala an indigenous movement arose with vindications that were beyond the merely defense of the considered individually human rights. Facing the genocide, one of its more ambitious demands was the one of the recognition of the Mayan right. This analysis will allow to characterize the indigenous movement like an emancipatory multiculturalism, since itself is a bet to the intercultural dialogue and it is implied not only as a limit opposed to the state power abuse but to the one of the private sector tied to the neoliberal flow which defies the ethnocentric notion of the private and individual property of the earth.

Keywords: Guatemala, Mayan organizations, consuetudinary right, intercultural dialogue, earth.

CONTEXTO E INTENCIONES¹

Un hecho histórico que no puede ser soslayado al momento de analizar los nuevos movimientos sociales en América Latina es que muchos han nacido como consecuencia de la apertura al régimen democrático. Sin ese horizonte de sentido se torna inconcebible pensar en demandas que en cierto modo cuestionan el etnocentrismo de los derechos humanos. Con el fin de las dictaduras institucionales de las fuerzas armadas han nacido ininidad de organizaciones de derechos humanos que, al contraponerse a los crímenes de lesa humanidad, centraron sus reivindicaciones en los derechos civiles y políticos. No obstante, también se originaron nuevas organizaciones sociales que propusieron nuevas reconceptualizaciones.

En el caso específico de Guatemala, las dictaduras institucionales de las fuerzas armadas y la aplicación sistemática de la doctrina de la seguridad nacional provocaron entre fines de la década de los setenta y mediados de la década de los ochenta los índices más altos de violaciones a los derechos humanos en Latinoamérica. El 81% de las 200 mil muertes y desapariciones que dejó el conflicto armado se concentraron en 3 años (1981–1983). Sin embargo, del total, el 83.3% fueron padecidas por miembros del pueblo maya, quienes sufrieron además, actos de extrema crueldad y violencia que alcanzaron para tipificar los crímenes como de genocidio. En respuesta a ello, la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) determinó la necesidad de a los derechos humanos el concepto de violaciones colectivas, como las "violaciones a los derechos de existencia, integridad e identidad cultural de los pueblos indígenas".² Desde un enfoque comparativo socio-histórico de las dictaduras latinoamericanas de fines del siglo XX, esta diferencia permite comprender el surgimiento en Guatemala, a la par de las organizaciones de derechos humanos tradicionales, de organizaciones indígenas con reivindicaciones de derechos específicos.

Estas últimas son las organizaciones no alineadas mayas, cuyas demandas centrales, núcleo de la acción y organización, son de carácter étnico. Realizaremos una aproximación a ellas pues son las que, como mostraremos, con su sola presencia y visibilidad han generado una transición democrática que ha tocado las dos aristas más problemáticas de la exclusión en la región: el racismo y la propiedad de la tierra.

El antecedente más cercano de la movilización indígena se halla en las consecuencias del terremoto de 1976. El conocido como "despertar sociológico" de la población mayense y el estrechamiento de los lazos de solidaridad con organizaciones campesinas y guerrilleras, favoreció la construcción de la analogía entre indígena–subversivo por la cúpula militar. En efecto, dicha identificación tenía profundas raíces racistas cuando suponía que las cualidades innatas del indígena lo hacían potencialmente subversivo, y por ende enemigo interno. De allí que la fórmula "quitar el agua al pez" comprendió el exterminio de la población indígena donde la guerrilla encontraba eco y consecuentemente su resultado genocida. Esto explica en parte el restablecimiento de la incipiente legalidad democrática por parte del Ejército en 1985. La misma se llevó a cabo no sólo por la derrota de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) y el aplacamiento de la movilización social, sino además por haber logrado la desarticulación de las redes de solidaridad de las comunidades rurales e indígenas.

Bajo la nueva etapa histórica debida al cambio de régimen, la problemática y defensa de los derechos humanos hizo eclosión en el pueblo indígena, el cual retornó nuevamente a la organización y movilización. Las organizaciones populares indígenas que surgieron como efecto de la represión y que sostuvieron en el discurso la defensa de los derechos humanos se nuclearon en la 'Coordinadora de Sectores Surgidos por la Represión y la Impunidad'³ en 1991, organizaciones que junto al 'Comité de Unidad Campesina' (CUC) y las organizaciones que desarrollaban únicamente aspectos étnicos coordinadas por medio del 'Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala'⁴ (COMG) formaron la 'Coordinadora de Sectores Civiles' (CSC) bajo la pauta de solicitar al gobierno y a la URNG que la integren al Diálogo por la Paz, pues consideraban que ninguno de los dos interlocutores podían representar los intereses del pueblo maya.

El período que comprendió los años 1994–1996, durante el cual se desarrolló el conocido "proceso de paz" caracterizado por la mediación de Naciones Unidas en el diálogo entre las organizaciones insurgentes y el gobierno, vio una nueva forma de participación del pueblo indígena. El *Acuerdo Marco para la Reanudación del Proceso de Negociación* creó la 'Asamblea de la Sociedad Civil' (ASC). Con ella, si bien no se pretendía incluir a un tercer interlocutor, sí implicaba una mesa paralela de discusión y propuesta sobre los temas sustantivos a las partes. Entre la inmensa cantidad de organizaciones sociales convocadas, se encontraba la SCS. La ASC se organizó en diez sectores con la función de desarrollar documentos sobre cada uno de los cinco temas de la agenda. De tal forma, las organizaciones mayas se agruparon a través de la 'Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala'⁵ (COPMAGUA), diferenciándose de los Grupos de "Derechos humanos" y "Sindicatos y organizaciones populares". Los temas que fueron núcleo de durísimas confrontaciones y debates en el seno de la ASC fueron los referidos a la *Identidad y Derecho de los Pueblos Indígenas* y las *Reformas Socioeconómica y Agraria*, sobre todo los puntos referentes a la autonomía del pueblo indígena y las demandas sobre tierra y territorio histórico. No obstante, se llegó a un Documento de Consenso que se presentó a las partes de la negociación. Pero ésta propuesta no fue la única. La 'Coordinadora Nacional de Organizaciones Campesinas' (CNOOC) y el 'Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras' (CACIF) presentaron lo suyo para el segundo tema. El cruce de perspectivas diferentes y antagónicas, concepciones marxistas y liberales, indígenas y occidentales se trasladaron a las partes de la negociación.

Luego de la suscripción de los Acuerdos, se comenzaron a organizar los mecanismos de su implementación a través de comisiones paritarias, formadas por una participación equitativa gubernamental e indígena, las cuales harían recomendaciones al Congreso para las reformas legislativas. Aquí lograron desarrollar un importante trabajo que luego culminó siendo rechazado en un referéndum. Este hecho supuso su crisis interna y finalmente su ruptura en junio de 2000.

Mencionadas estas cuestiones, surgen a consideración varias preguntas: Si las conclusiones de la CEH aseguran que la población indígena fue la que cargó con la mayor cantidad de violaciones a los derechos humanos y crímenes de genocidio ¿no hubiera sido necesario que el pueblo indígena sea uno de los interlocutores fundamentales en las negociaciones de paz en el sentido de una instancia de diálogo intercultural? Si su excepción en el mismo fue una estrategia política para

inducir al diálogo a la guerrilla y al ejército y crear un marco de paz y "legalidad" bajo el cual impulsar los otros Acuerdos de Paz, ¿puede afirmarse que la participación indígena, en la ASC y ésta a su vez en la mesa de negociación, se manifestó en el contenido de los acuerdos? Aún logrado el espacio político necesario en las comisiones paritarias y pese a sus esfuerzos por sostenerlo⁶ ¿porqué las reformas constitucionales fueron rechazadas en el referéndum?

