

# UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA A LOS DERECHOS INDÍGENAS EN GUATEMALA

Por Jorge M. Rodríguez Martínez

## Introducción

Este trabajo ofrece una aproximación filosófica a algunos de los problemas conceptuales que plantea el discurso de los derechos indígenas en Guatemala. La tesis fundamental de esta investigación sostiene que los derechos indígenas pueden contribuir a un cambio sociopolítico profundo sólo si éstos se interpretan en el terreno de las dimensiones éticas y concretas de los derechos humanos. El objetivo es tratar de clarificar los derechos indígenas en términos de sus implicaciones éticas para evitar las dificultades que emergen cuando tales derechos se interpretan con base en reductivismos culturalistas y etnicistas.

Esta investigación entiende los derechos indígenas como cápsulas normativas que protegen a los miembros de los grupos indígenas de las fuerzas sociohistóricas que han desarticulado, violenta y continuamente, sus formas de vida. Dichas cápsulas normativas se inscriben dentro de la progresiva extensión del paradigma contemporáneo de los derechos humanos.<sup>1</sup> Esta caracterización se articula con otras dos tesis. La primera estipula que los derechos humanos determinan la legitimidad de un sistema sociopolítico; la segunda afirma que una lectura correcta de los derechos humanos e indígenas no se

---

<sup>1</sup> Obsérvese cómo los derechos humanos tienden a expandirse para cubrir un número creciente de causas sociales: de los derechos civiles y políticos a derechos especiales que identifican la situación de grupos particulares.

fundamenta en una lectura formalista, sino en una interpretación contextual y concreta de éstos.

El argumento principal de este trabajo está delineado por la conexión normativa entre los derechos indígenas y los derechos humanos. En la medida en que los derechos humanos suponen un intento de introducir la ética y la moral en el terreno sociopolítico, los derechos indígenas se sujetan a directrices morales que desautorizan ciertas implicaciones. Esta simple proposición garantiza una perspectiva que permite visualizar aspectos positivos y negativos de los derechos indígenas y permite vislumbrar soluciones para algunos de los problemas que plantean los derechos indígenas en el contexto guatemalteco.

Una aclaración es importante para evaluar el significado de los argumentos presentados en este ensayo. En el campo de la filosofía, los términos “ética” y “moral” varían en su significado dependiendo de los contextos y los autores. En este ensayo, el término “ética” es usado para denotar los aspectos particulares y concretos de la esfera axiológica-práctica; lo ético remite a la esfera normativa cuyo modelo primario es el contacto *concreto y singular* entre al menos dos seres humanos. El término “moral”, en cambio, se reserva para la evaluación *general* de la conducta humana. La moral examina normas generales cuyo papel varía de acuerdo con el contexto ético: no es lo mismo mentir para salvar a un inocente que mentir para obtener un beneficio. Lo ético recoge las dimensiones concretas de la moral y la ética captura la esfera de la generalización ética; ambas, sin embargo, no son mutuamente definibles ni reducibles. Finalmente, se usa la palabra “moral” y sus diversas formas para referirse de manera conjunta al ámbito normativo de la moral y la ética.

Esta distinción ayuda a identificar un problema que plantean los derechos humanos: éstos no han sido concebidos de forma que demuestran la genuina importancia de lo concreto y lo particular, esto es, de lo ético (Rodríguez 2007). Los derechos humanos, por ejemplo, no deben limitarse al ámbito del Estado porque tales derechos se insertan en el terreno de lo social y lo particular. El paradigma de los derechos humanos debe evitar el riesgo de postular un sujeto universal que sólo puede conseguirse a costa de abstraer la concreción del ser humano real.

La conexión normativa entre derechos humanos y derechos indígenas implica que los derechos indígenas siempre se plantean en una sociedad cuyas estructuras injustas no sólo afectan a los indígenas, sino también a otros grupos y sectores. En este sentido, los derechos indígenas, en tanto dotados de fuerza moral, se inscriben en los intentos generales por construir una sociedad justa y legítima. De acuerdo con esta perspectiva, los derechos indígenas deben responder a los problemas planteados por las diferencias étnicas y culturales, pero sin caer en tendencias reduccionistas que pierdan el objetivo general de construir una sociedad justa.

La certeza de que la validez de los derechos indígenas debe superar los marcos etnicistas no cuestiona el hecho de que los indígenas sufren la peor parte de la injusticia en Guatemala. Más bien, exige que el asunto de los derechos indígenas se aborde tomando en cuenta los problemas sociales originados por las fuerzas sociohistóricas de la modernidad capitalista. El enfoque de la problemática social de Guatemala exige perspectivas complejas e integradoras y no reductivismos étnicos y culturalistas.

Ahora bien, lo ético, en tanto reconocimiento de la dignidad del ser humano concreto, provee una perspectiva desde la cual se puede abordar la sociedad en todos sus

aspectos. Lo ético subyace, aunque no determina enteramente, las esferas social, económica, legal, política, cultural y étnica. Este trabajo explora las consecuencias de esta tesis en las dimensiones étnicas de la sociedad guatemalteca.

Lo anterior no significa que el factor étnico no juegue un papel importante en la constitución del mundo social: lo étnico presupone una experiencia irreductible, en la que lo cultural tiene un papel fundamental. La diversidad cultural y étnica es un hecho fundamental de la vida humana. Ésta se enraíza en un contexto y genera un sentido de pertenencia; lo cultural, por otro lado, abre la vista al mundo y dota a éste de un sentido. Esta investigación trata de recoger lo cultural como una visión del mundo que enriquece la búsqueda de nuevos modelos sociopolíticos, pero no como un sistema interpretativo que plantea diferencias infranqueables entre los miembros de una sociedad determinada.

Poco trabajo de investigación y reflexión se ha realizado acerca de los fundamentos filosóficos de los derechos indígenas en la realidad guatemalteca. Esto es cuestionable en la medida en que un gran sector del movimiento pro-derechos indígenas ha privilegiado, tal vez por la falta de los apoyos institucionales necesarios, enfoques que responden a visiones de agencias de la cooperación internacional (Turqui 2006: 84). Lo último que se necesita es que la compleja realidad de países como Guatemala sea abordada con modelos sociopolíticos que han sido articulados teniendo en mente otros problemas y otros horizontes sociohistóricos. No se está reclamando una perspectiva “nacional” del problema indígena por una especie de prurito localista: pero no es menos cierto que se necesita una reflexión que lleve a una apropiación contextualizada del pensamiento político y filosófico contemporáneo.

Sin duda alguna, la realidad guatemalteca, como la realidad de cualquier país, engloba una serie de aspectos que dificulta la tarea de alcanzar, en un número reducido de páginas, un diagnóstico definitivo y completo. Para paliar este problema, este estudio se concentra en los problemas que plantea la concepción culturalista de los derechos indígenas. Al liberar los derechos indígenas de estas concepciones se elimina el peligro de caer en visiones estáticas y simplistas del fenómeno étnico. Este texto aborda críticamente los modelos de derechos indígenas avanzados por el derecho internacional, la política de la identidad y el multiculturalismo liberal. Esta crítica se alinea con ciertas objeciones que afectan a una noción de los derechos humanos limitada por el individualismo de la familia de teorías que se agrupa bajo el término “liberalismo” (Rodríguez 2007).

La primera parte de este ensayo analiza la definición del concepto de comunidades o pueblos indígenas para identificar una serie de postulados que subyace en las demandas de los derechos indígenas. Dichas presuposiciones son criticadas bajo el argumento de que tales postulados no expresan de manera necesaria y suficiente el vínculo étnico. La segunda parte se concentra en criticar las visiones de los derechos indígenas que son ofrecidos por la política de la identidad, del derecho internacional y el multiculturalismo liberal. La tercera sección se ocupa de investigar un problema general que afecta negativamente la concepción más usada de los derechos indígenas: la incapacidad del paradigma liberal de los derechos humanos para plantear los vínculos éticos de la sociedad. Esta parte aclara una perspectiva más inclusiva para afrontar la problemática indígena en Guatemala, una visión que toma en cuenta los patrones “normativos”, disgregantes y represivos que han estado presentes en la constitución de la

sociedad guatemalteca desde sus orígenes. El cuarto apartado recoge una serie de reflexiones que pretenden identificar diversas tareas concretas para la solución del problema indígena en nuestro país, estrategias que privilegian ciertas tesis normativas implícitas en los paradigmas culturales indígenas. Finalmente, se ofrece una breve conclusión que recoge las ideas fundamentales de este trabajo y plantea algunas tareas pendientes.

