

El desarrollo humano y la etnicidad

En este capítulo se revisan y discuten los conceptos fundamentales que, a lo largo del informe, demarcan el abordaje de la diversidad étnico-cultural y su relación con el desarrollo humano en Guatemala. El enfoque de desarrollo humano, como alternativa a otras propuestas desarrollistas, abre la discusión. Posteriormente, se exponen diferentes planteamientos acerca de etnicidad, desigualdad, identidad, cultura, racismo, discriminación y multiculturalidad, nociones en construcción, que admiten fértiles diálogos entre enfoques, cuyas expresiones más importantes se presentan sintéticamente.

1. El concepto de desarrollo humano

El desarrollo humano es el proceso que amplía las libertades de las personas y les ofrece alternativas para alcanzar vidas creativas y plenas.¹ En este contexto, el concepto de libertad refiere a la capacidad de los individuos para decidir y hacer por sí mismos. Para ello, hacen uso de su conocimiento, capacidades y motivaciones y eligen las alternativas que, a su juicio, se avienen de mejor manera a su situación particular y a los objetivos que persiguen. En esa medida, las personas se sienten, y son consideradas por los demás, como las mejores jueces de sus actos y decisiones, responsables de sus elecciones y de las consecuencias directas que de ellas deriven.² Sin embargo, la capacidad de decisión y acción de las personas está frecuentemente limitada y restringida por las oportunidades sociales, económicas y políticas que ofrece el entorno. Por lo tanto, la ampliación de las libertades humanas requiere de una interacción positiva entre éstas y las instituciones sociales.³

Entender el desarrollo de esta manera implica reconocer que el crecimiento económico, el incremento del comercio y de la inversión económica internacional y los avances tecnológicos son muy importantes, pero constituyen los medios y no los fines. Exige además que las instituciones concentren todos sus esfuerzos en eliminar las fuentes principales de privación de la libertad. Entre los propósitos de los Objetivos de Desarrollo del Milenio para 2015 están: reducir la pobreza extrema y el hambre; lograr la enseñanza primaria universal; promover la igualdad entre los géneros y la autonomía de la mujer; reducir la mortalidad infantil; mejorar la salud materna; combatir el VIH/SIDA, la malaria y otras enfermedades; garantizar la sostenibilidad del medio ambiente y fomentar una asociación mundial para el desarrollo.⁴ En otros casos, la falta de desarrollo humano se debe a que no se reconoce la vigencia de las libertades civiles y políticas o porque se imponen restricciones —explícitas o implícitas— a la libertad para participar en la vida social, política y económica de la comunidad.

¹ Sen (2000:55).

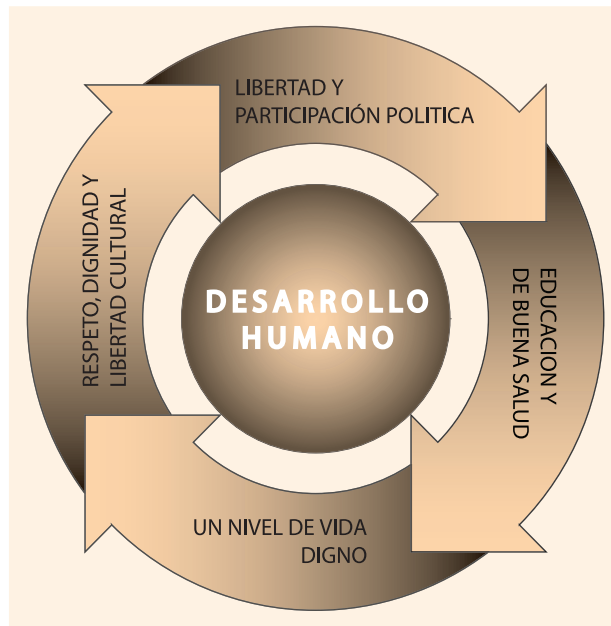
² A esta capacidad humana se le denomina “agencia”. Un agente es un ser dotado de razón práctica: usa su capacidad cognitiva y motivación para elegir opciones que le son razonables en términos de su situación y objetivos, para las cuales, excepto prueba concluyente en contrario, es considerado el mejor juez. Esta capacidad hace del agente un ser moral, en el sentido que normalmente se sentirá y será considerado por otros seres como responsable en la elección de sus opciones, al menos por las consecuencias directas derivadas de tales opciones. O’ Donnell (2002:19).

³ Sen (2000:74). Véanse, además, los diferentes Informes sobre Desarrollo Humano, que, a escala mundial, ha publicado el PNUD (1990-2005). Así mismo, pueden consultarse los Informes Nacionales de Desarrollo Humano de Guatemala (1998-2003).

⁴ ONU, Resolución A/RES/55/2. de la Asamblea General de las Naciones Unidas, octava reunión plenaria, septiembre de 2000.



Gráfica No. 1.1
El concepto de desarrollo humano



Fuente: PNUD (2004).

Por otra parte, el desarrollo humano es mucho más que simplemente lograr esas capacidades y/o ampliar las libertades de las personas. No es suficiente que en una sociedad algunos de sus miembros gocen de un alto nivel de desarrollo humano; la aspiración es que todas las personas tengan dicha opción, independientemente de su nacionalidad, de su lugar de residencia, de su género, edad, de su adscripción étnica, religiosa o de su orientación sexual.

Además, para vivir una vida creativa y productiva, es necesario tener la opción de participar activamente en los procesos y decisiones que definen el curso de la propia vida y la del conjunto de la sociedad. No basta tampoco que las actuales generaciones gocen de sus libertades y vivan una vida plena y satisfactoria si al hacerlo, ponen en riesgo las posibilidades de las que habrán de venir. Es así como el desarrollo humano es también el proceso de procurar la ampliación de estas libertades de manera equitativa, participativa y sostenible. Sin embargo,

ninguna sociedad contemporánea ha logrado alcanzar totalmente un desarrollo humano con estas características. Persisten, tanto a escala global, y a lo interno de los países, asimetrías y/o desigualdades en las oportunidades reales que tienen las personas de vivir una vida digna, creativa y llena de valor.

1.1. La persistencia de desigualdades en el desarrollo humano

El Índice de Desarrollo Humano –IDH– es una medida sintética que combina tres dimensiones: disfrutar de una vida larga y saludable; disponer de educación y contar con recursos económicos.⁵ Así, ha sido empleado como un instrumento de política para evaluar y contrastar los logros en desarrollo humano entre los países, a lo interno de los mismos y monitorear los cambios ocurridos en el tiempo. Por ello, año con año, el Informe Mundial de Desa-

⁵ Para una explicación completa del cálculo del IDH, veáse anexo metodológico.

rollo Humano publica una escala que ubica, en un ordenamiento descendente, a los distintos países según sus logros comparativos en desarrollo humano (con respecto a otros países). Este “ordenamiento” permite ver que no hay una relación directa entre Producto Interno Bruto per cápita – PIB– y los logros en desarrollo humano que alcanza una sociedad. Así también, que el crecimiento económico –y su medida sintética, el PIB– revelan poco acerca de cómo viven las personas. Idealmente, un PIB per cápita alto debería traer consigo muchos servicios sociales y mejoras para la vida humana. Lo decisivo, más que su valor bruto, es la manera en que el crecimiento en los ingresos se distribuye y utiliza socialmente.