Las respuestas a estas preguntas requieren de un análisis de las reivindicaciones de las organizaciones mayas, una caracterización del tipo y del contenido de las mismas; específicamente en qué consiste el Derecho Consuetudinario Maya, la concepción indígena acerca de la dignidad humana y las diversas formas de violentarla. En dichas demandas podremos observar su potencialidad revolucionaria, y afirmar que el movimiento indígena en Guatemala se conformó como multiculturalismo emancipatorio⁷ al interpelar no sólo al Estado, sino al sector privado del sistema de poder representado en la cúpula empresarial guatemalteca, el CACIF. En efecto, fue el indígena, como alteridad histórica quien solicitó sus derechos cuestionando la fuente y el lugar desde el cual se los pudiesen proveer: el etnocentrismo de los derechos humanos, la globalización homogeneizante, el capitalismo, el neoliberalismo.⁸ En definitiva, la contradicción principal resultó de la superposición de las relaciones de clase y las relaciones interétnicas. Estas particularidades hicieron que congenien en las demandas de las organizaciones indígenas aspectos étnicos vinculados por un lado al racismo operado desde tiempos remotos con el racismo generado en los últimos años de terrorismo de estado, y por el otro a la propiedad de la tierra.

EL DIÁLOGO INTERCULTURAL

Ahora bien, ¿qué rol en éste entramado político asumieron las organizaciones indígenas en la transición a la democracia? Esta pregunta es de indiscutida relevancia pues trae aparejadas las críticas hacia el relativismo cultural. En otros términos, ¿cuán cesionistas y fundamentalistas son estas organizaciones al configurar su identidad en sus demandas y en las formas de interactuar y de vincularse con el estado y la sociedad?

Según Laclau: "todas las formas de subordinación y exclusión pueden considerarse con la excusa de mantener las identidades puras. La lógica del *apartheid* no es sólo un discurso de los grupos dominantes; puede también (...) permear las identidades de los oprimidos."⁹ Ello funciona por medio de: "la negación de una identidad particular [que] transforma esa identidad en el símbolo de la Identidad y la Completud como tal".¹⁰ Así, el fundamentalismo y el esencialismo étnico y cultural caminan de la mano y se presentan funcionales a un determinado sistema de dominación.

Esta forma de relativismo ocluso a las diferencias, creemos que no configura a las organizaciones indígenas guatemaltecas, pues su enorme esfuerzo por la participación en el proceso de paz y llevar los problemas mayas a mesas paralelas de discusión con otros sectores de la sociedad civil y al Diálogo Nacional, demuestran una vitalidad diferente de pluralismo que debe enmarcarse en lo que se ha dado llamar la búsqueda de un diálogo intercultural. Como veremos más adelante, el diálogo es el mecanismo por excelencia de resolución de conflictos al interior de las comunidades

indígenas el cual tiene su institucionalidad en el derecho consuetudinario. Por ello, la posibilidad del traslado de esta forma de resolución de conflictos a las negociaciones de paz, es una lógica importante que no debe ser desdeñada. Veamos en primer lugar en qué consiste un "Diálogo Dialógico".

Autores como Pannikar,¹¹ desde una concepción relativista, consideran la posibilidad del diálogo, que se puede llevar a cabo a través de la *hermenéutica diatópica*: comprender desde el *topos* de una cultura dada las ideas creadas por otra cultura, ejercicio que requiere de un *Diálogo Dialógico*, de un espacio intermedio para tornar posible la crítica recíproca y el enriquecimiento mutuo. De la misma manera, An-Na'im¹² entiende que el desafío es la reinterpretación y reconstrucción del diálogo interno cultural y el cross-cultural como medios para acrecentar la legitimidad universal de los derechos humanos, pero a través de un proceso de legitimación retroactiva de los mismos, desde abajo hacia arriba a través de la generalización y profundización del consenso global sobre los derechos humanos.

Boaventura de Sousa Santos¹³ retoma a estos dos autores y propone identificar las condiciones en que los derechos humanos pueden ser colocados al servicio de una política progresista y emancipatoria constituyendo una forma de globalización contra-hegemónica. Para ello considera esencial la recontextualización de los derechos humanos como multiculturales. Es decir, entiende que hay un modo de producción de globalización de abajo hacia arriba en que los derechos humanos pueden funcionar como *arma de lucha contra la opresión*.¹⁴

Sin embargo existen dos premisas centrales para el desarrollo de un diálogo intercultural: el reconocimiento de diversas concepciones sobre la dignidad humana en relación con el aumento de la conciencia de la incompletud de las culturas. No todas las culturas conciben la dignidad humana en los términos de los derechos humanos, es decir hay muchas formas de violar o atentar contra esa dignidad humana, mediante el no reconocimiento de un derecho, o bien por omisión de una responsabilidad. La propuesta consiste entonces en identificar los lugares comunes retóricos más urgentes de una determinada cultura (los *topoi*), y a través de la hermenéutica diatópica, llevar al máximo entre las culturas, la conciencia mutua de su incompletad como condición *sine qua non* para un diálogo intercultural: "de la manera que se haría si se tuviera un pie en una cultura y otro en otra".¹⁵ Dicho de otro modo, diálogos interculturales sobre las preocupaciones convergentes que se expresan en distintos lenguajes a partir de universos culturales diferentes.

EL CONTENIDO DE LAS DEMANDAS INDÍGENAS

Si el reconocimiento del derecho consuetudinario es una de las demandas por excelencia del movimiento maya, el intento de una aproximación al contenido del mismo puede colaborar a interpretar la noción de dignidad humana y los problemas que más le aquejan.

EL DERECHO CONSUETUDINARIO MAYA

Tal como menciona Yrigoyen Fajardo¹⁶ es el derecho que los mismos indígenas definen hoy día como suyo, respecto de otros sistemas jurídicos. Esquit y García afirman que el derecho maya es un derecho consuetudinario: "en tanto su existencia se posibilita desde la costumbre, es decir desde la práctica continua de ciertas normas, valores, contenidos sociales y culturales que desarrollan la convivencia." Asimismo, desarrolla una institucionalidad, organiza las relaciones sociales, posee procedimientos en la resolución de conflictos y de un sistema de valores.¹⁷ Si bien el derecho maya no está codificado, cumple con dos principios importantes como el de la eficacia y el de la legitimidad.¹⁸

La institucionalidad del sistema jurídico maya se define en la comunidad, y por ende, son centrales las autoridades comunitarias, las cuales no tienen más derechos que ser respetadas. Ellas están encabezadas por la alcaldía auxiliar, el eje de cohesión más importante de las aldeas. Después de ella se encuentran los comités; los cuerpos de principales o consejos de ancianos, que se caracterizan por ser un grupo consultivo de enorme autoridad moral que orienta y controla a los alcaldes auxiliares y a los comités para dirigir a la colectividad hacia una vida estable; y otras autoridades morales, entre ellos los líderes religiosos, los Aj q'ij, las comadronas y los maestros de escuela. Estas autoridades llegan a esos puestos a través de la "carrera de servicio", la cual se rige por los principios de respeto, equilibrio, obediencia y excelencia, que dignifican al individuo y con los cuales se garantiza una autoridad comunitaria de servicio. En este sentido, uno de los fundamentos principales del derecho indígena es el servicio a la colectividad.