## I

Se puede analizar la caracterización de pueblos o comunidades indígenas considerada como “definición de trabajo” en el movimiento internacional en favor de los derechos indígenas para identificar el núcleo de las demandas integradas en tales derechos. Esta estrategia ayuda a identificar algunos de los postulados centrales cuya interpretación reductivista es objeto de crítica más adelante. Esta definición, acuñada en un reporte que se ha convertido en un documento histórico, se debe al Relator de Pueblos Indígenas de la Organización de las Naciones Unidas, el diplomático ecuatoriano José Martínez Cobos:

Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y las precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos a otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en parte de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales. (ONU, doc. núm. E/CN.4/Sub.2/1986/87)<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Esta definición se debe, en realidad, al guatemalteco Augusto Willemsen Díaz, un jurista de carrera de la Organización de las Naciones Unidas. Sería interesante investigar si hubo alguna influencia de

Esta definición presenta una serie de postulados que permiten caracterizar la especificidad indígena de un grupo, comunidad o pueblo indígena. Se puede distinguir al menos cinco postulados cuya diferenciación es puramente analítica en virtud de que los aspectos articulados por estas proposiciones siempre se encuentran entrelazados en relaciones complejas en contextos específicos. Esta estrategia permite examinar algunas presuposiciones fundamentales cuyas pretensiones de validez merecen un examen más detenido.

En primer lugar, se asume lo que se puede llamar el *postulado de ancestralidad*. Éste afirma que un colectivo indígena preserva un vínculo constitutivo con comunidades ancestrales que poblaron los territorios que ocupan en la actualidad la sociedad dominante. En segundo lugar, se asume un *postulado de diferencia*: los sectores indígenas se consideran y son considerados como colectivos que se diferencian del resto de la sociedad. La especificación de esta diferencia se relaciona con los rasgos distintivos del grupo ancestral. En tercer lugar, se hace referencia a un *postulado de subordinación*: estos sectores o grupos han sido víctimas de un proceso histórico de marginación, exclusión y explotación que ha sido implementado por los grupos dominantes no indígenas. En cuarto lugar, se asume un *postulado de constitución cultural de la diferencia*. Se acuerda que existe un conjunto de rasgos culturales que delinean la identidad étnica indígena. Esta identidad incluye el sentido de vinculación a ciertos territorios, la preservación de un grupo de lenguas, sistemas legales y cosmovisiones. Esta última proposición suele predeterminar, al menos en algunas interpretaciones que

---

la realidad guatemalteca en esta caracterización de los grupos indígenas. También se ha mencionado la colaboración de Willemsen Díaz en la redacción del borrador del que ha surgido la Declaración de Derechos Indígenas promulgada en septiembre de 2007.

serán discutidas más adelante, a los restantes postulados. Finalmente, esta definición afirma que los colectivos indígenas reconocen un *postulado de preservación histórica*. Los pueblos y comunidades indígenas reconocen y manifiestan su misión histórica de conservar los territorios ancestrales, así como preservar los patrones culturales y sistemas institucionales que constituyen el legado de los ancestros.

Estos postulados asumen, de manera descriptiva, los rasgos centrales de la (auto)caracterización de los grupos indígenas. Ahora bien, la introducción de estas proposiciones en el ámbito normativo de los derechos da origen a un fenómeno interesante. Lo descriptivo se convierte en estipulativo y normativo: los grupos indígenas buscan determinar su estatuto como sujeto de derechos en términos de una satisfacción de los bienes necesarios para concretar los cinco puntos referidos. Por un lado, los grupos indígenas caracterizan su autenticidad tratando de demostrar el cumplimiento de los requerimientos inscritos en estos cinco criterios y, por el otro, demandan de las sociedades no-indígenas el reconocimiento de una serie de obligaciones correspondientes. Es necesario, en consecuencia, notar que tales postulados identitarios no sólo determinan los derechos indígenas sino también plantean discursos de autenticidad indígena.

El primer problema planteado por estos cinco criterios consiste en la tendencia de leerlos sin tomar en cuenta el tiempo y lugar. Hay un abismo infranqueable entre el concepto y la realidad; toda conceptualización siempre está desbordada por los hechos que la primera intenta capturar. De un modo similar, las generalizaciones de la moral y el derecho se vuelven más complejas cuando se intentan explicar las dimensiones éticas que, como se ha visto, suponen lo particular y lo concreto. En consecuencia, la normatividad introducida por los derechos indígenas necesita pensarse en función de los

contextos sociales particulares en los cuales el problema étnico se ha consolidado a lo largo de la historia. Los vínculos históricos, diferenciaciones socio-étnicas y los diversos tipos de opresión que caracterizan a un grupo indígena específico suponen divergencias contextuales que se proyectan en diferentes lecturas de los derechos indígenas. La definición de Martínez Cobos, en consecuencia, requiere diferentes lecturas en diversos contextos sionormativos.

Sin negar la existencia de un núcleo común de problemas –e.g., la experiencia de la marginación y la opresión–, las demandas indígenas adoptan distintos matices en Canadá, Australia, Noruega y Guatemala. La explotación de los indígenas guatemaltecos contrasta con la política de exterminio de los pueblos nativos estadounidenses o el hambre y aislamiento que han sufrido las Primeras Naciones en Canadá. Las repúblicas de indios que se organizaron en Guatemala se proyectan en estructuras sociales contemporáneas que difieren de los constructos sociopolíticos que resultaron de los tratados —a menudo violados a sangre y fuego—entre colonizadores e indígenas en Norte América. En general, las sociedades caracterizadas por un mestizaje profundo son afectadas por problemas que no pueden ser los mismos que aquéllos enfrentados por sociedades cuyos pueblos indígenas han vivido relativamente aislados de la sociedad “nacional”. De la misma manera, las estrategias de resistencia y supervivencia de los pueblos indígenas varían profundamente de un contexto a otro y es válido suponer que esto tiene repercusiones en la forma en que los derechos indígenas se reclaman en sociedades específicas.

Un segundo problema se presenta en el núcleo de la noción de etnicidad cuando se trata de especificar el vínculo ancestral. Como lo observa Steve Fenton (2004: 51), los

conceptos de raza, grupo étnico y nación contienen en su núcleo la idea de ascendencia común y ciertos contenidos culturales identificables. No obstante es necesario recordar, frente al postulado de la ancestralidad, que entre las comunidades originales y los grupos marginados en las sociedades contemporáneas media una historia que registra cambios socioculturales dramáticos—en el caso latinoamericano, el proceso violento de la conquista o invasión de América. Esta serie de cambios históricos obliga a matizar el vínculo existente entre las comunidades indígenas contemporáneas y los grupos ancestrales. Cuando se logra comprender la dinámica histórica de opresión, se logran identificar las claves de una injusticia que afecta a la sociedad como un todo.

El tercer problema apunta a lo étnico como un vínculo susceptible de autenticidad. El problema con las pretensiones de autenticidad es que éstas pueden prestarse a ser congeladas en términos de una serie de marcadores externos “universales” que no encajan con las transformaciones históricas de una sociedad. Lo étnico existe como un vínculo irreducible que cumple una función esencial en la configuración de la identidad de una persona que se adquiere, sin embargo, sólo se adquiere en los complejos contextos de las relaciones sociales. Algunos investigadores de la realidad étnica en Guatemala ya han notado que las identidades étnicas son objeto de negociación en los contextos relacionales de la sociedad guatemalteca (Adams y Bastos 2003; Turquí 2006; Casaus 2001). Sin embargo, es indispensable anotar que cuando lo étnico se reduce a un conjunto de marcadores culturales fijos, la posibilidad de identificar la multidimensionalidad de la opresión se vuelve más difícil.

En realidad, las referencias ancestrales postulan identidades maleables que se subordinan a diferentes objetivos que no son precisamente étnicos. Por ejemplo, el

movimiento maya guatemalteco se ha generado a partir de un proceso político que supone procesos de selección, transformación, recreación y reactivación de marcadores culturales que plantean un desplazamiento de una cultura ancestral que nunca constituyó un todo armonioso. Si se argumenta que este proceso está dictado por la necesidad de romper la marginación y opresión de un grupo étnico, se está aceptando que las demandas basadas en la ancestralidad se subordinan a objetivos de justicia e igualdad que son buscados por otros grupos cuya marginación y opresión no depende de factores étnicos. De nuevo, los derechos indígenas deben interpretarse en el horizonte abierto por los derechos humanos para lograr una identificación más adecuada de la opresión social.

Se puede examinar ahora algunas de las consecuencias de los cinco postulados anteriores en el caso de Guatemala. El aspecto más importante es que la población de Guatemala ha sido constituida por el mestizaje y un proceso de interpenetración cultural que hacen imposibles los reclamos de autenticidad ancestral: aún aquéllos que se consideran indígenas no pueden clamar un linaje indígena puro. Es más, ciertos “ladinos”—término analizado más adelante—se han redefinido como indígenas, posiblemente en virtud de la fuerza que han adquirido los nuevos movimientos de renacimiento indígena (Casaus 2001). Se puede aducir, desde luego, que las demandas de ancestralidad no asumen un cuestionable vínculo biológico, puesto que tales demandas sólo presuponen aspectos culturales, es decir, la preservación de un “stock” de referentes culturales. Pero, como Richard Adams lo ha notado, una persona indígena, sin afirmar por ello la naturaleza biológica de su vinculación étnica, puede argumentar que su

identidad no cambia aún cuando sus rasgos culturales lo hagan (Adams 1994).<sup>3</sup> Además, la pertenencia étnica y sus referencias ancestrales se ven en una situación más problemática cuando se delinear en términos de lo cultural.