Por consiguiente, no es necesario que un país incremente primero su PIB per cápita para después asegurar a su población un nivel adecuado de desarrollo humano. En ese sentido, las prioridades equivocadas o mal ubicadas, más que la escasez de recursos, es lo que impide frecuentemente asegurar acceso universal a servicios básicos de salud y de educación. Países como Jamaica y Sri Lanka han mostrado que es posible asegurar la casi universalización de la provisión de salud y de educación aún con relativamente bajos niveles de ingreso.

Por otra parte, el Informe Mundial de Desarrollo Humano del año 2005 reporta que todos los países, inclusive aquellos que se encuentran más

abajo en la escala mundial, han experimentado en los últimos 28 años un incremento sostenido de su IDH. Sin embargo, el mismo es, en muchos casos, menor al que la capacidad económica del país podría darle la posibilidad de aspirar.⁶ De ello se infiere que los beneficios del crecimiento económico de estas sociedades no se están traduciendo necesariamente en una ampliación de las capacidades y libertades más básicas de todas las personas.

Guatemala no es una excepción. Si bien su IDH ha venido mejorando lenta pero sostenidamente desde 1975, al parecer esto ha ocurrido más a expensas del crecimiento del PIB per cápita y menos por incrementos importantes en las otras dimensiones (educación y esperanza de vida al nacer) que comprenden el IDH. Para el año 2003, el país pudo haberse ubicado 11 puestos más arriba en la escala del desarrollo humano. Es decir, si tan solo se invirtiera más de esos recursos que la economía ya genera en expandir las oportunidades educativas y mejorar las condiciones de salud, Guatemala podría ubicarse en el puesto 106 de la escala en lugar del 117 que actualmente ocupa. En contraste, países tan distintos como Honduras, Viet Nam y Armenia han alcanzado varios puestos más arriba en la escala de lo que les correspondería según su PIB per cápita, siendo éste, en todos los casos, inferior al de Guatemala (véase cuadro 1.1).

⁶ De 32 países clasificados como de bajo desarrollo humano, 19 (59%) podrían estar varios puestos más arriba en la escala de lo que actualmente están, de acuerdo con su PIB per cápita. En el caso de los 88 países con desarrollo humano medio, 36 (41%) podrían estar más arriba en la escala. De 57 países con alto desarrollo humano, 18 (31%) podrían tener un IDH todavía más alto. PNUD (2005:244-246).



Cuadro No. 1.1

Indicadores del IDH de países con menor PIB per cápita y con mayor IDH que Guatemala

País	Esperanza de vida al nacer	Alfabetismo(%)	Escolarización	PIB per cápita (PPA)	IDH
Armenia	72	99	72	3,671	0.759
Sri Lanka	74	90	69	3,778	0.751
Jamaica	71	88	74	4,104	0.738
Georgia	71	100	71	2,588	0.732
Azerbaijan	67	99	69	3,617	0.729
Siria	73	83	62	3,576	0.721
Viet Nam	71	90	64	2,490	0.704
Kyrgyzstan	67	99	82	1,751	0.702
Indonesia	67	88	66	3,361	0.697
Uzbekistán	67	99	76	1,744	0.694
Nicaragua	70	77	69	3,262	0.690
Bolivia	64	87	87	2,587	0.687
Mongolia	64	98	74	1,850	0.679
Moldavia	68	96	62	1,510	0.671
Honduras	68	80	62	2,665	0.667
Guatemala	67	69	61	4,148	0.663

Fuente: PNUD (2005).

* Primaria, secundaria, terciaria combinadas.

1.2. Las desigualdades atentan contra el desarrollo humano

El Informe Mundial de Desarrollo Humano 2005 señala que las desigualdades extremas inciden de manera muy directa en lo que la gente está en condiciones de ser y hacer; es decir, en las capacidades del ser humano. Por un lado, la desigualdad constituye una violación esencial a los preceptos de justicia social y de igualdad que forman parte de la plataforma de valores que sustentan los Estados-nación modernos y de los regímenes políticos democráticos y que se recogen en la Carta Fundamental de los Derechos Humanos.

Si bien en la actualidad las ideas sobre igualdad de derechos y de oportunidades están cada vez más

extendidas —y son cada vez más aceptadas por la mayoría de personas—, de igual manera, tiene la percepción de que no todas las desigualdades son injustas. Por ejemplo, si bien hay un entendimiento de que la desigualdad de ingreso es un producto inevitable de cualquier economía de mercado que funcione (aunque siga siendo tema de debate hasta qué punto es posible justificar dichas desigualdades), es mucho menos aceptable que las desigualdades de oportunidad fundadas en el género, la adscripción étnica u otras circunstancias sobre las cuales los individuos no tienen mayor control, sean las que les condenen a la desventaja social, a la pobreza, muerte prematura, hambre, ignorancia o limitaciones en el ejercicio de sus derechos civiles y políticos.⁷

⁷ PNUD (2005:57).

Recuadro No. 1.1

La desigualdad tiene límites

La visión de las privaciones tolerables tiene un límite que resulta fundamental para la mayoría de las sociedades y sistemas de valores. Adam Smith explicó con gran elocuencia este concepto básico: “No puede haber una sociedad floreciente y feliz cuando la mayor parte de sus miembros son pobres y desdichados”. Fue él quien elaboró el concepto de la pobreza relativa aseverando que todos los miembros de la sociedad debieran contar con un ingreso que les permita presentarse en público “sin vergüenza”. Las religiones más importantes del mundo expresan una preocupación por la equidad y asignan a sus adherentes la obligación moral de hacer frente a las privaciones más extremas de sus congéneres.

Las encuestas de opinión, como un reflejo de las preocupaciones normativas más generales de las personas, muestran que más del 80% de los habitantes de América Latina creen que la brecha entre ricos y pobres es demasiado amplia. Aunque muy pocos entrevistados en estas encuestas podría indicar cuál sería un nivel aceptable de desigualdad, estos estudios apuntan claramente a que existe en las personas una percepción básica sobre justicia social.

Fuente: PNUD (2005:58-59).

También hay implicaciones de orden pragmático: las disparidades profundas basadas en la riqueza, la región, el género y/o la adscripción étnico-cultural, son perniciosas tanto para el crecimiento económico como para la democracia misma y para la cohesión social. En América Latina existe, desde hace unos veinte años, una realidad muy particular: los regímenes democráticos coexisten con altos niveles de pobreza y desigualdad. Ello ha colocado a estas democracias en una encrucijada compleja, pues gran parte de sus ciudadanos valora el desarrollo por encima de la democracia e incluso le quitaría su apoyo a un gobierno democrático si éste fuera incapaz de resolver sus problemas económicos.