El resto de la comunidad funciona de dos modos: como autoridad para la toma de decisiones en las asambleas comunitarias¹⁹ y como unidad que se desarrolla a sí misma, a partir de solidaridades creadas que generan la obligación moral de participar en los trabajos en y para la comunidad, dirigidos siempre por la alcaldía auxiliar y los comités. Es importante señalar que cualquier atentado contra los recursos del grupo es visto como una agresión en contra del mismo.

Pues bien, si en la cosmovisión maya, la vida social y personal es vista como un camino que determina el equilibrio entre el orden y desorden, una dualidad entre infracción y restablecimiento, ¿cuáles son las formas comunitarias de resolución de los conflictos, entendidos éstos como ruptura del orden establecido? La solución para reparar el equilibrio es a través de: "una mediación, la restitución o la conciliación porque se pretende que la persona asuma una actitud reflexiva y ordene cierto tipo de comportamiento (...) Todos ellos son 'actos de arrepentimiento' para el retorno al orden." En este sentido: "tienen como herramienta principal para la resolución de un conflicto la apelación a lo ético-moral. Es decir, tratan de impactar buscando el arrepentimiento mediante un diálogo y no mediante una sanción o el castigo."²⁰

Centrándose en la forma conciliatoria, entonces, la estructura del sistema institucional para la resolución de conflictos en el ámbito local está conformada por foros de conciliación en los cuales se les da consejos a las partes, compuestos por la familia, las iglesias, líderes ancianos y la alcaldía auxiliar. Son destacables los foros familiares, pues suponen que los padres tienen una

responsabilidad constante en la vida de sus hijos mas allá de la edad, porque las familias dependen unas de otras, y así ligadas, a la constitución extensa de la familia maya.

De igual forma, también existe un conjunto de normativas consuetudinarias que rigen el concepto de posesión y usufructo de la tierra, pues se alega una convivencia secular con ella. El derecho de posesión no tiene el sentido de propiedad privada individual, sino como usufructo a perpetuidad por una familia, la cual tiene la responsabilidad de su conservación, cuidado y mantenimiento. Y este es un punto de ruptura con la concepción occidental, pues el derecho fundiario establece que la tierra es un medio de producción cuya propiedad se ampara en un título registrado.

El derecho indígena de la tierra tiene su fundamento en una noción simbólica muy fuerte:

...dedican un culto muy particular a la tierra, la Madre Tierra, sin la cual ninguna vida sería posible. Conciben el universo y la naturaleza como un todo en equilibrio. De acuerdo con esta concepción, la tierra es fuente de todas las manifestaciones de la vida: las plantas, los animales y la humanidad. En los cerros, cuevas, piedras o lagos viven espíritus que son dueños del lugar y lo cuidan. El valor simbólico de la tierra se enraíza en su fertilidad y su generosidad en procurar el alimento cotidiano, enmarcado en la aceptación que el ser humano pertenece a la Tierra, que de ésta nació y a ésta regresará. Sembrar el maíz, más que un acto de reproducción económica es, ante todo, un rito de identificación cultural, de reproducción social. Cuando las personas mueren, regresan a la tierra, la alimentan a su vez, y la vida puede renovarse.²¹

Así, la parcela familiar atraviesa tres espacios: "...la comunidad, que representa la isla de solidaridad, la tierra de los antepasados; el territorio étnico de los vecinos con quienes se comparten idioma, valores y conocimientos; y el espacio simbólico e ideológico que es el del 'Pueblo Maya'."²²

Precisamente la propiedad comunal es la delimitación del territorio de una determinada comunidad, la cual tiene la responsabilidad sobre el mismo, y el respeto de la de las otras comunidades. En este territorio es en el cual se trabaja y habita, y por ello la tierra es de quien la trabaja y habita, el derecho histórico de posesión y usufructo.

De igual modo, para el intercambio de las mismas o para evitar o resolver conflictos con los límites de las tierras, la mayoría de las veces se apela al alcalde auxiliar o al municipal y a foros de conciliación y testigos –vecinos de la parcela, frecuentemente con la utilización de croquis de la parcela, y otras veces sencillamente de forma de compromiso oral.²³

DERECHO INDÍGENA Y DERECHOS HUMANOS

Con anterioridad ya hemos mencionado el despliegue de violencia inigualable que ejercieron las Fuerzas Armadas durante el proceso de contrainsurgencia, pero especialmente en época de dictaduras. Esta violencia política, que llegó a niveles extremos con actos de antropofagia y coprofagia, involucró a miembros y comunidades del pueblo maya. Si en Guatemala "más de dos

tercios de la población global viven en más de diez mil microcentros",²⁴ el resquebrajamiento de la autonomía comunitaria sostenida en el derecho consuetudinario debía generarse en el ámbito local. La destrucción de las solidaridades y comunidades indígenas se produjo a través de dos formas: sistemáticamente a través de las matanzas de autoridades locales, masacres y campañas de tierra arrasada; y a través del atentado a los valores que rigen la convivencia humana para los que sobrevivieron, que tuvieron que huir y dejar su territorio comunitario o fueron instalados en las "aldeas modelo" bajo estricto control militar. En este caso ¿Cuáles son las nociones sobre dignidad humana del pueblo maya asimilables al concepto de derechos humanos del mundo occidental? ¿Cuáles son los temas más urgentes del pueblo maya? ¿Qué puntos pueden contrastar con las nociones occidentales sobre la dignidad humana y los derechos humanos?

En primera instancia, el derecho indígena está basado en responsabilidades y solidaridades grupales, y si existe un derecho primordial es el de ser respetado. Tal es así que: "era difícil encontrar el término 'derecho' o 'derecho humano' en las lenguas mayances, y que en su lugar, tal vez el término 'respeto' era el que más se le aproximaba, como elemento aglutinador connatural inmerso en el mundo y la cosmovisión indígena. El respeto se encuentra internalizado en las comunidades, es puesto en práctica de todo nivel y va en función de toda una forma de vida."²⁵

La categoría de 'respeto' se asemeja siempre a no alterar el orden. Este orden puede ser alterado por miembros de la comunidad y por individuos o corporaciones externos a ella. Dentro de esta última se identifican a las 'sectas' evangélicas, a los ladinos, a instituciones del estado, al ejército, a los comisionados militares y patrullas de autodefensa civil (PAC). Sin embargo, la mayor preocupación por la violación a este orden está puesta en los agentes externos a la comunidad, lo cual es de suponer, puesto que internamente los conflictos se resuelven la gran mayoría de las veces conciliatoriamente y el orden comunitario es rápidamente equilibrado, en contraposición a los agentes externos que han atentado directamente contra los medios y miembros encargados de restablecer el orden. Por ello en la comunidad y en la cosmovisión maya juega un rol central la responsabilidad, y el derecho de ser respetado depende del deber de todos los demás de respetar. Esta identificación entre el individuo y la comunidad atraviesa todos los discursos. En este sentido, el derecho consuetudinario se forma sobre principios morales, sobre un "deber ser" fomentado por la familia, la comunidad y las instituciones religiosas.