Esto no implica, sin embargo, que no existen obligaciones derivadas de la memoria de un pasado de opresión. La memoria tiene una connotación ética; la justicia restaurativa necesita enfocar las desigualdades del poder resultantes de injusticias pasadas. Es claro que si las comunidades originales aún estuviesen presentes, existiría la obligación de brindarles una reparación directa; pero se está frente a una comunidad diferenciada que ha devenido engarzada en relaciones interétnicas complejas debido a procesos históricos largos y complicados. Se llega, entonces, a la conclusión de que los derechos indígenas necesitan asimilar la conexión con la historia de una manera más matizada y creativa; lo étnico debe responder a los nuevos escenarios creados por la historia. El postulado que afirma la misión histórica de preservar los bienes de la cultura—idiomas, territorios, etc.— debe evaluarse en función de tales estructuras históricas. De otra manera no se identificarán los instrumentos normativos para neutralizar las diferencias étnicas cuando se necesite plantear metas colectivas para un conglomerado social.

En resumen, la conexión con el pasado ancestral indígena debe situarse en un contexto sociopolítico influenciado por la historia. En segundo lugar, las referencias a la ancestralidad indígena plantean demandas éticas que claman por la desaparición de estructuras opresivas que se han consolidado históricamente, pero esto no presupone un ejercicio de renacimiento de un impoluto pasado ancestral, sino más bien una

---

<sup>3</sup> Es interesante notar que el gobierno norteamericano establece criterios biológicos para determinar el estatuto indígena de un individuo (por ejemplo, la posesión de un indígena “puro” como abuelo o abuela.

apropiación creativa de la historia. En tercer lugar, el esfuerzo por alcanzar la autenticidad, ahora clarificada en términos culturalistas, necesita ser consistente con los derechos humanos que sostienen la legitimidad de las demandas étnicas siempre y cuando exista una consideración de las demandas profundas que plantea el respeto de la dignidad humana.

La siguiente sección ilustra algunos de los problemas asociados con la interpretación culturalista de los postulados definitorios identificados con anterioridad. Esta tarea se emprende mediante la crítica de tres perspectivas que parecen asumir, o al menos no cuestionar de manera suficiente, la interpretación culturalista del vínculo ancestral de las comunidades indígenas: la política de la identidad, el derecho internacional y el multiculturalismo liberal. La discusión se sitúa en el ámbito de la sociedad guatemalteca.

## II

Esta sección presenta tres perspectivas que pueden ser identificadas en el discurso de los derechos indígenas en Guatemala. Desde luego, éstas no se encuentran en forma pura en el debate étnico en Guatemala y en otros países latinoamericanos. Sin embargo, el análisis crítico de estas tres posturas puede brindar elementos para visualizar algunas limitaciones de la discusión de la problemática étnica en la esfera pública de Guatemala.

### **Los derechos indígenas en el contexto de la política de la identidad**

La política de la identidad, originada principalmente en el contexto de los movimientos de derechos civiles en los Estados Unidos de América, está guiada por la

idea fundamental de que la identidad de los grupos marginados debe empoderarse para romper los esquemas sociales que los mantienen en una posición subordinada. La baja (auto)estima social de un grupo que comparte un grupo de características identitarias, es un factor fundamental en la constitución de la subordinación de dicho colectivo. Este enfoque realza las diferencias bajo la idea de que los ideales liberales de igualdad sólo sirven para ocultar la marginación que se construye en los diversos niveles sociales. En Charles Taylor (1994), este enfoque lleva a valorar un sentido de autenticidad que requiere la atribución de estatus político a una identidad étnica.

Se reconoce que las personas nacen en una comunidad específica y que los rasgos culturales adquiridos al nacer y vivir en una comunidad determinada sitúan a éstas en un espacio social estructurado de antemano. Los individuos concretos se identifican con una serie de vinculaciones étnicas que a menudo dependen del contexto: indígena, guatemalteco, latinoamericano, etc., vínculos que a su vez influyen en las oportunidades de tales individuos. Sin embargo, los procesos sociales que configuran la identidad no implican la existencia de una identidad fija e inamovible. Una persona, por ejemplo, puede respetar la cultura indígena mientras rechaza establecer una relación familiar con un individuo que porta los rasgos físicos del grupo étnico respectivo; otra puede ser vista y sentirse como indígena si se relaciona con una oligarquía que se considera “blanca”, pero puede sentirse o ser considerada como ladina si regresa al pueblo de origen. Asimismo, las identificaciones identitarias pueden ganar o perder fuerza en virtud de acontecimientos tales como un conflicto armado, un triunfo deportivo o una tragedia. Hace algún tiempo, muchos indígenas buscaban “ladinizarse”; en la actualidad, un indígena “ladinizado” puede decidir volver a sentirse un auténtico indígena. El énfasis en

marcadores identitarios que necesitan ser empoderados puede ocultar la relacionalidad de la etnicidad, es decir, el hecho de que los marcadores étnicos funcionan de manera diferente en contextos diversos.

Para comprender los límites de la política de la identidad en Guatemala es conveniente examinar el proceso constructivo de la identidad indígena generado por el movimiento maya. El término “maya” es un vocablo acuñado por científicos para identificar a las civilizaciones que habitaron el sur de Mesoamérica; sin embargo, tal grupo nunca existió como una unidad política equivalente a un pueblo (Schackt 2002). Algunos pensadores indígenas reconocen que el término “maya” ha sido el objeto de una creación, debido principalmente a las élites intelectuales indígenas, cuyos fines son claramente políticos (Esquit 2003: 6). Tal término busca la dignificación del ser indígena en un contexto marcado por una discriminación profunda con el fin de cambiar un claro desequilibrio de poder en la sociedad. Así, las creencias indígenas se tornan en una espiritualidad maya, el derecho consuetudinario indígena se reconstituye como derecho maya, para mencionar sólo algunos cambios positivos.

No se puede negar que la injusticia estructural puede ser revertida de manera parcial a través de la revalorización de los marcadores de una etnia o cultura oprimida. La valoración positiva de marcadores culturales previamente marginados ayuda a consolidar la interacción social emancipadora en un contexto opresivo. Los problemas emergen, sin embargo, cuando se exagera la importancia de la cultura y ésta se convierte en un conjunto de marcadores de exclusión. No es casual que este tipo de política de la identidad caiga en el problema de la esencialización, y en esta medida, cree tantos

problemas como pretende resolver.<sup>4</sup> La lealtad a cierto conjunto de marcadores que han sido objeto de selección política puede crear un autoritarismo cultural a favor de aquéllos involucrados en el respectivo proceso selectivo. Una concepción culturalista del ser indígena se ramifica, a su vez, en problemas relativos al estatus de un maya (o indígena) verdadero. Este problema se magnifica cuando se recuerda que hay diferencias propuestas identitarias en el interior de los grupos étnicos. En consecuencia, las identidades particulares subsumidas bajo el término maya podrían mostrar sus lados negativos a medida en que se implementan las diferencias étnicas.

En segundo lugar, la política de la identidad entra en conflicto con los hechos socioculturales que emergen en un contexto de profundo mestizaje. Estos conflictos son severos en Guatemala ya que los ladinos son considerados por algunos indígenas como responsables de una segunda conquista que se da con el despojo de las tierras comunales por los liberales del siglo diecinueve (Esquit Choy y Gálvez 1997). El término “ladino”,<sup>5</sup> sin embargo, no cumple con los requerimientos de la política de la identidad, puesto que dicho vocablo responde a un proceso cultural que trasciende el marco identitario. El término “ladino” no apunta a una identidad definida: algunos analistas ya han observado que el término ladino sólo denota una función ideológica (Adams y Bastos 2003). A pesar de esto todavía se oye en Guatemala que los ladinos no tienen identidad cultural.

---

<sup>4</sup> El sector culturalista del movimiento maya tiende a seguir esta posición bajo la influencia de intelectuales tales como Antonio Pop Caal (1981: 14) para quienes los indígenas preservan mitos que forman la base subconsciente del pensamiento y tradiciones que se enfocan en la satisfacción de las necesidades espirituales y materiales de los indígenas.

<sup>5</sup> Es importante mencionar que los ladinos son llamados *Kachlanes*, una palabra kaqchiquel que significa “extranjero” (Esquit y Gálvez: 21). Este término no es menos degradante que la palabra “ladino”, una palabra cuyo significado original es “astuto” o “abusivo”. El término “ladino” fue usado para referirse a los judíos que practicaban su religión a medias, y fue usado, en los inicios de la colonia para referirse a los indígenas que hablaban castellano.

Este problema muestra los límites de la política de la identidad en virtud de que la posesión de una identidad se perfila como un argumento para justificar la desvalorización de un colectivo.

Así, la política de la identidad puede ayudar a revertir la situación de desventaja de los indígenas, pero debe incluirse en un marco más abierto hacia los problemas reales de los indígenas. Reconociendo que la identidad maya es el producto del trabajo de una élite intelectual indígena, Marta Elena Casaús (2001) observa que los grupos mayoritarios indígenas no suelen identificarse con los intereses de las élites intelectuales indígenas, sino con demandas más concretas como la tierra, agua, el acceso a la salud y a la educación. Esto sugiere que un reconocimiento cultural sin un cambio de estructuras socioeconómicas puede apuntar a una lucha emancipatoria bastante desdibujada. Las culturas no deben ser hipostatizadas ni separadas de los contextos sociales reales.