Esto significa que las desigualdades persistentes contribuyen a acentuar la vulnerabilidad de la democracia y la exponen a riesgos distintos y más complejos que los tradicionales del golpe militar de Estado, que, por lo demás, tampoco han desaparecido totalmente. Las crisis políticas ocurridas en los últimos años en países como Bolivia y Ecuador ponen de

manifiesto las tensiones que se generan cuando se avanza en la construcción de la ciudadanía política pero ella no se acompaña de adelantos similares en la consolidación de la ciudadanía civil y social, en particular, entre aquellos grupos de población en situación de mayor desventaja.⁸

2. El concepto de etnicidad

Si bien el término “etnicidad” es de relativamente reciente acuño (recuadro 2), el sentido de relaciones entre grupos, definidas por el parentesco, la solidaridad y una cultura, han estado presentes en diferentes períodos históricos y en todos las latitudes. Los términos sobre los que descansa todo el campo de estudio son los de “grupo étnico” y “relaciones étnicas”. Sin embargo, no existe una única definición consensuada sobre ellos. No obstante, hay un cierto consenso en que los “grupos étnicos” generalmente presentan, en grados diversos, algunos rasgos que los caracterizan:

⁸ PNUD (2004).



1

1. Un nombre propio, que identifica y expresa la “esencia” de la comunidad que denomina.
2. Un mito acerca de la existencia de un ancestro común, e incluye la idea de un origen común, en tiempo y lugar, que le da al grupo un sentido de parentesco y de pertenencia a “una familia mayor”.
3. Una memoria histórica compartida, o memorias compartidas de un pasado común, incluyendo héroes, eventos y su conmemoración.
4. Uno o más elementos de una cultura común, que no necesita ser especificada pero que incluye generalmente a la religión, las costumbres y tradiciones y el idioma.
5. Un vínculo con una tierra natal/ancestral, aunque no necesariamente implica ocupación física; es suficiente la conciencia del vínculo simbólico con ella.
6. Un sentido de solidaridad de parte, cuando menos, de algunos segmentos de su población.⁹

Recuadro No. 1.2

El término “etnicidad”

La primera vez que se registra el uso del término “etnicidad” es en 1953, por parte del sociólogo norteamericano David Reisman. No obstante, el término “étnico” es mucho más antiguo; deriva de la voz griega “*ethnos*” —que a su vez deriva del término *ethnicus*—, que originalmente significaba “pagano”. En el idioma inglés fue empleado de esta manera desde la mitad del siglo XIV hasta la mitad del siglo XIX, cuando gradualmente comenzó a hacer referencia a características raciales. En los Estados Unidos de Norteamérica, alrededor de la Segunda Guerra Mundial, “étnico” fue usado como un término para referirse cortésmente a los judíos, italianos, irlandeses y a otras poblaciones consideradas inferiores a los grupos dominantes de ascendencia británica. Desde la década de 1960, tanto los términos “étnico” como “etnicidad” fueron acuñados por la antropología social anglosajona. Sin embargo, ambos tienen múltiples acepciones que no siempre son definidas con claridad al utilizarlos. En todo caso, casi todos concuerdan en que la etnicidad tiene algo que ver con la clasificación de poblaciones y las relaciones entre grupos. En la antropología social, se refiere a aspectos de las relaciones entre grupos que se consideran a sí mismos, y son considerados por otros, como culturalmente distintivos. Si bien es cierto que el discurso relativo a la etnicidad tiende a concentrarse en unidades subnacionales y/o en minorías, las mayorías y los grupos dominantes, no por ello son menos “étnicas”.

Fuente: traducción libre de: Eriksen, T. “Ethnicity, race, class and nation”, en: Hutchinson y Smith (1996:29).

Además, los enfoques que se basan en la *etnicidad* ponen el énfasis en las relaciones que se dan entre los grupos, planteando que la causa de la diferencia socialmente reconocida no está en la cultura, sino en la *identidad* que se crea a partir de las *relaciones* con otros grupos.¹⁰ Así, las relaciones que se denominan “étnicas” surgen de *identificarse* con un *colectivo* con el que se comparte un origen, manifestado en unos rasgos culturales o raciales, en oposición a *otros* con los que no se comparte.¹¹

⁹ Hutchinson y Smith (1996:5-7).

¹⁰ Barth (1976:15).

¹¹ La importancia de la identidad se muestra en documentos como el Convenio 169 de la OIT (ver recuadro 1.8), o el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas -AIDPI-.



Recuadro No. 1.3

Barth y la diferencia étnica

“Aunque las categorías étnicas presuponen diferencias culturales, no podemos suponer una simple relación de paridad entre las unidades étnicas y las similitudes y diferencias culturales. Los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de las diferencias ‘objetivas’, sino solamente aquellos que los actores mismos consideran significativos... Algunos rasgos culturales son utilizados por los actores como emblemas de diferencia, otros son pasados por alto y en algunas relaciones, hay diferencias radicales que son desdeñadas”.

Barth (1976: 15).

El aporte del enfoque étnico a partir de Barth fue mostrar que esta relación, en vez de hacer desaparecer las diferencias culturales que existen entre los grupos, hace que se refuercen, porque ciertos elementos *culturales* ejercen como *marcadores*¹² de la diferencia, y van cambiando conforme cambian las relaciones y el contexto en que se dan. El grupo —tal y como se le reconoce— existe por su contraste con el otro, contraste que se expresa en los marcadores culturales.

2.1. La etnicidad en el mundo moderno

Con el apareamiento del capitalismo y el Estado moderno, la etnicidad y el referente de diferencia y diversidad que ésta ofrece, entra en conflicto con el requerimiento de los nuevos Estados, de base nacional, que requerían que todo ciudadano se integrara, en unidad y homogeneidad, a ese proyecto de sociedad. Ello condujo a la emergencia de nuevos conflictos en varios Estados cuya composición étnica era diversa. Además, el colonialismo trazó fronteras y construyó Estados sin tomar en cuenta las identidades étnicas; paralelamente, estimuló la clasificación étnica de la población y requirió a determinadas comunidades que desempeñaran un

papel preeminente o dominante en las políticas de colonización. En el contexto de la modernidad, la etnicidad frecuentemente ha constituido un referente de los conflictos sobre la distribución de los recursos. En algunos Estados se han empleado, además, ideologías racistas para excluir a ciertos grupos sobre la base del color, la cultura o estereotipos físicos. Esto ha conducido a movimientos forzados de poblaciones enteras, asesinatos masivos, etnocidios y genocidios.¹³

Algunas corrientes de pensamiento sostienen que las tendencias homogenizantes que trajo consigo la modernidad, han dejado poco espacio para la permanencia de identidades étnicas en los Estados-nación. Además, se argumenta que la globalización, tanto en lo económico como en lo cultural, tiende a reducirla a lo folclórico y que ni las multinacionales ni los medios electrónicos de comunicación de masas tienen consideración alguna por la etnicidad o las fronteras nacionales. Así también, se plantea que los Estados post-industriales multiétnicos, particularmente en sociedades constituidas por inmigrantes, deben constituir identidades cívicas puras si han de permanecer democráticas y asegurar la lealtad y participación de todos sus miembros.

¹² Un marcador cultural es un elemento, rasgo —como la vestimenta o el idioma— que se asocia con un determinado grupo social y contribuye a distinguirlo o diferenciarlo de otros.