Lo que se "debe respetar" es a la autoridad civil y religiosa, las cuales son las encargadas de resolver conflictos y poseen una legitimidad tal que representan al pueblo: el derecho fundamental de la institución de la autoridad civil y comunal. En este sentido, los militares o las PAC son pocas veces considerados una autoridad, o incluso violadores del derecho, cuando irrespetan a las autoridades electas tradicionales al destruir la Municipalidad o la Iglesia, o al anular al alcalde y usurpar su mandato. Entonces, una grave violación es la desestructuración del sistema de autoridad; la degradación o destrucción de la autoridad civil o religiosa; el irrespeto al derecho que las comunidades tienen de regirse por la autoridad comunal.

En segundo lugar, un elemento muy fuerte al que se debe respetar es a la cultura ancestral, a la costumbre, a la identidad del grupo. Se debe respetar el idioma, el traje, la tierra, la unidad

familiar y se debe saludar. Es un valor que toma mayor jerarquía que el derecho a la vida, verificado en casos incluso, de represión física. Acciones como arruinar la tierra o quemar de cultivos, el secuestro y asesinato de quienes andaban vestidos de traje típico, la utilización de escuelas e iglesias como centros de torturas, fueron violaciones muy graves. Además, el respeto se tiene que dirigir hacia el núcleo fundamental de la comunidad que es la institución familiar. Las violaciones sexuales, el asesinato de los jefes de familia y las delaciones que se fomentó entre las familias, fueron violaciones que rompieron las solidaridades creadas en las comunidades.

En tercer lugar, el respeto a la vida y a la integridad de la persona es un derecho reclamado principalmente por las aldeas que sufrieron la violencia militar directa o indirectamente. Ellas reiteradamente hacen alusión a sus efectos provocados en la comunidad: el miedo, las modificaciones de los horarios de trabajo, la afectación de la producción, la desertión, etc.

Ahora bien, si una de las demandas más prominentes de las organizaciones mayas es el reconocimiento del derecho consuetudinario, la misma también implica la base del diálogo como forma de resolución de conflictos, el respeto a las formas de autoridad locales que lo permitirían y que representarían la legitimidad de ese diálogo, lo que supone también por extensión el respeto a la cultura indígena que se asienta sobre un territorio histórico imbricado en la comunidad. Es decir, el derecho consuetudinario tiene su soberanía y su sentido en la comunidad, y no en individuos aislados.

En palabras de las mismas organizaciones mayas:

...todas las organizaciones consideran como Cojtí que 'derechos étnicos no es monitoreado, no es denunciado, no es evaluado. En Guatemala se tiene una visión muy reduccionista, reducida, limitada de los derechos humanos', pues sólo se refieren al derecho a la vida (...). Según la Fundación Cholsamaj muchas veces sólo se entienden como masacres, como torturas, como desaparecidos, pero realmente hay cuestiones de fondo que incluso a largo o mediano plazo tienen mucha mayor repercusión que esos mismos hechos' (...). Cojtí piensa que 'hay que hablar de todos los derechos globales, y no establecer esto sí, esto no', e incluso el COMG plantea que (...) la cosmovisión maya posee principios mucho más profundos en torno a los derechos humanos', como (...) el sentido de vida comunitaria.²⁶

Demetrio Cojtí Cuxil, junto a Cholsamaj, el COMG y el Seminario Permanente de Estudios Mayas, señalaron entre los derechos humanos del pueblo maya: el derecho a la existencia como Pueblo; a la diferencia étnica y cultural; a la autodeterminación política y al autogobierno; y a la autonomía económica. Estos cuatro derechos incluyen en sus demandas inmediatas las territoriales, a saber: derechos territoriales para cada nacionalidad maya: "es de hacer notar que en Guatemala, los derechos territoriales son un derecho olvidado por los defensores de los derechos humanos ya que casi nadie habla de ellos";²⁷ división político-administrativa sobre bases étnicas; autonomía sobre base territorial: "...que le permita llevar una existencia económica viable de conformidad con su cultura, y desarrollarse a su propio ritmo";²⁸ propiedad colectiva y privada de la tierra: garantizarse el derecho a practicar formas especiales o particulares de tenencia de la tierra y a poseerla de manera colectiva, garantizarse el derecho natural e inalienable de reivindicar y

recuperar las tierras expropiadas y de determinar libremente su uso y aprovechamiento: "debe tenerse en cuenta que para los Mayas, la tierra no es meramente un objeto de posesión y producción, sino también un elemento de sustento de sus creencias, costumbres, y cultura";²⁹ y control y utilización de los recursos naturales.

RETROCESOS POLÍTICOS SOBRE EL PLURALISMO JURÍDICO

La Constitución de 1985, sancionada en el marco de la apertura democrática delineada por la misma cúpula militar,³⁰ contuvo importantes avances en materia democrática formal y produjo un reconocimiento del indígena aún cargado de proteccionismo y paternalismo, de objeto y de víctima. No obstante, fue la primera que quebró la tradición liberal hablando de Guatemala como un Estado y no como una Nación reconociendo explícitamente en ella la existencia de indígenas.

Ahora bien, hemos dicho que parte de la estrategia militar fue, a comienzos de la década de 1980, atentar contra la autonomía limitada del derecho indígena, continuidad que se manifiesta en la misma Constitución de 1985. Por ello no es de sorprender que contemple que: "ninguna otra autoridad podrá intervenir en la administración de justicia" que el Organismo Judicial, modificando cabalmente la autoridad que tenían los alcaldes locales sobre las funciones ejecutivas y de justicia desde tiempos de la colonia. Raquel Yrigoyen Fajardo³¹ esgrime que la carta constitucional fue parte del modelo integracionista, pues no los reconoció como pueblo, al no interpretar las costumbres y las formas de organización indígenas con el estatus de derecho indígena.

Este fue uno de los puntos de partida de las organizaciones mayas al aprovechar los instrumentos y espacios legales existentes. Gracias a su impulso, la modernización del sistema de justicia estatal fue una de las tareas más prominentes del proceso de paz. Los Acuerdos firmados durante el mismo reconocen el derecho indígena y la conformación multiétnica, pluricultural y multilingüe de Guatemala. Además establecieron el compromiso de constituir un Sistema Nacional de Justicia integrado por la justicia estatal reformada,³² los mecanismos alternativos de resolución de conflictos³³ y el derecho indígena. Asimismo, posteriormente la Comisión de Fortalecimiento de la Justicia y la CEH recomendaron el reconocimiento del derecho maya.

Es de acuerdo a esos compromisos políticos que se ratificó el Convenio 169 de la OIT sobre *Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, vigente desde junio de 1997. El mismo, al tener un rango superior al derecho interno, está por encima de las leyes que limitan el desarrollo del derecho maya, con lo cual es necesaria la reforma constitucional para que se adecue a la normativa sobre derechos humanos internacionales. En primer lugar, la modificación del artículo constitucional que estableció que exclusivamente el Organismo Judicial puede ejercer la función jurisdiccional y administrar justicia, pues expresaría el respeto a la autoridad indígena. En segundo lugar, el Convenio establece que: "en la medida que ello sea compatible con el sistema jurídico nacional y los derechos humanos internacionalmente reconocidos deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros"; no obstante: "...siempre que sea necesario, deberán

establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio", lo cual significa el establecimiento de mecanismos para resolver conflictos entre el derecho indígena y los derechos humanos, permitiendo una interpretación intercultural a través, por ejemplo, de tribunales mixtos formados por jueces estatales y autoridades indígenas.³⁴

Estos compromisos políticos deberían entonces corresponder en reformas constitucionales para que así tengan no sólo una obligación jurídica, sino además legitimidad social y eficacia simbólica e instrumental. Este fue el rumbo del arduo trabajo, consensuado y aprobado, de propuestas de reformas realizadas por la COPMAGUA y la Comisión Nacional Permanente de Reformas Constitucionales.