### **Los derechos indígenas en el derecho internacional**

Problemas como los anteriores se reproducen en el campo del derecho internacional. Esta área de activismo indígena es particularmente importante en virtud de que el movimiento por los derechos indígenas ha sido promovido en los foros de la ONU. Ronald Niezen (2003) demuestra cómo este foro ha ayudado a articular una red de comunidades que comparten historias de opresión, unificando un movimiento político que trasciende los marcos opresivos de distintos estados. Para James Anaya (2004), este activismo refleja un cambio en el derecho internacional que se transforma de un instrumento opresivo a uno capaz de defender los derechos de los pueblos indígenas.

En primer lugar es necesario notar la importancia que estos foros han tenido en la construcción de un discurso de reivindicación indígena. Sin embargo, no se debe ignorar el hecho de que el activismo indígena practicado en la ONU siempre corre el peligro de verse entrampado en las redes de la negociación diplomática y el cabildeo de la política internacional. No es necesario insistir en los problemas que enfrentan tales foros—dominados por la práctica de la *realpolitik*—en contextos como el del sistema de las Naciones Unidas. La burocratización de este foro y su sujeción a los países poderosos constituye precisamente uno de los problemas que afronta el movimiento internacional por los derechos humanos. Así, el mismo Niezen, reconoce que los planteamientos de los grupos indígenas han sido ignorados de manera sistemática por los miembros de la ONU.

Por lo demás, aunque existe un pasado común para los pueblos indígenas, es dudoso que éste pueda afirmar la idea de nación como en el derecho internacional. La definición de los indígenas como pueblos es *sui generis*: se postula que tal calificación no conlleva un derecho a la autonomía política. Nada raro dado que el derecho internacional sigue jugando las reglas del pensamiento estratégico.

En segundo lugar, la referencia a la ancestralidad primordial es problemática cuando se recuerda que Guatemala tiene cuatro pueblos: el maya, garífuna, ladino y xinca. Éstos están situados en una postura diferente en relación con los reclamos de prioridad ancestral y no se puede negar el desigual peso de las diversas comunidades indígenas. En efecto, el pueblo maya está compuesto por 21 grupos étnicos; pero esta clasificación no debe ocultar que tal pueblo está compuesto por prácticamente sólo dos grupos: los k'iches y kaqchiqueles. Además, los xincas y los garífunas solo constituyen el 1% de la población de Guatemala (Adams y Bastos: 35). Los xincas se reducen a unos

pocos centenares y cabe preguntarse si los garífunas, con ancestros africanos e indígenas, no se verían en situación de desventaja frente a credenciales ancestrales con mayor peso. En una situación más precaria se encuentran los ladinos dado que éstos no tienen un ser cultural propio, ni territorios que reclamar, ni ancestros puros a los cuales poder acogerse.

En tercer término, los problemas se complican cuando los reclamos de ancestralidad encierran demandas territoriales. El jurista indígena-americano James Anaya, por ejemplo, expresa que las comunidades indígenas se distinguen porque “sus raíces ancestrales están afincadas en tierras en las que ellos viven, o les gustaría vivir, mucho más profundamente de lo que están las raíces de la sociedad más poderosa que vive en las mismas tierras o en lugares próximos” (Anaya 2004: 3).<sup>6</sup> Pero en un contexto de complejas relaciones interétnicas tenemos problemas para justificar los criterios necesarios y suficientes que garantizan los derechos territoriales. Es simplista sostener que los grupos indígenas son “grupos culturalmente distintos que se encuentran cercados por grupos de colonizadores que nacieron de las fuerzas del imperio y la conquista” (Ibid).<sup>7</sup>

Caracterizaciones como ésta plantean problemas para la implementación de políticas emancipatorias de amplio alcance. En Guatemala, los pueblos indígenas no han sido marginados en desiertos o territorios montañosos como sucede en otros países: ellos son una parte fundamental de un sistema de opresión. Recuérdese que en caso de los Estados Unidos los tratados entre el gobierno y los pueblos indígenas siempre se han planteado como tratados entre naciones diferentes.

---

<sup>6</sup> La traducción es mía.

<sup>7</sup> La traducción es mía.

Por lo demás, nada puede llevar a la conclusión de que había una propiedad ancestral de las tierras americanas ya que estos territorios eran el teatro de guerras imperialistas entre pueblos ancestrales.<sup>8</sup> Los conquistadores españoles tomaron ventaja de las rivalidades entre los diferentes grupos étnicos: la historia de los indígenas como víctimas simplemente no se sostiene (Van Akkeren 2007). Sin embargo, no había un sentido de nación dentro del conglomerado de naciones prehispánicas, mucho menos una idea acerca de la legitimidad en el sentido de los derechos humanos contemporáneos. Si se aduce que tales demandas territoriales no dependen de una posición como la presentada por Anaya, puede esgrimirse de nuevo la observación de que las demandas territoriales tienen un fundamento que trasciende las meras referencias étnicas y culturales. Se tiene, de nuevo, la necesidad de plantear políticas de emancipación que trascienden lo étnico-cultural y que incluyen a la sociedad en su conjunto.

Si estos problemas no surgen ahora en Guatemala no es debido a la intrínseca justicia del lenguaje identitario y del derecho internacional; sólo se necesitarían condiciones de conflicto social para que dichos aspectos negativos se activaran. Los problemas de las minorías siempre existirán debido a los criterios reductivistas de la identidad cultural como base de las demandas del derecho internacional. Ésta es una tendencia que colisiona con el lenguaje moral de los derechos humanos. No hay que perder de vista, finalmente, que los problemas de marginación de los indígenas sólo pueden identificarse cuando se penetran los contextos más profundos de una sociedad particular. Y es de suponer que estos ámbitos no están abiertos a esos análisis que privilegian el marco “macro” del derecho internacional.

---

<sup>8</sup> Esto sin contar que la misma idea de propiedad distorsiona las visiones del mundo indígena. En la actualidad, por ejemplo, se discute la necesidad de reconocer los *copyrights* de indígenas en virtud del uso de sus conocimientos milenarios.

## Los derechos indígenas en el multiculturalismo liberal

Al señalar las carencias de la interpretación de los derechos indígenas por parte de la política de la identidad y el derecho internacional no se trata de criticar a los derechos indígenas desde la perspectiva de los derechos del individuo. Una crítica de los derechos indígenas sería poco atractiva si se ofreciera tan sólo un retorno a los presupuestos liberales que permean algunos de los discursos que abordan la cuestión indígena. Un reconocimiento genuino de la diversidad cultural y étnica—la diversidad discursiva en general—implica un intento real por superar los discursos hegemónicos.

A través de un análisis de la arquitectura conceptual del reporte del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en 2004 *Cultural Liberty in Today's Diverse World*, documento en el cual se desarrollan un grupo de ideas cuya promoción y defensa ha corrido a cargo del filósofo hindú-americano Amartya Sen y el canadiense Will Kymlicka,<sup>9</sup> se pueden ver los límites del enfoque liberal de la multiculturalidad.

Amartya Sen ha desarrollado su “enfoque de las capacidades” (capabilities approach) bajo la convicción de que la noción de libertad tiene que permitir que la gente desarrolle las capacidades necesarias “para llevar las vidas que ellos valoran y tienen razones para valorar” (Sen 1999: 18).<sup>10</sup> A su vez, el PNUD define el “desarrollo humano” como “el proceso de ensanchar las opciones para que las personas puedan hacer y ser lo que ellas valoran en la vida” (PNUD 2004: 6). De acuerdo con este reporte, necesitamos libertad cultural para tener la posibilidad de elegir nuestras identidades y evitar dos tipos

---

<sup>9</sup> La motivación original de elaborar estos reportes de desarrollo humano se encuentra en las ideas de desarrollo propuestas por Amartya Sen. Puede verse cómo tal empeño refleja ya los paradigmas liberales adoptados por la ONU. Cabe preguntarse entonces si el modelo de derechos humanos e indígenas defendido por las Naciones Unidas toma en cuenta, de manera genuina, la diversidad cultural que se encuentra en todo el mundo.

<sup>10</sup> La traducción es mía.

de exclusión cultural: a) exclusión de un modo de vida (definida por la falta de reconocimiento y acomodación social de un “estilo de vida”); y b) exclusión en la participación los miembros de una comunidad cultural determinada que sufren discriminación en las oportunidades económicas, políticas y sociales (Ibid).

El enfoque desarrollado por el PNUD integra las ideas de Sen con las ideas de Kymlicka. Este último ha criticado la creencia de que los derechos específicos de los grupos entran en conflicto con los derechos humanos universales (Kymlicka 2000). Para el filósofo canadiense, los derechos colectivos constituyen protecciones externas que defienden las minorías en las que los individuos deciden realizar sus vidas. Kymlicka defiende la autonomía individual que sirve como la piedra angular de una comunidad genuinamente multicultural (Ibid, capítulo 3).<sup>11</sup> De acuerdo con Sen y Kymlicka, las culturas son entendidas como merecedoras de protección debido al hecho de que éstas constituyen una parte fundamental del contexto de elección individual. Como puede verse, las ideas de estos autores presuponen la validez del marco liberal.