¹³ Hutchinson y Smith (1996).



Por el contrario, otras corrientes de pensamiento argumentan que los recientes avances en las comunicaciones electrónicas y en la tecnología de la información proveen a los grupos étnicos de redes culturales densas y extensas que contribuyen a revitalizar los lazos étnicos. Por ello, las diferencias étnicas no son necesariamente erosionadas ni por las necesidades económicas, ni por las políticas de la modernidad y postmodernidad, pues la propia dinámica social promueve la constante renovación de las identidades étnicas y de los mitos y parámetros que mantienen vigentes los lazos y el sentido de comunidad, a la vez que las expresiones culturales que se les vinculan se van renovando.¹⁴

2.2. Las distintas vertientes de análisis sobre la etnicidad

De esta cuenta, desde la mitad del siglo pasado, se pueden identificar tres grandes corrientes o enfoques conceptuales sobre el tema. Un primer grupo recoge aquellos que, basados en el paradigma de la modernidad, pretendían *negar* que la existencia de grupos étnicamente diferenciados fuera una realidad a estudiar. Dado que este planteamiento era difícil de sostener, se generó un segundo conjunto de propuestas que intentan *acomodar* esa diversidad a algunas explicaciones existentes sobre la sociedad. Finalmente, un último bloque recoge los enfoques que han traído la *globalización* y la *postmodernidad* a los estudios sobre la diferencia étnica. Además, cada una de las formas de entender la etnicidad conlleva todo un conjunto de concepciones que se traducen a su vez, en acción e inacción en el actuar del Estado y en la definición e imple-

mentación de las políticas públicas.¹⁵ Por otra parte, estos enfoques conceptuales —y su aplicación— no se manifiestan de forma secuencial o unívoca, ni son excluyentes entre sí. Más bien, en sociedades como la guatemalteca, se puede identificar su presencia simultánea en distintos actores e instituciones.¹⁶

2.2.1. La primera vertiente: la negación de la etnicidad

La modernidad creó dos “grandes paraguas explicativos” de la realidad social que negaron (y niegan todavía en muchos casos) la diferencia —cultural o social— que no se ajusta al ideal de cultura e identidad que defiende. Son dos marcos desde los cuales *no se estudió* la diferencia étnica como tal, pero sí a los diferenciados.

El primero tiene que ver con la idea de la *nación*, y propone que hay una “tendencia inevitable” hacia la homogeneidad cultural dentro de los colectivos nacional-estatales. Esto haría obsoleto el estudio de los colectivos diferentes, puesto que eventualmente terminarían siendo absorbidos. Pero también se basan en esta idea las doctrinas que se ligaban al darwinismo social y ven en el origen —raza o cultura— un impedimento para formar parte de ese conjunto homogéneo.¹⁷

Una segunda corriente que niega o minoriza lo étnico, se ubica en algunas versiones de la doctrina *marxista*. La división por clases era considerada como la única a tener en cuenta en el ordenamiento social, por lo que la diferencia cultural era vista como “un eufemismo que ocultaba contradicciones más

¹⁴ Hutchinson y Smith (1996:3-14).

¹⁵ Están presentes también, en mayor o menor medida, como se verá en el capítulo 12, en los planteamientos que sobre el tema, se producen en el seno del propio movimiento indígena, de la academia y de otras instancias de la sociedad civil.

¹⁶ Esta dimensión del análisis, basado en el examen de los actores sociales guatemaltecos y sus propuestas, se aborda en detalle en el capítulo 12.

¹⁷ Esta es una ideología que está detrás de muchos planteamientos, como las tesis asimilacionistas del “melting pot” o el “american way of life” en los Estados Unidos de América y en las ideas indigenistas o el proceso de “ladinización” que se vaticinaba para Guatemala y que estaban implícitas en muchas de las etnografías de los años 1930 a 1970.

profundas”, un remanente de conformaciones sociales precapitalistas. En Latinoamérica estas ideas tuvieron mucha influencia, e hicieron analizar la problemática indígena desde su dimensión campesina. Cuando se asumió que había una identidad étnica, fue considerándola como “un nivel” de la identidad de clase. Dentro de las tesis del colonialismo interno, las áreas indígenas eran “periferias de la periferia” en que aún pervivían sistemas heredados de la colonia.¹⁸

2.2.2. La segunda vertiente: la etnicidad en coexistencia con la modernidad

A lo largo de las décadas de los 50 y 60 del siglo pasado, fue haciéndose evidente que los grupos étnicos no se “disolvían”, ni en la nación ni en las clases. Como se expuso previamente, se planteó que era precisamente la relación con otros grupos la que les hacía mantenerse como diferentes, poniendo así la atención en las relaciones sociales y quitando importancia al elemento cultural en la definición de lo étnico.¹⁹ Surgieron así otras interpretaciones que, si bien no niegan que en el mundo moderno existen conjuntos diferenciados cultural e identitariamente, buscan unas explicaciones —y formas de resolver las dinámicas y conflictos que genera— que les den cabida en dicho mundo.

Desde esta perspectiva, se desarrolló la idea de que lo importante de la etnicidad estaba en la interacción social cotidiana. Es decir, la etnicidad funcionaba como un recurso, normalmente *mientras* se daba la total absorción a la modernidad. Según algunos, las identidades étnicas surgían de una

resignificación de las identidades “tradicionales” en los entornos “modernos”, como un recurso para regular las relaciones entre los pobladores de estos espacios. Así lo plantearon también otros estudiosos en Latinoamérica, que analizaron la migración de indígenas a las ciudades en formación, y vaticinaba que lazos regionales y paisanales acabarían desapareciendo.²⁰ Esto mostraba cómo la identidad étnica finalmente era un recurso que se abandonaba cuando ya no era útil.

Esta idea utilitarista de la identidad también aparece en otros tipos de estudios que ven las identidades étnicas como fruto de la creación de grupos de interés o de presión unidos por un origen común. Estos estudios surgen tanto en Estados Unidos como en África, y pretenden explicar el surgimiento, “re-etnización” o “des-etnización” en función de la existencia o no de unos recursos y beneficios por los cuales organizarse. Dada la presunción de los pocos “beneficios” que a los indígenas les suponía mantenerse como tales, esta corriente de pensamiento apenas se desarrolló en Latinoamérica.²¹

En cambio, por la situación de pobreza y exclusión en que ha vivido la población indígena, en Latinoamérica sí se desarrollaron planteamientos que recogían la idea de la persistencia de sociedades rígidamente estratificadas que ya habían expuesto los marxistas previamente, y comprendieron la presencia indígena como fruto de una pervivencia precapitalista. Esta visión se vinculaba así a corrientes que veían cómo la identidad étnica iba, muchas veces, vinculada a un “encapsulamiento” en posiciones e incluso espacios sociales cerrados, sólo para tales grupos.²²

¹⁸ En Guatemala, estas ideas de “colonialismo interno” y de “luchas de clases” fueron la base del trabajo de Martínez (1970), y fueron recreadas de forma novedosa por Guzmán Böckler y Herbert (1970), dándoles un giro en que las “clases étnicas” eran definidas por su cultura y el colonialismo era el ejercido por los ladinos sobre los mayas. Se estaba prefigurando lo que después sería el modelo “multicultural” en su versión más nacionalista.