Estas 13 propuestas entre 37 más que agregaron los partidos políticos, fueron aprobadas por el Congreso en octubre de 1998, luego de durísimas confrontaciones y la abstención del Frente Republicano Guatemalteco (FRG).³⁵ No obstante, la implementación de las reformas requería también de la aprobación social a través de un referéndum. El Congreso finalmente reformuló las 50 reformas presentándolas en cuatro bloques temáticos, y en el transcurso de los 76 días que se cuentan para informar al electorado, las fuerzas del "NO" intensificaron su campaña e invirtieron para ello millones de quetzales.

Entre las fuerzas del "NO", el sector más abigarrado fue el CACIF.³⁶ Este núcleo del poder económico tradicional se había opuesto con anterioridad fuertemente a la ratificación del Convenio 169 de la OIT por razones que volvieron a reflotar: el atentado contra el derecho de igualdad, puesto que se concedía más derechos a los indígenas que a los ladinos; el atentado contra el derecho de propiedad, pues se producirían invasiones de tierras o confiscaciones de tierras situadas en lugares "sagrados" mayas; el atentado contra la soberanía nacional, pues el reconocimiento del derecho consuetudinario crearía un estado dentro de otro estado; en definitiva, Guatemala se transformaría en un estado racista dominado por indígenas.

Finalmente, el 16 de mayo de 1999 se llevó a cabo el referéndum el cual dio por resultado ganador al abstencionismo, y de entre quienes votaron, al "NO" (55%). Sin embargo, la mayoría de los departamentos indígenas más afectados por la violencia y las áreas rurales se inclinaron por el "SI".³⁷

EL NEOLIBERALISMO COMO CONDICIÓN Y LÍMITE PARA EL NO-DIÁLOGO: LA PROPIEDAD DE LA TIERRA

Si los dos interlocutores principales del proceso de paz accedieron en los acuerdos políticos a las demandas del sector indígena, ¿cuál es la fuerza que impide el cumplimiento de los acuerdos de paz? Creemos que la respuesta requiere una mirada de largo plazo sobre el sector económico agrario que ha controlado históricamente al estado, nucleado desde 1957 junto a otras actividades en el CACIF.

En principio, con la reforma liberal, el estado oligárquico se insertó en el mercado mundial a través de la exportación de materias primas e impulsó la privatización de tierras.³⁸ Los ejidos y las propiedades comunales fueron fraccionados y vendidos a otros dueños, produciéndose una masiva expulsión maya de sus tierras y desarticulación de los pueblos indios.³⁹ Durante la conocida "revolución de octubre" (1944–1954), se decretó la reforma agraria, se expropiaron enormes cantidades de tierras que se distribuyeron a campesinos pobres o sin tierras, y se introdujo en la Constitución Nacional el concepto de función social de la propiedad de la tierra. Esta Reforma Agraria, si bien pretendía la modernización capitalista en el campo y la eliminación de nudos feudales, benefició a 500 mil personas de una población de 3 millones y sentó las bases para la modificación de la estructura social y para una organización campesina de inigualable tamaño y poder, la organización de masas más grande en la historia de Guatemala.

El golpe de estado de 1954 dio marcha atrás con estas prerrogativas, devolvió las tierras a sus antiguos dueños, y quitó nuevamente de la Constitución la noción de función social de la tierra. En efecto, el Movimiento de Liberación Nacional, si bien emitió dos decretos agrarios cuyos objetivos fueron similares a los del gobierno revolucionario, expresaron también la intención de arrebatarse al campesinado el poder de decisión sobre la consecución, expropiación y distribución de tierras. Según Handy, "la determinación del MLN de reprimir la organización campesina y destruir lo que todavía existía de dicha organización, aseguró que su política agraria reflejara los intereses de los grandes terratenientes y fuera más contrarrevolucionaria –y probablemente más contraproducente– de lo que se hayan podido imaginar los mismos liberacionistas".⁴⁰ En total, el 79% de las tierras expropiadas bajo la Ley de Reforma Agraria fueron devueltas a los antiguos finqueros. Por aparte, Brockett⁴¹ asegura que tan sólo el 8.9% de campesinos resultaron beneficiados con los programas de distribución de tierras implementados de 1955 a 1964.

A partir de ese momento comenzó un proceso que alcanzó su mayor expresión en las dictaduras institucionales de las Fuerzas Armadas asentadas desde 1982. El terror, la violencia y las campañas de tierra arrasada provocaron que aldeas enteras se refugien en las montañas o en el exterior, al tiempo que el gobierno se apoyó en una interpretación dudosa de la ley declarando abandonadas las tierras de los pueblos refugiados e instalando en las mismas las "aldeas modelos" bajo estricto control militar.

La cúpula económica tradicional se formó y consolidó su poder mediante el control directo e indirecto del estado tras la reforma liberal y el posterior modelo de acumulación basado en la industrialización sustitutiva de importaciones. Fue también el que estableció mediante alianzas y acuerdos con el capital extranjero, la CIA y el ejército, el desarrollo de la política contrainsurgente.

Estos hechos comienzan a explicar algunas de las posiciones tomadas por la cúpula económica durante el transcurso de las negociaciones de paz: el porqué el CACIF no llegó a integrarse a la 'Asamblea de la Sociedad Civil' pese a la infinidad de veces que fueron llamados a participar; su participación en el proceso de paz a través de su Comisión Empresarial para la Paz, creada casi especialmente para la firma del *Acuerdo Socioeconómico y Situación Agraria*; su oposición tajante a la ratificación del Convenio 169 de la OIT; el logro obtenido, dada su posición estratégica, de la

no incorporación del concepto de función social de la propiedad de la tierra en ninguno de los Acuerdos de Paz.

Esta victoria nos remite nuevamente a las nociones occidentales del derecho de propiedad "obsesivamente individualista", y en el contexto neoliberal, fundamental e inalienable.⁴²

En su propuesta sectorial para la firma del *Acuerdo sobre Aspectos Socioeconómicos y Situación Agraria (AASSA)*, plantearon como punto de partida: "el irrestricto respeto a la propiedad privada de la tierra", y agregaron que: "...debe tomarse en cuenta que los sistemas de propiedad colectiva no han tenido el éxito que pretendían, por tal razón todas las políticas en esta materia deben respetar como un principio guía la propiedad individual de la tierra y los medios de producción."⁴³ Además: "...la tierra por sí sola no es fuente de riqueza. La tierra es un medio que puede redundar en la creación de riqueza solamente si se dan las condiciones adecuadas. Estas condiciones son, el acceso al crédito, la seguridad personal, la infraestructura adecuada, la suficiente información de mercados, las reglas claras y estables en la macroeconomía, y en la *certeza jurídica de la propiedad*".⁴⁴ Por último: "Dentro de un esquema ideológico que fomenta una confrontación social, se ha buscado impulsar nuevamente el mito de una reforma agraria por medio del irrespeto a la propiedad privada..."⁴⁵

No obstante este éxito, el CACIF se opuso rotundamente a las reformas constitucionales, y realizó una fuerte campaña por el "NO" en tiempos del referéndum. Efectivamente, fue una campaña en contra del reconocimiento del derecho indígena y de su forma genuina de entender la posesión de la tierra. Si la titularidad de la propiedad de la tierra quedaba salvada con la ausencia del concepto de función social, el reconocimiento del derecho indígena la pondría en jaque al aceptar las nociones consuetudinarias del derecho histórico de posesión y usufructo, y de propiedad comunal de la tierra.