Lamentablemente, la fusión de ambos enfoques planteada a través de la idea de libertad cultural desarrollada por el PNUD no captura la complejidad de las relaciones étnicas en contextos como el guatemalteco. Las ideas de Kymlicka y de Sen postulan la validez del individualismo liberal, un punto que entra en conflicto con ciertas visiones alternativas del mundo social. Por otro lado, las ideas de Kymlicka responden a la experiencia de países como Canadá; en el contexto de este país tiene sentido plantear ciertos modelos de autogobierno en virtud de que las comunidades indígenas están virtualmente aisladas de la sociedad nacional o “mainstream society”. En Guatemala, en

---

<sup>11</sup> Omitimos aquí, la distinción que Kymlicka establece entre Estados poliétnicos y Estados multinacionales. Los grupos indígenas constituirían naciones dentro de un Estado.

cambio, lo étnico se inserta en una explotación directa de los indígenas situada en un sistema de producción capitalista y periférico. En este contexto, las dimensiones étnicas se constituyen en un ejercicio de poder que engloba otros aspectos tales como el económico.

Desde luego, el PNUD reconoce la relación entre explotación y opresión cultural. Para ellos, un “modo de vida a menudo se traslapa con la exclusión política, económica y social a través de la discriminación y la desventaja en el empleo, la vivienda, la educación y la representación política” (PNUD: 6). La idea de “traslape” entre opresión y explotación, sin embargo, es superficial para interpretar las raíces de los problemas que afrontan los indígenas en una sociedad afectada por una injusticia estructural como es el caso de Guatemala. Así, los vínculos entre opresión racial-étnica, explotación económica y marginación política están constitutivamente entrelazadas: el desprecio por un grupo étnico “ayuda” a configurar esquemas de explotación económica que ofenden por su inhumanidad.

En virtud de su pobre nivel crítico, el multiculturalismo liberal no presta atención a las complejas imbricaciones de la opresión local con respecto al modelo global de explotación que se origina con la modernidad occidental. Aunque el PNUD no es neoliberal, presupone un sistema de Mercado libre y, como tal, no está conceptualmente equipado para notar la profundidad de la opresión y marginación contra los indígenas y los sectores pobres de la sociedad guatemalteca.

En resumen, ni la política de la identidad, ni el derecho internacional, ni la libertad cultural del PNUD proveen las herramientas conceptuales necesarias para pensar en los derechos indígenas. El problema radica en la incapacidad para relacionar las

identidades colectivas con el nodo generador de estructuras opresivas previas y el surgimiento de dificultades nuevas a causa del afán una autenticidad que puede convertirse en un factor de exclusión. Ahora se puede volver la vista hacia la respuesta que este trabajo proporciona con respecto a la problemática de los derechos indígenas.

### III

Es momento de desarrollar las propuestas concretas de este trabajo. Los derechos indígenas deben ser abordados tomando en cuenta los procesos históricos que han configurado una sociedad cuyos mecanismos de reproducción responden simultáneamente a la necesidad de mantenimiento de un sistema de opresión local que se inscribe en un orden hegemónico global. Como Enrique Dussel hace notar, siguiendo las ideas de Immanuel Wallerstein, la conquista de América constituye el primer sistema-mundo (Dussel 2000).

Pero es conveniente apuntar que este sistema ha surgido precisamente a expensas de la violenta negación del Otro. En este contexto, la devaluación de la humanidad del indígena abarca también su mundo cultural: lo que se busca es justificar la explotación y el saqueo de los pueblos indígenas y su incorporación al sistema socioproductivo de la naciente modernidad capitalista. Es importante, en consecuencia, entender las limitaciones éticas del capitalismo y el liberalismo para entender los límites de los derechos indígenas en las versiones criticadas en este trabajo.

Esto apunta a que el surgimiento de la cuestión étnica está relacionado con la organización interna de una sociedad explotadora y en la imposición de una división internacional del trabajo. Existe una profunda relación entre las estructuras actuales de

dominación y la historia del colonialismo (Quijano 2000).<sup>12</sup> Desde el tiempo de la conquista se establece una exclusión ética original cuya historia posterior se sedimenta en una marginación masiva y una opresión multidimensional. La consolidación de estas estructuras, por otro lado, conlleva el establecimiento de una realidad normativa patológica cuya lógica puede superarse a través de los enfoques emancipatorios basados en los derechos humanos.

Las patologías éticas de la modernidad capitalista son posibles porque existe una serie de postulados éticos hegemónicos. En las sociedades “occidentales” se asume, por ejemplo, que el ser humano racional debe velar siempre por su interés individual; la libertad, desde el tiempo de Kant, es “externa” y negativa en el sentido de que ésta no se ve determinada por la interioridad moral de los individuos: detrás de esta creencia se escondan actitudes tales como la defensa a ultranza de la propiedad privada.

En virtud de la ubicuidad de la ética, la historia de Guatemala—y la de la cualquier sociedad—puede ser leída, aunque casi nunca lo es, en términos éticos. Los discursos que han justificado la situación indígena siempre han girado alrededor de una negación del ser de éste. Ésta es una dinámica que se ve desde la negación de la humanidad del indio hasta los discursos del positivismo decimonónico, así como en los discursos del indigenismo asimilacionista de la década de los cuarenta.

Pero aquí se da un giro conceptual básico: si la dinámica de dominación en Guatemala tiene un componente ético fundamental, puede aducirse que éste no puede ser limitado al factor étnico. La ética, como eje analítico-normativo, trasciende el ámbito

---

<sup>12</sup> Aníbal Quijano, “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America, *Nepantla: Views from the South*, 1.3, 2000, pp. 533-580. En este artículo, Quijano desarrolla la idea de *coloniality of power*, un concepto que enfatiza el vínculo entre las estructuras actuales del poder y un proceso colonial complejo.

étnico y se centra en el reconocimiento de la dignidad de todos los seres humanos reconociendo simultáneamente la diferencia y la unidad que media entre éstos.

La profundidad del factor ético es tan notable, que se puede hablar de que Guatemala adolece de una violencia estructural que se enraíza en las interacciones cotidianas de la sociedad. Lo indígena se menosprecia de maneras diversas en los distintos modos de interacción social: no es casual que la violencia contra los indígenas esté acompañada por la violencia contra otros grupos. La violencia de la guerra civil guatemalteca se concentró en las poblaciones indígenas como resultado de una opresión sedimentada a lo largo de cinco siglos. Las estructuras sociales injustas se mantienen principalmente a través de discursos y prácticas que bloquean el reconocimiento de la dignidad humana. Dentro de éstos se encuentran las diversas manifestaciones en contra de los valores encarnados en las formas de vida de los indígenas. Pero es indispensable reconocer que esta negación de la dignidad de la vida humana afecta a todos aquellos miembros de la sociedad guatemalteca que experimentan opresión y marginación. De este hecho emerge la hipótesis plausible de que el enfoque ético-político de la dominación en Guatemala puede arrojar luz sobre el problema indígena.

Lo anterior encaja con el punto central de este trabajo. En efecto, en virtud de que el lenguaje mismo de los derechos se instala en la dimensión de la moral, es legítimo preguntarse si la interpretación etnicista de los derechos indígenas no está incapacitada por la inadecuada visualización de los problemas morales. Lo ético, lo concreto, presenta una serie de problemas que no son identificados de manera adecuada cuando los derechos indígenas se conciben como derechos que se atribuyen a entidades colectivas. Pero para ser precisos, éste es un aspecto que afecta al discurso de los derechos humanos en

general. Por esta razón es necesario presentar, de manera breve, algunas de las carencias conceptuales que afectan a la interpretación principal de estos derechos en la filosofía contemporánea.

Desde hace mucho tiempo, diversos teóricos se preguntan, de acuerdo con enfoques diferentes que no se pueden examinar en este trabajo, sobre la incapacidad del discurso de los derechos humanos por revertir estructuras injustas con una raíz a todas luces inmoral. Problemas tales como la pobreza y desigualdad global, un genocidio que no cesa, una crisis ambiental que pone en riesgo la existencia de la propia vida, un ejercicio cínico de los derechos humanos, la burocratización de tales derechos, apuntan a carencias normativas que no han sido visualizadas de manera adecuada por el paradigma liberal de los derechos humanos. Esto es más lamentable en la medida en que, como lo ha notado David Kennedy (2003: 8-10) el lenguaje de los derechos humanos ocupa cada vez más los espacios de lucha emancipatoria en los ámbitos local y global.