¹⁹ Barth (1976).

²⁰ Un buen ejemplo son los trabajos de Altamirano (1984 y 1988) sobre la migración andina a Lima.

²¹ El trabajo más conocido de esta corriente fue el de Abner Cohen (1969), y en Latinoamérica, su influencia está presente en trabajos como los de De la Peña (1993) y Zárate (1993).

²² El mejor ejemplo es la idea de las “regiones del refugio” de Aguirre (1967).



2.2.3. La tercera vertiente: la etnicidad en la era global y posmoderna

Desde los años 80 se dan una serie de circunstancias que obligan a cambiar los enfoques sobre la etnicidad. Por un lado, los grupos étnicamente definidos no sólo no desaparecen, sino que se va generalizando la llamada “política de identidad”, con la cual los grupos étnicos se van convirtiendo en actores políticos cada vez más fuertes. Por el otro, la generalización de las migraciones transnacionales y el aumento del consumo global, están haciendo crecientemente obsoleta la vinculación directa entre territorio, sociedad y cultura, que había sido una de las bases del pensamiento de la modernidad.²³

Además, y en parte como consecuencia de lo anterior, a través de las críticas postmodernas se aboga por una renovación de las ciencias sociales. En este nuevo marco, identidad y cultura ocupan lugares importantes, y la diversidad es considerada como parte integrante de todos los órdenes de la vida social. De esta forma, la etnicidad pasa de ser considerada como una desviación del estándar homogeneizador que anticipaba el paradigma de la modernidad, a ser algo connatural a la vida social del mundo globalizado.

La renovación de la importancia dada a la cultura con el giro posmoderno se une a la fuerza que van tomando los planteamientos que basan la acción política precisamente en la identidad cultural. La idea de la cultura como elemento explicativo resurge, por ejemplo, de la mano del multiculturalismo, que retorna a la cultura como un elemento definidor del grupo y de la identidad, pero asumiendo parte del relativismo posmoderno en cuanto a su definición.²⁴ En esta línea, están los “estudios culturales” que han avanzado bastante

en las universidades estadounidenses, y también se aprecia en la visión más puramente posmoderna, que plantea unas identidades volátiles acordes a la dispersión de los referentes en el mundo globalizado; entre los que se encuentra un consumo cultural, también global, que finalmente acaba unificando en la hibridez.

Por otro lado, el cambio hacia formas más comprensivas de análisis incide en el desarrollo de planteamientos que abordan la etnicidad como una dinámica que expresa relaciones de poder y condiciones de desigualdad entre grupos. Se trabaja a la etnicidad como una de las dimensiones de la dinámica de dominación/subordinación de la vida social, como el género y la clase, y como resultado de construcciones históricas y sociales, en las cuales es fundamental comprender por qué determinados grupos étnicos mantienen una posición de subordinación y desventaja frente a otros y la manera en que el Estado —a través de su actuar y sus políticas— articulan las dimensiones de raza, cultura y ciudadanía en relaciones interétnicas más o menos equitativas.²⁵

2.3 Los conceptos de identidad y cultura en Guatemala

Las identidades, así como los elementos culturales, no son arbitrarios: son producto de procesos históricos, lo que significa que cada cambio se da siempre sobre lo previamente existente, de una forma acumulativa, por lo que una cultura siempre está marcada por la historia que la precede.²⁶ Siendo que la forma de representar el mundo es tan cambiante como es el mundo en sí, no es correcto hablar de una “cultura maya” o una “cultura española” como conjuntos eternos, inmóviles y completos.

²³ Gupta y Ferguson (1992).

²⁴ Como se dijo previamente, el trabajo de Guzmán Böckler y Herbert (1970) fue un precursor de esta línea, que ahora en Guatemala han desarrollado autores mayas, como Cojtí (1997).

²⁵ En esta línea habría que destacar los trabajos de Taracena *et al.* (2003 y 2004).

²⁶ Wilson (1999) y Bastos (2000).

Cada una se compone de elementos compartidos por ciertos individuos por el hecho de pertenecer a ciertos grupos o categorías sociales.

Lo que era la cultura de los pobladores de lo que ahora es Guatemala, provenía de una matriz maya que a su vez era parte de un entorno mesoamericano, en esos momentos, dominado políticamente por los nahuas. De la misma forma, las formas culturales de los españoles —que entonces se reconocían como “castellanos”— eran una mezcla que surgía desde unas raíces celtas e íberas que habían sido unificadas por los romanos y después los visigodos, y a los que se habían unido elementos árabes y judíos así como de la Europa medieval cristiana.

En el origen de la relación entre estos grupos, hubo unos elementos diferenciadores, algunos de los cuales fueron los utilizados como marcador, como el idioma. Otros, en cambio, se intentaron suprimir, como la espiritualidad. Pero hay otros elementos culturales que pueden tener que ver más con la experiencia de subordinación étnica, como las *autoridades*, ahora llamadas “tradicionales”, que se fueron creando y recreando en el entorno de los llamados “pueblos de indios” y después en las municipalidades republicanas, llegando hasta la actualidad.²⁷ Pese a que surgen o se preservan por razones diferentes, en todos estos casos hay elementos que en estos momentos pueden decirse que *son* mayas, porque están dentro de la forma de pensar de quienes se identifican y son identificados como indígenas o mayas, a diferencia de quienes no los son.

Pero los “no mayas” también pueden compartir parte de esos elementos, porque las formas culturales de cualquier grupo social son producto y reflejo de su experiencia histórica y de la naturaleza de las relaciones que establecen entre sí —jerárquicas o no jerárquicas—. Es decir, como ningún grupo se

ha formado solo o aislado, sus formas culturales son producto de las interacciones con otros. Toda “cultura” es, finalmente, una mezcla o hibridación; se va formando de una combinación de elementos —idioma, vestimenta, costumbres— a partir del contacto con otros grupos. Además irá transformándose según van cambiando las condiciones de vida, por cambios tecnológicos, políticos o sociales, o nuevos procesos migratorios de gran magnitud, como lo fue en su momento la emigración rural-urbana y en la actualidad, las migraciones a los Estados Unidos de Norteamérica, por ejemplo. En otras palabras, la cultura de quienes son considerados indígenas tiene elementos de la matriz europea, mientras que parte de los llamados “ladinos” muestran rasgos de origen americano. Por consiguiente, bastante de la cultura de los guatemaltecos en una cultura *mestiza*.

Por estas razones, se podría hablar también de “la cultura de los mayas” como *el conjunto de elementos culturales que los mayas guatemaltecos de hoy comparten por el hecho de ser considerados y considerarse a sí mismos como tales en el siglo XXI*, y saber que esos elementos provienen de la acumulación desde tiempos lejanos de una serie de experiencias históricas sobre una matriz propia. Esta aclaración es importante al analizar una relación étnica, pues con el tiempo, se puede llegar a pensar que las expresiones de la diferencia son la diferencia en sí, confundiendo *rasgos culturales* con *identidad*.