En el mismo texto de los acuerdos de paz se denotó claramente el titubeo respecto de los derechos a la tierra.⁴⁶ El *Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas* dedicó un apartado especial a los "Derechos Relativos a la Tierra de los Pueblos Indígenas", los cuales incluían la tenencia comunal o colectiva y la individual. Pero el mismo consideró que los problemas de legalización y titulación correspondían a la sociedad entera, con lo cual trasladó este problema al AASSA. El Acuerdo, detrás de esa cláusula, se dedicó exclusivamente a la regularización, restitución, compensación y adquisición de las tierras comunales. Incluso se comprometió a adoptar y promover: "el desarrollo de normas legales que reconozcan a las comunidades indígenas la administración de sus tierras de acuerdo con sus normas consuetudinarias". Sin embargo, al no haber mencionado lo relativo a la tenencia individual de la tierra, al remitir el problema de la titulación sin cuestionarlo, y paradójicamente reconociendo las normas consuetudinarias, trasladó la discusión al AASSA. Este último, dejó incólume la estructura agraria y de propiedad de la tierra. De fuerte contenido neoliberal, y aceptado tanto por el CACIF como por las Instituciones Financieras Internacionales, el acuerdo comprometió al Estado a la regularización de la titulación y registro del derecho de propiedad, y al desarrollo y modernización del campo mediante diversas formas de adquisición de recursos. De alguna forma, como algunas organizaciones campesinas lo

manifestaron, pretendió legalizar el reparto desigual de la propiedad privada de la tierra.⁴⁷ Así es como el proceso de paz fue particularmente débil en la cuestión agraria puesto que: "definiciones preexistentes de propiedad privada no fueron tocadas, ni tampoco se introdujo ninguna noción de propiedad social."⁴⁸ Al conflicto entonces entre posesión y propiedad se sumó no sólo el viejo nudo estructural entre propiedad comunal y propiedad individual:

Desde el Estatuto Agrario, aprobado en 1956, hasta la puesta en funcionamiento de las instituciones que se desprendieron de los Acuerdos de Paz (..) [las] iniciativas se caracterizan por desconocer, conscientemente, las raíces estructurales de los problemas que pretenden solucionar. (..) Mas bien, podría afirmarse que la verdadera política estatal, con continuidad y coherencia a lo largo de estos años, ha sido la de mantener el nudo estructural latifundio–minifundio.⁴⁹

CONCLUSIÓN

El caso de Guatemala tuvo la particularidad de haber visto en la transición de la dictadura a la democracia el surgimiento de organizaciones indígenas con reivindicaciones que fueron más allá de la defensa de los derechos humanos individualmente considerados. En otros términos, propusieron una resignificación de los mismos al visibilizarse como sujeto colectivo de derechos. Frente a un genocidio, los reclamos en contra de la discriminación racial y por el reconocimiento de derechos ligados a la identidad, como el derecho consuetudinario maya, abrieron la puerta al debate sobre otros derechos, como el de la tierra, a partir de una forma de resolución de conflictos con base en el diálogo intercultural. En el marco de las negociaciones de paz, generaron un proceso de desvelamiento de los verdaderos recursos en pugna, la naturaleza de los mismos: "y la pluralidad de sus formas de producción y utilización".⁵⁰

Sin embargo, la imposibilidad de la participación directa del pueblo indígena como interlocutor en el proceso de paz; su participación limitada junto a otras organizaciones de la sociedad civil en la ASC y en el contenido de los Acuerdos de Paz; la desigualdad de las condiciones de participación en las comisiones paritarias; y finalmente el rechazo en el referéndum de los pocos logros que alcanzaron, demostró que ciertos rezagos de racismo en la sociedad siguieron perdurando a pesar del cambio del régimen político.

Pero las razones de estas cuestiones no deben ceñirse a un análisis en términos étnicos. Como hemos visto, cuando avanzábamos sobre los retrocesos políticos en materia de pluralismo jurídico nos encontrábamos con que asiduamente fueron los sectores económicos dominantes los responsables. En especial, hemos expuesto cómo han orientado sistemáticamente sus fuerzas en lo relativo a la propiedad de la tierra, y cómo han sido sus aproximaciones culturales y etnocéntricas las quedaron plasmadas en los Acuerdos de Paz. La noción de la propiedad privada de la tierra elevada al rango de derecho fundamental, no se puede deslindar de la ideología neoliberal en el marco del sistema capitalista mundial.⁵¹ En efecto, este tópico, pese a los esfuerzos de las organizaciones indígenas por interpelarlo y cuestionarlo, quedó intacto. Esta ausencia de conciencia de la incompletud cultural impidió un verdadero diálogo intercultural.

La defensa a los derechos humanos implicó el límite frente a la arbitrariedad de poder del Estado, pero también el límite frente al poder del sector privado. Este hecho colocó al CACIF en la paradójica situación de tener que avalar el proceso de paz, pues el prestigio de las minorías pasaba a ser uno de los signos asociados a la modernidad siempre y cuando el mismo no atente contra la idea más preciada de la globalización homogeneizante, del capitalismo transnacional y del neoliberalismo: el derecho a la propiedad privada individual.

Por último, creemos importante retomar una de las ideas propuestas por Fredric Jameson:

...sólo se puede hallar una resolución a dichas luchas si se modula lo étnico en la categoría de clase. Dado que en general el conflicto étnico no puede ser solucionado o resuelto, sólo puede ser sublimado en una lucha de tipo diferente que sí puede resolverse. La lucha de clases –que tiene como objetivo y resultado no el triunfo de una clase sobre otra, sino la abolición de la categoría misma de clase– ofrece el prototipo de una de esas sublimaciones.⁵² (...) ambas no sólo no son necesariamente incompatibles, sino que mucho puede ganarse (...) del análisis de sus posibles formas de articulación...⁵³

REFERENCIAS

1 En el presente trabajo modifiqué algunas afirmaciones previas contenidas en: "Guatemala: Genocidio, Proceso de Paz y Relaciones Étnicas", en Daniel Feierstein y Guillermo Levy (Comp.), *Hasta que la muerte nos separe: Poder y prácticas sociales genocidas en América Latina*: Buenos Aires, Ediciones Al Margen, 2004, pp. 137–150. [[Links](#)]

2 Las violaciones registradas a esos derechos fueron: a) Los actos de genocidio contra grupos etnolingüísticos; b) La política de tierra arrasada; c) Las masacres en comunidades; d) La muerte o desaparición forzada selectiva de líderes y dirigentes comunitarios y de organizaciones mayas; e) La muerte de ancianos, mujeres y niños; f) Los actos de coprofagia y antropofagia cuyas víctimas fueron miembros de comunidades indígenas; g) La violación sexual de mujeres, individual y masiva, además de la afectación directa contra las mujeres. Para la descripción completa de los mismos véase Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), *Guatemala, Memoria del Silencio*: UNOPS, 1999, Capítulo 2, Tomo III, XVIII–XXI, pp. 171–417. [[Links](#)]

3 Grupo de Apoyo Mutuo (GAM), la Coordinadora de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA), el Consejo de Desplazados de Guatemala (CONDEG), el Consejo de Comunidades Étnicas "Runujel Junam" (CERJ), las Comunidades de Población en Resistencia (CPR) y las Comisiones Permanentes de Representantes de los Refugiados Guatemaltecos en México (CCP).