De acuerdo con Ann Mary Glendon (1991), la imposibilidad de dar cuenta de la existencia de obligaciones es uno de los problemas que afecta al paradigma hegemónico-liberal de los derechos humanos. Eso se debe, en parte, al hecho de que no se reconoce, de manera suficiente, que el discurso de los derechos morales exige trascender la esfera del individuo autónomo que está preocupado por sus intereses. No es casual que el liberalismo moderno y el capitalismo partan de la presuposición de un sujeto concentrado en su propio beneficio. Aún los autores que defienden el liberalismo del bienestar, tales como John Rawls, presuponen que la racionalidad normativa se puede comprender a partir de la racionalidad del auto-interés (en breve, la ideología del mercado) una racionalidad que está basada en la idea de que los seres humanos están mutuamente

desinteresados por sus congéneres (Rawls 1999). Cabe preguntarse si una visión como ésta puede contrarrestar los problemas que plantea el avorazamiento capitalista en un mundo que enfrenta una crisis sin precedentes. El dismantelamiento de estructuras éticas perversas exige trascender dinámicas sociales establecidas, y exige, por lo tanto, la tarea de reconceptualizar los derechos humanos para que éstos sean predicables de un sujeto capaz de trascender su propio interés inmediato. El modelo liberal de los derechos humanos jamás dará una explicación satisfactoria de la solidaridad.

Frente al énfasis liberal en la individualidad autorreferente es necesario apuntar que lo ético y lo moral empiezan con la propia autolimitación o como lo ha mencionado Emmanuel Levinas (2000), con el reconocimiento de una responsabilidad frente al Otro. Lo ético supone un reconocimiento de una responsabilidad asimétrica, es decir, una responsabilidad que no se agota en la reciprocidad. Nuestras obligaciones morales no emanan de una racionalidad basada en el intercambio de bienes de igual valor: sabemos que tenemos responsabilidad aún hacia aquéllos que no pueden correspondernos o retribuirnos. La ética supone el sacrificio, una conciencia de que estamos sujetos normativamente al Otro. Desde luego, sabemos que somos los Otros de los Otros, pero esto no implica que la moralidad esté sujeta al puro intercambio, como lo supone el liberalismo capitalista. Se necesita construir redes de responsabilidad mutua que, como se entiende, enfocan su atención en los problemas más urgentes que enfrenta una sociedad en un momento determinado.

El reconocimiento del Otro permea las interacciones básicas de una sociedad. Todo contacto social—en tanto acción comunicativa mediada por discursos—supone un contacto entre seres humanos concretos: lo ético aparece en ese encuentro cara a cara

entre los seres humanos. Lo ético, por lo tanto, está detrás de lo discursivo y de lo cultural dado que la actividad de justificación puede trascender de manera reflectiva cualquier discurso. Aún los discursos opresivos pretenden explicar al Otro (al oprimido) el por qué de su situación; en ese sentido mínimo tales discursos reconocen al Otro. Si se considera el hecho de que lo étnico tiene sentido únicamente en la interrelación social, cabe preguntarse si lo étnico en sí mismo puede abordarse desde una perspectiva que es independiente de presuposiciones morales y éticas. Se reconoce al Otro en su diferencia sin reducir su otredad a una serie de características determinables como, por ejemplo, las culturales. Se acepta al Otro en una concretidad que supera cualquier determinación abstracta; el mandato ético nos ordena no matar, explotar o ayudar al extranjero (que por cierto, puede tener otras vinculaciones étnicas). Las determinaciones de la ética son lo suficientemente flexibles como para funcionar en todos los contextos de la interacción social. Se respeta al Otro concreto aunque no haya acuerdos interculturales ni categorías absolutas para describir la naturaleza moral de los seres humanos; el respeto al Otro es eminentemente práctico y no teórico.

Ahora bien, la negación del Otro puede generalizarse en una sociedad de tal manera que se puede hablar de una violencia estructural. La gente muere no sólo a causa de la violencia directa, sino también debido a la carencia de recursos económicos, escasez de servicios, negación de las afiliaciones culturales que le dan sentido a su mundo, etc. Esta violencia sistémica, enraizada en la interacción social cotidiana, se vierte en un malestar institucional general que no puede ser revertida por una visión abstracta de los derechos humanos.

De esta manera, se necesita un cambio en la visión de los derechos humanos para poder afrontar la cuestión indígena que se centra no sólo en cuestiones culturales, sino en problemas más básicos como la salud, la educación, el acceso a los medios de producción, entre otros. Se necesita reconceptualizar los derechos indígenas en términos del respeto ético general. Esto lleva a precisar el aspecto negativo de la concepción contemporánea de los derechos humanos que interesa criticar en este trabajo.

No se puede cerrar esta sección sin analizar brevemente otro problema que aflora debido a la concepción de los derechos que ha sido criticada anteriormente. En la visión criticada, los derechos sociales se dejan al Estado, sin reconocerse de manera suficiente que éste no puede actuar sin cambios profundos en la estructura social. Se asume que el Estado no puede penetrar los derechos del individuo. Como lo decía Marx en *La Cuestión Judía* (1972), los derechos individuales son los derechos del individuo burgués: en ellos se sacraliza el individualismo de la sociedad civil. Estos derechos responden a una lógica de exclusión: mi derecho a este objeto es automáticamente la obligación del otro a no gozar de este objeto; mi derecho a hablar garantiza un espacio en el que se puede vulnerar la integridad del Otro, y así sucesivamente. Los derechos se conciben como atributos de los individuos, como objetos que están bajo el arbitrio del individuo. Los derechos, en consecuencia, se reifican y llegan a ser concebidos como objetos que se “poseen” como un objeto cualquiera. Ésta es la lógica de la reificación: una relación social se concibe como un objeto que parece ajeno al conjunto de relaciones éticas de las cuales éste depende. Y poco se puede alcanzar con una visión alienada de los derechos humanos.

Este fenómeno indica que se necesita mucho más que cambios institucionales, principalmente los implementados desde el Estado. Aquí se visualiza, por ejemplo, la

precariedad de esas políticas de “emancipación” indígena que giran alrededor de políticas antidiscriminatorias desde el Estado o alrededor de la especificación de “cuotas” con relación a la obtención de puestos públicos para fortalecer la autoestima del oprimido y para tomar experiencia en el poder (Esquit 2003). Ocupar los puestos de poder abiertos por la institucionalidad del Estado ofrece alternativas insuficientes cuando se trata de erradicar los problemas éticos de la sociedad, y en consecuencia, de eliminar los problemas de la discriminación en los que las relaciones étnicas juegan un papel fundamental. Las estrategias de redistribución son posteriores a las relaciones que han establecido la desigualdad que se quiere remediar.

Por razones similares, el énfasis legalista en los derechos humanos y/o indígenas es insuficiente. Las instituciones legales guatemaltecas están enraizadas en prácticas sociales que fomentan la impunidad, protegen al poderoso y ejercen una violencia inaudita contra el débil. Desde mucho tiempo atrás las oligarquías guatemaltecas saben que la ley admite los retorcimientos más inauditos; los conquistadores abordaron la ley desde la fórmula “Se obedece pero no se cumple”. En este sentido, no deja de ser significativo el hecho de que después de la cúspide represiva de las últimas décadas, estos mismos grupos de poder insistan en el predominio de un Estado de derecho. Éste puede reconocer, de acuerdo con directrices internacionales, los derechos culturales indígenas. Sin embargo, las repercusiones reales de los compromisos internacionales respectivos son ignoradas, precisamente en la medida en que afectan las estructuras básicas de una sociedad basada en la injusticia. Como alguna vez lo dijo el pensador salvadoreño Ignacio Ellacuría: el Estado de justicia antecede al Estado de derecho.

En general, el problema con el activismo cultural de los intelectuales indígenas consiste en atacar un problema sociopolítico sin apelar a las raíces complejas de éste. Lo cultural no puede ser hipostatizado sin perder importantes dimensiones de análisis. Lo ético exige redes de responsabilidad que entran en conflicto con los efectos disgregantes de la etnicidad congelada. En contraposición, lo ético puede dar cuenta de la diferencia étnica y evitar ese tipo de discriminación que se articula en las raíces de las relaciones sociales más específicas. Se necesita nada menos que una transformación profunda de los paradigmas éticos de la sociedad guatemalteca, una transformación de base que lleve al cambio de estructuras socioeconómicas injustas. Es imprescindible notar que las estructuras sociales injustas afectan a indígenas y no indígenas: a los campesinos, a los obreros, en breve, a las grandes mayorías. Es necesario investigar con mayor profundidad las maneras en que la opresión étnica se conecta con la opresión general de la sociedad guatemalteca.

En este punto es necesario reflexionar, de manera breve, acerca del proceso de conceptualización inadecuada que afecta algunas concepciones de los derechos colectivos. Estos derechos suelen concebirse como derechos pertenecientes a entidades supraindividuales. La dimensión de interacción en la que la cultura es relevante, se reifica: los aspectos étnicos se convierten en “fronteras” y aparece la “cultura” como un objeto que necesita protección en sí mismo. Las colectividades poseen una “cultura” específica que debe ser protegida para aumentar la autoestima de los sectores desfavorecidos. El problema de negación de la vida humana que se encuentra en la base de la injusticia estructural se ha transformado. En este contexto se inscribe una serie de intentos “teóricos” que se deleitan en dar cuenta de las diferencias, de los travestismos

étnicos, de las construcciones de la identidad, de las negociaciones étnicas, dejando de lado aspectos genuinamente básicos.