Esta confusión entre identidad —quien yo siento que soy— y cultura —los rasgos o elementos que se asocian a ella— surge del hecho de que la identidad étnica es considerada, a la vez, como biológica —heredada— y como social —elegida—. Se supone que uno nace en un grupo —que es con el que se identifica—, pero que puede cambiar e identificarse con otro, como supuestamente ocurre con la “ladinización”. Si bien

²⁷ Para Esquit (1998:304-305) “*el caso más evidente de institucionalidad es la alcaldía auxiliar y los comités... son las que organizan la comunidad en su totalidad... se ha desarrollado una identificación plena entre comunidad, auxiliares y comités*”.



ello es factible, y de hecho, ha ocurrido en la historia guatemalteca, también existe la posibilidad de cambiar los rasgos culturales, sin por ello cambiar de identidad.

En realidad, las personas tienen múltiples identidades, referidas a diferentes dimensiones de su vida social, que coexisten simultáneamente y no son excluyentes entre sí, ni tienen por qué constituirse en fuente de conflicto. Éstas pueden estar dadas por la etnicidad, la religión, el género, la edad, el territorio, la orientación sexual, la clase social, la nación, entre otras.²⁸ Las afiliaciones basadas en la identidad tampoco son únicas ni estáticas, ni inmutables; dependiendo de las circunstancias, los individuos definen qué prioridad asignarle a cada filiación grupal con respecto a otra y en función de cuál identificarse e, inclusive, organizarse colectivamente.²⁹ Por otra parte, las identidades se expresan de manera diferente según con quien se interactúe: puede ser que ante un capitalino, un chichicasteco *se sienta y actúe* como un *indígena*, pero si está con un kaqchikel lo hará como *k'iche'*, y si es con un quetzalteco, como *maxeño*.

2.3.1. Las categorías étnicas

Los conjuntos culturales reflejan las *relaciones de poder* entre los grupos étnicamente relacionados. En el caso de Guatemala, algunas de estas relaciones, como las que se dan con las colonias china o alemana, entre “capitalinos” y “orientales”, o entre *k'iche'* e *ixiles* no implican necesariamente una relación jerárquica. Al igual que en otras latitudes, son resultado de que, desde sus orígenes, la población es móvil y los grupos sociales con procedencias diferentes se han ido poniendo en

contacto entre sí. Pero en otros casos sí se da esta jerarquía, y las relaciones reflejan una combinación cambiante de *dominación, imposición, contraste y resistencia*. Tal es el caso de las relaciones entre los llamados “indígenas” y los llamados “ladinos” donde, como se expone ampliamente en el capítulo 2, las relaciones interétnicas sí han significado la subordinación de los primeros frente a los segundos.

Normalmente los términos o *etiquetas* que reflejan la identidad surgen de *categorías* creadas para nombrarlos. Las categorías que son importantes en este Informe, como “indígena”, “ladino”, “guatemalteco”, han sido creadas por la ideología étnica oficial —implícita y/o explícita— que hace que éstas sean incorporadas a la vida cotidiana, convirtiéndose en las etiquetas que nombran la identidad y regulan su contenido. Conviven con otros términos que se crean desde otros espacios y que no llegan a ser usadas por todos. Puede tratarse de otras formas de nombrar esas categorías, como *kaxlan* o *muus*, que tienen un uso étnicamente restringido: sólo se da entre los indígenas. *Natural* o *lenguajero* tienen su propio significado entre los Ch'orti's, que matizan el otorgado al término *indígena*. Puede tratarse de categorías “olvidadas”, como la población afroamericana, cuya importancia en el proceso de mestizaje ha quedado en el olvido histórico y actualmente está representada por los Garífunas. Puede tratarse de casos como los chinos, los alemanes, que forman grupos que se “disuelven” entre los no indígenas.

Estas formas más restringidas son importantes para comprender las formas que toman las relaciones sociales en esos espacios, pero la importancia que ha tenido la dominación sobre los

²⁸ PNUD (2004a: 16 55).

²⁹ Sin embargo, no todas las formas de identidad se traducen necesariamente en una afiliación grupal del mismo tipo o grado; aquellas identidades que, en un momento dado, si la generan, son las que se toman particularmente significativas para el análisis del desarrollo humano.

llamados *indígenas*, ha hecho que esta relación haya opacado otras que se daban, y se dan, entre grupos con otros tipos de categorías. Si bien el término “indio” comienza a ser aplicado a la población originaria como resultado de la creencia errónea que tenían los españoles de haber arribado a las Indias; con la conquista y la colonización, el término “indio” se aplicó para denominar a toda la población originaria en un solo grupo, bajo el mando de los nuevos dominadores, los españoles. Al hacerlo, estaban dándole un nuevo papel al colectivo ya existente. Con el liberalismo cafetalero, el término fue siendo cambiado por “indígena”. Estas etiquetas fueron siendo asumidas por la población a que hacía referencia como una forma de auto-identificarse —no la única—, aceptando muchas veces la connotación de subordinación respecto al “otro”.

En la actualidad, el término “maya” supone toda una nueva forma de auto-percibirse y proponer las relaciones étnicas que implican un reto a la dominación que se aprecia en los dos anteriores términos. Se trata de una categoría de concepción política que aspira a convertirse en identidad social, y con ello transformar los contenidos de la relación.³⁰

Como se verá en el capítulo 2, a lo largo de la historia fue surgiendo la categoría de “ladino” para abarcar a toda la población que no es indígena. Desde finales del siglo XIX, el Estado intentó crear una comunidad nacional a expensas de los indígenas, “ladinizando” a los no indígenas,

intentando convertirlos en un solo grupo.³¹ En esta construcción del ladino como “no indígena”, se buscó que éste olvidara su pasado mestizo y asumiera como suyas las características del criollo: el idioma y la religión entre otras, pero, sobre todo, el hecho de no ser indígena. Esta operación tuvo un éxito parcial: muchos grupos sociales aceptaron identificarse como “ladinos” y en la actualidad existen diversos colectivos sociales e individuos que se consideran a sí mismos como tales, haciendo referencia a una serie de contenidos culturales variables que les diferencian de lo *indígena* y les acerca a lo *español*, y se asocia a lo *guatemalteco*. Sin embargo, como se verá en el capítulo 4, entre los ladinos se ha demostrado una diversidad de orígenes y rasgos culturales que limitarían su identificación étnica —aunque esto no implica tampoco que eventualmente podría llegar a construirse dicha identificación—. Otros provienen de mestizajes más recientes, o pertenecen a los grupos criollo o blanco, que se diferencian claramente de la identidad que ellos mismos crearon, o son herederos de grupos inmigrantes minoritarios que mantienen sus identidades de origen (coolies, chinos, coreanos, otros); otros se identifican como parte de la minoritaria presencia negra en el Atlántico.³²

Pero ya desde mediados del siglo XX quedó claro que no toda la Guatemala no indígena se consideraba como tal: la *categoría étnica* no había llegado a generalizarse como *identidad étnica*.³³ Pero, por otro lado, cualquiera de esas personas que asumen otras identidades, se dirán “ladinos” si temen verse como “indígenas” al negarlo.