4 Dr. Demetrio Cojtí, Academia de Lenguas Mayas y la Fundación Cholsamaj.

5 La COPMAGUA está compuesta por la Instancia de Unidad y Consenso Maya (IUCM) que reúne a 86 organizaciones; la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG); el Consejo de

Organizaciones Mayas de Guatemala (COMG); la Unión del Pueblo Maya; y el Consejo Maya Tekum Umam.

6 Es una de las instancias más dificultosas para la COPMAGUA pues, a diferencia de la contraparte, no reciben remuneración financiera por su tiempo invertido.

7 Apreciación de Santos Boaventura de Sousa, "Universalismo, contextualización cultural y cosmopolitismo", en Héctor Silveira (ed.), *Identidades comunitarias y democracia*: Madrid, Editorial Trotta, 2000, pp. 269–283; [[Links](#)] "Por uma concepção multicultural de direitos humanos", en *Reconhecer para Libertar. Os caminhos do Cosmopolitismo Multicultural*: Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003, pp. 429–461. [[Links](#)]

8 Para la distinción entre alteridades históricas/identidades políticas véase Rita Segato, "Alteridades Históricas / Identidades Políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global", en *Serie Antropológica 234*: Brasília, Universidade de Brasília, 1998. Para una discusión sobre los derechos humanos véase Henry Steiner y Philip Alston, *Intentional Human Rights in Context. Law, Politics, Morals*: Oxford, Oxford University Press, 2000, Part B; [[Links](#)] José Rubio Carracedo, "¿Derechos liberales o derechos humanos?"; en José Rubio Carracedo, José María Rosales y Manuel Toscano Mendez, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*: Madrid, Editorial Trotta, 2000, pp. 153–170; [[Links](#)] Héctor Silveira (ed.) *Identidades comunitarias y democracia*: Madrid, Editorial Trotta, 2000. [[Links](#)]

9 Ernesto Laclau, "Universalismo, particularismo y el tema de la identidad"; en Héctor Silveira (ed.), op. cit., p. 261.

10 Slavoj Žižek, "Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional", en Fredric Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*: Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 139. [[Links](#)]

11 Raimundo Pannikar, "E a noção dos direitos do homem um conceito ocidental?", en *Diógenes*: Antología, 1983, N° 5, pp. 5–28. [[Links](#)]

12 Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*: Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992, pp. 1–43; [[Links](#)] citado también en Henry Steiner y Philip Alston, op. cit., pp. 389–397.

13 Santos Boaventura de Sousa, "Universalismo...", op. cit.; "Por uma concepção multicultural. .", op. cit.; "Lo global es la casa de la Humanidad a la que todos pertenecemos", ponencia presentada en ILSA y Universidad Nacional de Colombia, Justicia y Sociedad, Bogotá, *Primer Congreso Latinoamericano*: octubre 20–24, 2003. [[Links](#)]

14 O "límites frente a la arbitrariedad de poder". Véase Waldo Ansaldi, "La ética de la democracia. Una reflexión sobre los derechos humanos desde las ciencias sociales", en Waldo Ansaldi (comp.), *La ética de la democracia. Los derechos humanos como límite frente a la arbitrariedad*: Buenos Aires, CLACSO, 1986, pp. 22–92; [[Links](#)] y Waldo Ansaldi y Fernando

Calderón, *Las heridas que tenemos son las libertades que nos faltan: Derechos humanos y derechos de los pueblos en América Latina y el Caribe*: UNESCO, Diciembre – 1986. [[Links](#)]

15 Santos Boaventura de Sousa, "Universalismo..."; en op. cit., p. 275.

16 Raquel Yrigoyen Fajardo, *Pautas de Coordinación entre el Derecho Indígena y el Derecho Estatal*: Guatemala, Fundación Myrna Mack, 1999. [[Links](#)]

17 Edgard Esquit e Iván García, *El Derecho consuetudinario, la reforma judicial y la implementación de los Acuerdos de Paz*: Guatemala, FLACSO, Debate 44, 1998, p. 14. [[Links](#)] Este ha sido un importante trabajo empírico y antropológico sobre el derecho indígena.

18 Víctor Ferrigno, "Derecho indígena: ¿debate jurídico o controversia política?"; en Jorge Solares (Coord.), *Pluralidad jurídica en el umbral del siglo*: Guatemala: FLACSO, 2000, pp. 105–124. [[Links](#)]

19 Esto es, los alcaldes y los comités proponen la realización de tal o cual trabajo, la comunidad observa las prioridades, el alcalde ejecuta lo que decidió la asamblea, y finalmente la decisión es acatada por todos los miembros de la aldea.

20 Las sanciones o los castigos son los menos de las veces, no como un fin en sí mismo, sino siempre moralizadores, buscando desarrollar actitudes reflexivas. En ocasiones el envío a los juzgados estatales cumple ese rol, así como también el trabajar un día para la comunidad, restituir el objeto robado, una separación temporal para conflictos matrimoniales, el hecho moral de la vergüenza, e incluso la muy usada exclusión y aislamiento de los individuos respecto de la comunidad.

21 Bettina Durocher, "El contexto de los fenómenos agrarios en Guatemala", en Carlos Camacho Nassar (Coord.), *Tierra, identidad y conflicto en Guatemala*: Guatemala, FLACSO/MINUGUA/CONTIERRA, 2003, pp. 41–42. [[Links](#)]

22 Ibid, p. 42.

23 Georg Grünberg, *Tierras y Territorios indígenas en Guatemala*: Guatemala, FLACSO/MINUGUA/CONTIERRA, 2003. [[Links](#)]

24 Jorge Solares, "Antropología jurídica: el gran mundo de la comunidad pequeña", en Jorge Solares (Coord.), op. cit., p. 25.

25 Jorge Solares, *Derechos humanos desde la perspectiva indígena en Guatemala: Guatemala, FLACSO, Debate 29, 1995*. [[Links](#)]

26 Santiago Bastos y Manuela Camus, *Quebrando el silencio. Organizaciones del pueblo maya y sus demandas*: Guatemala, FLACSO, 1996, p.138. [[Links](#)]

27 Demetrio Cojti Cuxil, *Políticas para la reivindicación de los Mayas de hoy (Fundamentos de los Derechos Específicos del Pueblo Maya)*: Guatemala, Editorial Cholsamaj y Seminario Permanente de Estudios Mayas, 1994, p. 39. [[Links](#)]

28 Ibid, p. 40.

29 Ibid, p. 41.

30 Julieta Rostica, "Dictaduras y lógica de la dominación en Guatemala (1954–1985)", ponencia presentada en Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, *Terceras Jornadas de Jóvenes Investigadores*: septiembre 29–30, 2005. [[Links](#)]

31 Raquel Yrigoyen Fajardo, op. cit.

32 En tal sentido, "el reconocimiento del derecho consuetudinario es una forma de garantizar la participación comunitaria en el diseño de un nuevo sistema de justicia nacional. (...) que una parte de la población históricamente marginada del sistema de justicia se pueda apropiar de él." (Rachel Sieder, "La justicia y la democracia en América Latina", en Jorge Solares (Coord.), op. cit., p. 44.)