Ahora se comprende que de la misma manera en que los derechos individuales desconocen vínculos éticos, los derechos colectivos supraindividuales siempre plantean el peligro de olvidar las conexiones que se establecen al interior de comunidades indígenas, o entre los miembros de diferentes etnias en un contexto diferenciado. Lo étnico y lo cultural se reifican; se ignora que el reconocimiento de la diferencia aparece en los mismos contextos sociales en que se realiza el contacto ético. Lo étnico entra como un componente de la relación social y una colectividad está formada por individuos en relación. Pero la ética es precisamente un factor fundamental cuando hablamos de relaciones entre individuos.

Los derechos humanos individuales y colectivos están pendientes de una reconceptualización más adecuada. Por el momento, se debe resistir la tentación de concebir los derechos indígenas como derechos colectivos sin resolver la cuestión de la vinculación de lo étnico con lo ético, y de aquí, con la serie de problemas concretos que afectan la vida de las comunidades indígenas en Guatemala. La discriminación étnica existe en la medida en que ésta se hace sentir de distintas maneras en diferentes contextos. Las obligaciones éticas se refieren a seres humanos concretos y no a construcciones tales como “el individuo”, “el pueblo” o “la cultura”. Este carácter ético constituye la base misma de los derechos humanos.

Cuando se reclama un derecho colectivo, se busca, en muchos casos, el cambio de esquemas de interacción social que se han atrincherado a lo largo de la historia. Los trabajadores, por ejemplo, buscan colectivamente un trato justo que supone el cambio de

prácticas que afectan su dignidad: salarios injustos, horas ilimitadas de trabajo, condiciones insalubres en el lugar de trabajo, etc. Estas reflexiones sitúan los reclamos étnicos-ancestrales en un terreno más acotado, ya no como un eje fundamental sino más bien como un aspecto que está inscrito en el respeto hacia el Otro.

Por eso no hay una oposición entre derechos colectivos e individuales, a menos que se mantenga una perspectiva superficial: una sociedad justa siempre plantea condiciones generales de vida que respetan la dignidad de todo ser humano concreto, esto es, un ser humano con historia y cultura. Cuando se fortalece una nación inclusiva, lo étnico no se pierde porque el respeto al Otro exige respeto a su integridad como ser humano. En consecuencia, los derechos indígenas tienen que interpretarse en función de una visión de los derechos humanos que es consciente de sus implicaciones éticas. Lo cultural debe ejercitarse en el respeto ético que los derechos humanos plantean. Al colocar lo étnico en el seno de las relaciones sociales, en conjunción con otros factores, la postura étnica no se debilita porque, entonces, se ven las genuinas posibilidades que contiene el discurso de los derechos indígenas en tanto modalidad de los derechos humanos. Los derechos étnicos pueden usarse para ayudar a concebir salidas para los problemas estructurales de gran calado.

El movimiento maya, entonces, debe buscar alianzas con otros sectores que también buscan una sociedad justa e incluyente. Estas alianzas pueden construirse con base en la identificación de proyectos de cambio social que apuntan a las prácticas sociales que una sociedad está enfrentando. En ese sentido, los derechos indígenas, ya sin romanticismos, pueden coadyuvar a resolver los problemas de sociedades como la

guatemalteca. Para alcanzar estos objetivos es necesario establecer procesos de discusión profunda entre los diversos sectores de la sociedad de este país.

#### IV

La existencia de posibilidades de una discusión racional entre diversos sectores de una sociedad implica la posibilidad de compartir tesis éticas. Esto a su vez asume una esfera intercultural en la cual se pueden discutir tesis de acuerdo con parámetros o presupuestos que van más allá del relativismo cultural. Esta esfera ética trasciende lo cultural porque nuestra dignidad humana no puede ser “construida” por prácticas culturales ni está basada en tesis de ancestralidad o fijada por categorías culturales. El Otro que se alcanza en procesos reflexivos no es un producto de categorías colectivas. Desde luego, se accede al Otro a través de procesos sociales, pero el Otro no se reduce a lo social. Siempre existe, por lo tanto, la posibilidad de criticar un sistema sociocultural desde un punto de vista ético. Se pueden lograr acuerdos interculturales porque hay posibilidades de consensos racionales—sin que esto implique una racionalidad universal construida de antemano.

Se ha visto que los derechos indígenas no se tienen que reducir a un eje culturalista dado que lo ético comporta, casi por definición, la aceptación de la otredad. Pero ahora resalta un punto importante: es posible evaluar el mérito intrínseco de las visiones propuestas por los grupos indígenas. Pero esto es una tarea colectiva no inscrita en el ámbito de imposiciones culturalistas, sino en el espacio abierto por el ejercicio de la discusión y reflexión racional. Aquí la discusión se posiciona en el terreno de la ética intercultural. En el caso de Guatemala se necesita un enfoque integrador que sitúe la

problemática indígena dentro del contexto general de una sociedad que necesita reinventarse de manera tal que sea posible revertir cinco siglos de violencia estructural.

Se puede evaluar las tesis éticas que subyacen a la visión indígena con las necesidades que afronta el resto de la sociedad guatemalteca—un proceso que puede llevarse a cabo en diferentes sociedades. Las culturas indígenas colaborarían con sus valores—ya no reificados—en una nueva configuración del espacio sociopolítico. En este respecto, sería importante recordar la diferenciación que el filósofo mexicano Luis Villoro presenta entre naciones históricas y naciones proyectadas. La primera enfatiza el origen y una continuidad de rasgos culturales; ésta es, precisamente, la interpretación que ha sido criticada en estas páginas. La segunda enfatiza la conciencia de una herencia común que se proyecta en el deseo de crear un nuevo proyecto (Villoro 1998: 16). La segunda interpretación presupone la asunción crítica de una herencia que no sólo busca eliminar la opresión, la injusticia y la humillación social de los indígenas, sino también busca soluciones a crisis contemporáneas de legitimidad que los filósofos liberales del “primer mundo” parecen no captar debido a su lealtad a los modelos liberales hegemónicos en sus universidades.

Asimismo, Villoro nos recuerda cómo las culturas mesoamericanas tienen un distintivo conjunto de valores que necesita un occidente agotado. Diversos factores positivos podrían identificarse en la configuración de una realidad multiétnica, especialmente, el sentido de comunidad, el respeto a la naturaleza, una nueva visión del trabajo y la visión del poder legítimo como algo que emana de la comunidad (registrado en el lema zapatista “Mandar obedeciendo”). Una seria atención a estos valores ayudaría

a buscar nuevos derroteros políticos, no a través de un sistema de partidos políticos que ya no tiene sentido, sino a través de consensos inclusivos.

En primer lugar, las visiones defendidas por el movimiento maya pueden ayudar a implementar cambios institucionales necesarios. Por ejemplo, es posible consolidar el derecho maya tratando de poner de relieve la necesidad de poseer sistemas legales con los rasgos que se le atribuyen a éste: su carácter conciliador, reparador, integral, armonioso, y educativo (Oxlajuj Ajpop 2006: 56-60). Se acepta que este derecho se basa en una cosmovisión no reificada; pero también es necesario reconocer que el mismo derecho maya ya tiene rasgos neorromanos fruto de las influencias históricas del derecho español durante la colonia (Mosquera 1999). Es factible crear sistemas locales de justicia tratando de recuperar los valores que una comunidad decide plantear para solucionar sus problemas reales. Un nuevo pluralismo jurídico se formaría, además, si se toman en cuenta las ligazones éticas que plantea el discurso de los derechos humanos y los paradigmas éticos de una cultura indígena.

No se trata de “capacitar” a los indígenas en derechos humanos como lo plantea una visión limitada de la práctica de los derechos humanos (López 2001), sino que se trata de que los derechos humanos establezcan constelaciones conceptuales con los valores éticos enfatizados por las tradiciones indígenas. Una visión concreta de los derechos humanos no surge en el vacío; los problemas de legitimidad enfrentados por los derechos humanos siempre están relacionados con dificultades que surgen en contextos normativos determinados.

La cosmovisión, ahora encarnada en prácticas cotidianas tales como el respeto a la naturaleza, el pedir perdón por el animal que se convertirá en alimento, el respeto a los

ancianos, o el respeto que se gana por el servicio comunitario, provee el sustento práctico que permite iniciar un proyecto de larga envergadura. En efecto, estas prácticas pueden contribuir a generar una praxis informada por visiones tales como el respeto a la naturaleza, el respeto a la autoridad ganada por el servicio, etc., que, a su vez, pueden consolidarse en argumentos destinados a influenciar la organización de formas de vida compartida. Estos valores, entonces, contribuirían a transformar y complementar los valores del derecho occidental que maneja la sociedad guatemalteca. Ésta es una tarea que demanda procesos de discusión democrática que tomen en cuenta a la sociedad en su conjunto.