³⁰ Cojtí (1997) Bastos, y Camus (2003).

³¹ Taracena *et al.* (2003 y 2004).

³² Samayoa (2005:4).

³³ En el censo de 1964 se usó la categoría “no indígena” por primera vez (Taracena *et al.*, 2004).



Recuadro No. 1.4**La identidad indígena y la maya**

“La asunción del ser ‘maya’ como identidad, representa todo un cambio en la forma de percibir la diferencia étnica... Facilita una plataforma común para los más de 20 grupos lingüístico-territoriales mayoritarios en Guatemala, antes conocidos en genérico y con tinte despectivo como ‘indígenas’, ‘indios’ o ‘naturales’. Frente a la carga de subordinación que tienen estos términos impuestos desde el colonizador, el ‘nosotros’ maya, se construye en torno a una serie de elementos culturales asociados a la diferencia, sobre todo la historia, lengua y la espiritualidad, que ha permitido la idea de un ‘nosotros’ positivo, unificado y dinámico, aún no generalizado pero en expansión”.

Bastos y Camus (2004: 92).

3. Desigualdad, racismo y discriminación

Como se ha expuesto hasta ahora, y se verá con amplitud en el capítulo 2, existen razones históricas por las que Guatemala es un país en que conviven varios grupos culturalmente diferenciados pero donde las relaciones interétnicas no pueden ser vistas de forma horizontal, sin jerarquías entre sí, como puede ocurrir en otras latitudes. Frente a otras relaciones interétnicas existentes en Guatemala, la relevante en la actualidad —la que se da entre los indígenas y los que no lo son— desde que surgió, ha estado estructurada de forma *jerárquica*.

El racismo es la ideología que sustenta la dominación étnica, a través de hacer creer que las desigualdades entre los grupos son *naturales*, y que no son realmente consecuencia de una estructuración social dada. Como tal ideología, el racismo ha ido cambiando a lo largo del tiempo, cambiando para adaptar su función de “naturalización” a las circunstancias. Cuando ya no fue posible aducir diferencias *biológicas* para justificar la desigualdad, se recurrió a las *culturales*.³⁴ Es decir, en su concepción inicial, el racismo estuvo basado en la diferencia e inferioridad

biológica; en la actualidad esa interiorización está basada, predominantemente, en los “rasgos culturales”.

Esto significa que, hoy en día, el racismo propone que hay grupos étnicos que son “atrasados” y por ello constituyen un obstáculo para el desarrollo, en contraste con otros grupos, cuyas características, valores y logros representan la modernidad a alcanzar. De nuevo, suponen la *naturalización* de esas diferencias, de una forma que puede parecer aparentemente contradictoria. Ésta es la forma en que normalmente se acostumbra a pensar en el racismo: cuando es la base de una *discriminación*, de un comportamiento diferenciado según el origen de la persona con la que se está tratando. Es la manifestación cotidiana, la que se da en las relaciones personales y se muestra a cada rato. El racismo permea, además, todo el comportamiento social, no sólo de forma personal, sino institucional, pues en diversos grados y expresiones, forma parte de la construcción ideológica en que se ha crecido y contribuye a mantener la situación de dominación y desigualdad.

³⁴Casaús (1998).



Recuadro No. 1.5

El racismo cotidiano escondido Búsqueda de atención entre los mam de Quetzaltenango

Un estudio etnográfico realizado en varias aldeas de [un municipio de Quetzaltenango] mostró que los aldeanos sentían un rechazo enorme hacia la enfermera auxiliar del puesto de salud más cercano. Aparte de ausentarse con frecuencia, la enfermera regañaba a los usuarios por su forma de vestir, hablar y su supuesta falta de higiene. Tal era el rechazo hacia esta enfermera que incluso en casos de enfermedad grave las familias demoraban dos y hasta tres días para buscar atención, mientras juntaban el dinero necesario para poder pagar la consulta requerida en el dispensario de la iglesia católica o en las otras dos clínicas comunitarias... En la cabecera municipal también atendía un médico privado que hablaba mam, cuyos servicios eran grandemente apreciados, pero su costo no permitía utilizarlos con la frecuencia que la población hubiera gustado.

Mazariegos, *et al.*, (2005: 37).

Pero ésta no es su única forma de expresión: fruto de las condiciones racistas con que fueron considerados, un sector de la población se encuentra en inferioridad socioeconómica, pero también en cuanto a su participación política. Así, aunque en la actualidad no haya nada que diga que tengan que ser inferiores, de hecho están en esa condición. Esto es lo que se llama el *racismo estructural*, que no tiene que ser explícito para funcionar, sino que está inserto en la misma conformación actual de la sociedad y por ello, contribuye a la génesis y perpetuación de la desigualdad en el país.

Por otra parte, en Guatemala, como en toda Latinoamérica y en todo el mundo, existe una “racialización” de la estima social, del estatus, que se aprecia cuando en la vida cotidiana, los rasgos biológicos acompañan a los culturales, creando una escala, una gradación del estatus en que se combina la clase social con color de la piel.³⁵ De esta forma, todos los guatemaltecos y guatemaltecas están ubicadas en un lugar de esa escala, en la que los indígenas están en la parte más baja, discriminados por todos los que no lo son.³⁶ Estos elementos se ilustran en los capítulos 4 y 5. Esta escala no es

dicotómica; en ella, todos pueden ser racistas y víctimas, dependiendo de con quién se esté. Esta racialización recuerda que, antes de la Independencia, las relaciones sociales se ejercían, no como es ahora entre quien es y no es indígena, sino entre quien era o no era *blanco*, español, europeo. En ese caso, el factor de diferenciación lo ponía la sangre: la “sangre pura” española de criollos y peninsulares frente a la mezclada o “impura” de los demás: mestizos, ladinos, africanos, zambos o indios.

3.1. Etnicidad y estratificación socioeconómica

En la sociedad coexisten diversas formas de dominación: la de clase es socioeconómica, ligada al sistema de producción capitalista. Pero hay otras, como la discriminación de género y la étnica; racismo y patriarcalismo son formas universales de desigualdad, presentes en todas las sociedades. En el caso de la categoría analítica de clase, la desigualdad es parte intrínseca de su definición: la situación socioeconómica es producto de la posición relativa en la escala de clases, que combina elementos de la

³⁵ González (2004).

³⁶ Velásquez (2004).



Recuadro No. 1.6

Las expresiones del racismo

Cuando alguien dice “*soy pobre porque soy indio*”, o “*soy indio porque soy pobre*” está asumiendo que ambas dimensiones —la étnica y la de clase— van unidas, siendo entonces natural su posición económica.