33 Reyes Illescas propone que el derecho formal adquiriría mayor legitimidad en general, y particularmente para la población Maya si el mismo incorporaría los principios, procedimientos y valores propios de la conciliación mayense ya descritos con anterioridad. (Miguel Angel Reyes Illescas, "El derecho consuetudinario: más allá de la comunidad pequeña", en Jorge Solares (Coord.), op. cit., pp. 53–76.)

34 Raquel Yrigoyen Fajardo, op. cit.

35 Partido liderado por uno de los militares golpistas acusado de violaciones a los derechos humanos y crimen de genocidio, Efraín Ríos Montt.

36 El CACIF si bien fue la fuerza económica que acompañó al ejército en las campañas de contrainsurgencia, luego de las dictaduras de Efraín Ríos Montt y Oscar Mejía Víctores, comienzan a verse desplazados por poderes ocultos, capitales surgidos de la corrupción, tráfico de influencias y actividades ilícitas como el narcotráfico, sector formado por militares y sus familiares y amigos. Esta fue la ruptura entre el FRG, militares de línea dura y nuevos capitales, y el gran capital tradicional, representado en el Partido de Avanzada Nacional, y hoy día en la Alianza GANA. (Véase Proyecto de Análisis Electoral, "El Proceso Electoral y su Coyuntura Política", *Pulso Electoral*: julio 2003, N° 1, p. 8.) [[Links](#)]

37 Sussane Jonas, *De Centauros y Palomas: el proceso de paz en Guatemala*: Guatemala, FLACSO, 2000. [[Links](#)]

38 Es de destacar también la inserción del enclave bananero United Fruit Company. Esta es una de las razones de la fuerte incursión norteamericana en la política posteriormente.

39 "Uno de los principios enunciados por ideólogos y políticos de esa época fue el de que la propiedad de la tierra en forma individual garantizaba un mejor rendimiento en su explotación. Bajo tal pretexto, se obligó a muchas comunidades a destruir sus tierras ejidales y comunales." (Gustavo Palma Murga, "El Acuerdo Socioeconómico y la Situación Agraria y la problemática de la tierra en Guatemala", en VVAA, *Guatemala 1983–1997 ¿Hacia dónde va la transición?*: Guatemala, FLACSO, Debate 38, 1997, p. 77.) [[Links](#)]

40 Jim Handy, "Reforma y contrarreforma: política agraria en Guatemala, 1952–1957", en J. C. Cambranes (Ed.), *500 años de lucha por la tierra. Estudios sobre la propiedad rural y reforma agraria en Guatemala*: Guatemala, FLACSO, Vol. 1, 1992, p. 380. [[Links](#)]

41 Charles Brockett, "Transformación agraria y conflicto político", en J. C. Cambranes (ed.), op. cit., pp. 1–38.

42 Santos Boaventura de Sousa, "Lo global es la casa de la Humanidad...", op. cit.

43 Citado en Gustavo Palma Murga, op. cit., p. 80. Fuente original: Comisión Empresarial para la Paz, *Guatemala: reflexiones del pasado, consideraciones del presente y recomendaciones para el futuro*. Guatemala, diciembre 1994.

44 Citado en Misión de Verificación de Naciones Unidas en Guatemala, *El debate sobre la política de desarrollo rural en Guatemala: Avances entre octubre 2000 y abril de 2002*: Guatemala, MINUGUA, abril de 2002, p. 1. [[Links](#)] Fuente Original: Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales, industriales y Financieras, *Plan de desarrollo económico y social*: Guatemala, 2000. Las itálicas son mías.

45 Citado en Bettina Durocher, op. cit., p.52. Fuente Original: Cámara del Agro y Consejo Agroindustrial de Guatemala. *Propuesta de política de desarrollo rural*: Guatemala, 2002.

46 Esta ambigüedad contrastaba con las propuestas realizadas por la ASC: "Derecho a la propiedad y tenencia de la tierra en forma comunitaria e individual, con base al derecho histórico y cosmogónico que se asiste; Derecho al impulso de un sistema económico basado en los principios de la colectividad y equilibrio como la Madre Naturaleza, que genere el verdadero desarrollo integral de toda la sociedad. Demanda 6.3: Reformulación del marco jurídico agrario, que introduzca la tenencia y uso de la tierra en función social, y que además, de certeza jurídica a los propietarios colectivos e individuales que la hayan adquirido o adquieran de manera legítima. 6.3.3.: Garantizar las diversas formas de propiedad y tenencia de la tierra tanto comunal e individual. 6.3.4.: Que se garantice la integridad del derecho comunal de propiedad de las comunidades campesinas sobre sus tierras. Demanda 7.1: Reforma y actualización de la legislación agraria vigente, que permita a los legítimos e históricos propietarios, tanto colectivos como individuales, el mejor uso, tenencia y disfrute de sus propiedades y permita el acceso a quienes no la tienen." (Asamblea de la Sociedad Civil, *Propuestas para la Paz*: Guatemala, FLACSO, 1995.) [[Links](#)]

47 Respecto de los avances en los Acuerdos de Paz sobre la problemática agraria, y específicamente la tierra, ver José Aylwin Oyarzun, "Los derechos indígenas a la tierra hasta los Acuerdos de Paz", en Gustavo Palma Murga, Arturo Taracena Arriola y José Aylwin Oyarzun, *Procesos agrarios desde el Siglo XVI a los Acuerdos de Paz*: Guatemala, FLACSO/MINUGUA/CONTIERRA, 2002, pp. 73–110. [[Links](#)]

48 Rachel Sieder, "Derechos indígenas y poder local", en VVAA, *Guatemala 1983–1997 ¿Hacia dónde va la transición?: op. cit.*, pp. 105–123.

49 Gustavo Palma Murga, "La problemática agraria en Guatemala hoy: algunos apuntes históricos para su comprensión", en *Revista Centroamericana de Sociología*: N° 2, Vol. II, 2005, p.36. [[Links](#)]

50 Rita Segato, *op. cit.*, p. 3.

51 "La propiedad (..) no es en absoluto universal en el mismo sentido en que lo son los demás derechos de la personalidad y de ciudadanía, (..) es un derecho (..) que no corresponde a todos, pues cada persona puede ser o no ser titular, y en caso de ser titular lo es siempre con exclusión de las demás personas." Luigi Ferrajoli, "De los derechos del ciudadano a los derechos de la persona", en Héctor Silveira (ed.), *Identidades comunitarias...:op. cit.* p. 241. Entonces, si bien el derecho a la propiedad privada individual no debería ser considerado un derecho fundamental, puesto que no es un derecho inalienable, aceptamos la tesis de que ha sido llevada a ese rango por el neoliberalismo. (Santos Boaventura de Sousa, "Lo global es la casa de la humanidad...", *op. cit.*)

52 Fredric Jameson, "Sobre los Estudios Culturales", en Fredric Jameson y Slavoj Zizek, *op. cit.*, p. 109.

53 Eduardo Grüner, "Introducción. El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek", en Fredric Jameson y Slavoj Zizek, *op. cit.*, p. 36.

Fuente: ROSTICA, Julieta Carla. Las organizaciones mayas de Guatemala y el diálogo intercultural. *Polít. cult.* [online]. 2007, n.27 [citado 2015-07-15], pp. 75-97 . Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422007000100005&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0188-7742.