En segundo lugar, se pueden visualizar cambios al nivel político. El factor ético tiene que influenciar la formación de la voluntad política. Pero esto implica un fortalecimiento del poder local dado que a dicho nivel se constata el contacto directo entre los miembros de la sociedad. Pero aún las comunidades en las que predomina una identidad étnica, registran muchos puntos de vista alternativos. En este contexto, el convenio 169—esgrimido por las comunidades indígenas antes de la Declaración de Derechos Indígenas que ha sido recientemente aprobada por la ONU—debe apoyar las demandas de comunidades interculturales que defienden sus recursos naturales. El proceso de autodeterminación está asentado en tesis éticas que garantizan la autonomía de la sociedad. A final de cuentas, una municipalidad va más allá de lo puramente étnico. La autodeterminación tiene sentido cuando se refiere a comunidades reales, comunidades en las que personas diferenciadas étnicamente interactúan y buscan mutuos acuerdos.

Existen instancias que demuestran nuevas formas de participación política realmente democrática. Por ejemplo, se tiene la idea de inclusión y total participación y el

lema de los zapatistas, “mandar obedeciendo”, esto es, un ejercicio del poder que es reconectado a la voluntad de la comunidad. El respeto debe ganarse obedeciendo y sirviendo a la comunidad; se marca un distanciamiento de los planteamientos estratégicos de la racionalidad política occidental. Los caracoles zapatistas en México ofrecen buenas guías para pensar las realidades indígenas de Guatemala.<sup>13</sup> Las matrices éticas indígenas son elementos culturales que pueden ser recuperadas si son fortalecidas de manera que se evite el peligro de los esencialismos románticos.

La apropiación crítica de estos elementos, decidida en el ámbito comunal, proyecta un nuevo sentido de vida en el cual hay una genuina interculturalidad, algo que va más allá de estrategias, imaginarios sociales y esencialismos estratégicos. La sociedad guatemalteca necesita una comunidad multicultural basada en el respeto a la dignidad de la persona. Un ejercicio contextualizado de los derechos recuperaría estos aspectos de una manera creativa. En resumen, el movimiento por los derechos indígenas debe recordar que su lucha es contra una injusticia que al final de cuentas es multidimensional. La tarea es articular una sociedad justa, ética e inclusiva. Sólo una sociedad de ese tipo facilitaría que los diferentes tipos de opresión, dominación y marginación desaparecieran del horizonte humano.

### **Conclusión**

Las demandas por los derechos indígenas tienen que escapar de las redes de un culturalismo reductivo. Lo cultural, concebido como el eje articulador de lo étnico, puede llevar no sólo a pasar por alto problemas sociales perentorios, sino también a fomentar

---

<sup>13</sup> Los caracoles son redes de municipalidades autónomas que han sido organizadas en el territorio dominado por los zapatistas. Estas entidades políticas aspiran a realizar valores de las culturas indígenas tales como la idea de que el poder es legítimo sólo cuando emana de la comunidad.

problemas de identificación incorrecta de las causas de los problemas indígenas, cuando no de opresión y fragmentación. Se debe encontrar una forma más contextual y conectada de concebir los derechos indígenas, pero esto requiere formas más adecuadas de concebir las dimensiones éticas y morales de los derechos colectivos y los derechos humanos.

Se ha insistido en que tal objetivo requiere el fortalecimiento de los factores éticos presentes en el discurso de los derechos humanos. Lo ético aparece en la relación social en la que se manifiesta lo étnico. En el caso de Guatemala, los derechos étnicos deben consolidarse en relación con todos los derechos que buscan la transformación de una sociedad cuya injusticia básica es la negación del estatuto moral de sus miembros. Lo ético reconoce la diferencia étnica, pero sin esencializarla.

Se ha argumentado que una de las posibilidades de transformación inscrita en los derechos indígenas consiste en tratar de recuperar los valores encarnados en prácticas cotidianas. La superioridad de modelos legales, políticos y sociales basados en los elementos culturales del mundo maya no debe descansar en esencializaciones cuestionables. Un paso necesario es la progresiva consolidación de modelos sociopolíticos que asumen de manera crítica algunos valores de las culturas indígenas. Esto requiere un cambio en nuestros modelos políticos e institucionales. En particular, es necesario fortalecer del poder local y abandonar el sistema de partidos políticos. Sólo así podrán los derechos indígenas ser un instrumento para la construcción de una sociedad justa, puesto que ayudarían a cambiar una sociedad en la que los indígenas han sufrido, junto con otros sectores, el peso del capitalismo liberal moderno.

Se ha argumentado que los objetivos anteriores sólo pueden alcanzarse si se reforman los derechos humanos para que éstos penetren en las raíces éticas del mundo

social. Es necesario, sin embargo, trabajar en conjunto para que los derechos humanos se vuelvan más sensibles ante una visión de la ética que exige la disolución del sujeto autorreferente del liberalismo, para dar lugar a una visión de la ética que empieza con la responsabilidad asimétrica frente al Otro. Esto sugiere, en última instancia, que los grupos indígenas pueden ayudar a transformar los esquemas morales agotados que impiden el desarrollo del verdadero espíritu de los derechos humanos.

## Referencias

- Adams, Richard (1994). "Guatemalan Ladinization and History". *The Americas*, Vol. 50, No. 4, pp. 527-543.
- Adams, Richard y Santiago Bastos (2003). *Las Relaciones Étnicas en Guatemala, 1944-2000*. Antigua Guatemala: CIRMA.
- Anaya, James (2004). *Indigenous Peoples in International Law*. Segunda edición. New York: Oxford University Press.
- Bagú, Sergio y Héctor Díaz Polanco (2003). *La Identidad Continental, Indigenismo y Diversidad Cultural*. México, D.F.: Posgrado en Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad de la Ciudad de México.
- Bastos, Santiago y Manuela Camus (2003). *Entre el Mecapal y el Cielo: Desarrollo del Movimiento Étnico en Guatemala*. Guatemala: Cholsamaj y FLACSO.
- Casaús, María Elena (2001). "La Renegociación de las Identidades Étnicas a Raíz de los Acuerdos de Paz en Guatemala", en Pedro Pitarch y Julián Gómez García, *Los Derechos Humanos en Tierras Mayas: Política, Representaciones y Moralidad*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Conferencia Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya de Guatemala Oxlajuj Ajpop (2006). *Cuaderno de Trabajo para un Estudio Básico sobre el Derecho Maya*. Guatemala: PNUD.
- Gálvez Borrell, Víctor (1997). *The Mayan Movement Today: Issues of Indigenous Culture and Development in Guatemala*. Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Dussel, Enrique (2000). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Esquit, Edgar (2003). *Caminando hacia la Utopía: La Lucha Política de las Organizaciones Mayas y el Estado en Guatemala*. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos, USAC.
- Levinas, Emmanuel (2000). *Otherwise than Being or Beyond the Essence*. Trad. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Glendon, Mary Ann. (1991) *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*. New York: Free Press.

Kennedy, David (2003). *The Dark Sides of Virtue: Reassessing International Humanitarianism*. Princeton: Princeton University Press.

Kymlicka, Will (2000). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press.

López García, Julián (2001). “‘Aquí es de Otro Modo’. Los Ch’orti’ y la Capacitación en Derechos Humanos”, en *Los Derechos Humanos en Tierras Mayas: Política, Representaciones y Moralidad*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.

Marx, Karl (1972). “On the Jewish Question”, en *The Marx-Engels Reader*. Segunda edición por Robert C. Tucker. New York: Norton.

Mosquera Aguilar, Antonio (1999). *Historia del Derecho y Movimiento Legista Mayense*. Guatemala: Separata del Colegio de Abogados y Notarios de Guatemala, XVII Congreso Jurídico Guatemalteco.

Niezen, Ronald (2003). *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Difference*. Berkeley: University of California Press.

Pop Caal, Antonio (1981). “Réplica de un Indio a una Disertación Ladina”, en *Utopía y Revolución: El Pensamiento Político Contemporáneo de los Indios en América Latina*. Editado por Guillermo Bonfil Batalla. México: Editorial Nueva Imagen.

Quijano, Aníbal (2000). “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America, *Nepantla: Views from the South*, 1.3, pp. 533-580.

Rawls, John (1999). *A Theory of Justice*. Edición Revisada. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rodríguez Martínez, Jorge Mario (2007). *The Ethical Dimensions of Human Rights*. Disertación doctoral, Faculty of Arts, York University, Toronto Canadá.

Schackt, Jon (2002). “Los Mayas: El origen del término y la creación del pueblo”, *Revista Estudios Interétnicos*, Año 10, No. 16, Agosto 2002 (edición especial), pp. 7-25.

Sen, Amartya (1999). *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press.

Taylor, Charles (1994). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Editado por Amy Gutman. Princeton: Princeton University Press.

Turqui, Juliana Edith (2006). *Trabajadores Indígenas en la Ciudad de Guatemala y el Movimiento Maya: Explorando la Representación de Demandas Éticas y Laborales*. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos, USAC.

Van Akkeren, Ruud (2007). *La Visión Indígena de la Conquista*. Guatemala: Serviprensa.

Villoro, Luis (1998). *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*. México: Paidós.

UNDP (2004). *Human Development Report 2004: Cultural Liberty in Today's Diverse World*. New York: United Nations Development Programme.