Y cuando, al revés, otro dice “*soy pobre pero no soy indio*”, está mostrando cómo ha interiorizado una jerarquía étnico-racial que le permite sentirse “superior” por razones étnicas, pese a su posición económica común.

producción, distribución y estatus.³⁷ Pero en la étnica no es así. Ocurre como con la dominación de género: es ideológica, se basa en planteamientos culturales que sustentan *construcciones ideológicas de dominación*. Ambas parten de *hacer creer* que una diferencia existente —biológica en un caso, cultural o racial en otro— implica una inferioridad social y política, que se reproduce en términos de menores derechos.³⁸

Todos estos sistemas se refuerzan entre sí, aunque sean autónomos. La exclusión étnica refuerza la desigualdad social: para ello fue articulada a fines del siglo XIX. El factor étnico da una base ideológica a la desigualdad económica y a la exclusión política de un grupo concreto, el supuestamente marcado por su inferioridad. Se puede apreciar en el hecho de que la mayoría de los pobres de Guatemala sean indígenas, o de que la mayoría de los indígenas sean pobres como se expondrá ampliamente en posteriores capítulos de este Informe. La sociedad está étnicamente ordenada través de los efectos del *racismo estructural* que antes se mencionaba: por la

discriminación histórica, aunque ahora no hubiera desigualdad, quienes están en posiciones étnicamente marcadas acumulan más razones para sufrirla. Sin embargo, esas dos condiciones nunca han ido juntas del todo: la desigualdad en Guatemala supera a lo indígena, pues la explotación afecta tanto al mundo no indígena como al indígena.

Con el proceso de modernización que inició a mediados del siglo XX, cada vez más indígenas pudieron escapar de la explotación de las fincas e incluso llegar a poseer ciertos medios de producción, o llegar a niveles de escolaridad que les situaban en la clase media y de esta forma, cambiaba su situación de clase. Pero ello no implicaba que cambiara su identificación o ubicación étnica. Estos casos demostraron que se podía seguir siendo indígena sin ser pobre; y seguir sufriendo la discriminación racista sin ser pobre. Los cambios en la estructura productiva que se vienen dando de la mano de la inserción en la economía global van a tener impacto en la forma en que estas dos dimensiones se relacionen entre sí.

³⁷ Éste es un tema que dio bastante de qué hablar en su tiempo, hace 30 años, cuando el pensamiento clasista buscaba explicar la emergencia de actores étnicamente articulados. Entonces se llegó a la idea de la “contradicción secundaria” de lo étnico frente a la que representaba la clase social. Hoy día pareciera que el énfasis se ha corrido al otro extremo; tras la caída política del paradigma marxista, la dimensión clasista de la desigualdad y la opresión desaparecen del análisis, como si sólo existiera el racismo como forma de exclusión.

³⁸ Para la relación entre etnicidad y desigualdad, ver Díaz (1981), Solares (1989), Comaroff & Comaroff (1992). Sobre el entorno político nacional, Anderson (1993), Alonso (1994) y Williams (1989). Esta autora también trata las relaciones entre raza y cultura; que González (2004) relaciona la ideología del “progreso” y “lo blanco” y “lo occidental”. Sobre colonialismo y racismo, Memmi (1996), Casaús (1998) y Velásquez (2004).

Recuadro No. 1.7**Las intersecciones de género, etnia y clase en el análisis del desarrollo humano y la desigualdad**

“La realidad de América Latina está marcada por profundas desigualdades que se han mostrado resistentes frente a la modernidad y el crecimiento económico. Se requiere avanzar en la comprensión de los mecanismos a través de los cuales se produce y reproduce dicha desigualdad... La mirada habitual ha estado enfocada a determinar el papel que cada factor o proceso histórico por sí mismo —etnia, género y clase social— tiene en la generación y perpetuación de las desigualdades, pero se requieren esfuerzos analíticos mayores que permitan considerar la influencia que tienen estos factores entre sí para reforzar la desigualdad”.

Al pasar por alto estas intersecciones, se produce en el análisis de la desigualdad una separación artificial de los elementos étnicos de los de género, con lo que se termina obteniendo una visión incompleta. Reconociendo que las personas pertenecientes a los pueblos originarios y afro-descendientes viven —como colectivo social— una situación de marginalidad y exclusión, que se expresa en una mayor tasa de pobreza y menor autonomía y ejercicio ciudadano, la pregunta central que debería plantearse es si hombres y mujeres pertenecientes a grupos excluidos, se relacionan de manera diferente con el sistema de exclusiones.

La lucha por el reconocimiento de la diferencia, enfatizando la identidad de grupo construida en relación al género, etnia o sexo, se ha convertido en una de las principales expresiones de conflicto político en el mundo actual. La dominación cultural, los patrones de interpretación y comunicación a que están sujetas las mujeres y la población indígena y afro-descendiente, asociados a una cultura que les es extraña por androcéntrica y eurocéntrica, tiende a desplazar la atención de la explotación como un mecanismo fundamental de injusticia y, por lo tanto, de movilización política. En la práctica, entre tanto, las luchas por el reconocimiento se están dando en un marco de crecientes desigualdades redistributivas, tanto al interior de los países como entre países. Por ese motivo, las políticas de redistribución y reconocimiento deben conjugarse en una política social de igualdad, articulando la justicia social, cultural y económica en una propuesta que subvierta todas las formas de subordinación. Es necesario enfrentar el falso dilema de situar la justicia en polos excluyentes, como un asunto de igualdad social o de reconocimiento cultural exclusivamente, y la tendencia a separar o colocar en jerarquía por orden de importancia, la etnia, el género y la clase.

Fuente: Fraser (1997) citado en: OIT (2004).

4. Las formas de comprender y articular la diferencia étnica

Las sociedades en el mundo moderno han debido enfrentar el desafío y las contradicciones que implica el hecho de ser multiétnicas frente a la aspiración de constituirse en sociedades alineadas lo más posible al ideario de homogeneidad cultural y política que se construyera desde el paradigma de la modernidad. Más recientemente, con el auge de

los movimientos reivindicativos indígenas en el continente, aunado al desarrollo conceptual que han estimulado el auge de las visiones postmodernas y las dinámicas de globalización, se vienen desarrollando planteamientos orientados a una reconfiguración de los Estados-nación para incorporar, de manera más plural y equitativa, las



demandas y derechos de los distintos grupos étnicos que los constituyen. Así, en la actualidad, en el contexto latinoamericano —y guatemalteco—, se distinguen básicamente dos enfoques a partir de los cuales se ha pretendido conjugar y resolver esta dialéctica: el asimilacionismo (para el caso guatemalteco conocido como “ladinización”) y el multiculturalismo (con su variante de la interculturalidad).

4.1. El asimilacionismo y la “ladinización”

En la modernidad, según Anderson, la idea de la “nación” implica la de una *comunidad imaginada*, en la que todos sus integrantes se sienten —o han de sentir— parte de una mismo conjunto social, que comparte una historia, una cultura y un idioma.³⁹ Pero, en la práctica, en casi todos los Estados, esta idea sirvió para imponer unos rasgos, una historia y una identidad únicos sobre conjuntos que antes eran étnica y culturalmente diversos.⁴⁰ De esta forma, la dominación política de un grupo sobre otros, implicó también la *dominación cultural* a través de la creación de un *idioma oficial*, una *historia patria*, entre otros símbolos, mientras que las del resto de los grupos quedaban para los museos o el folclore. Esta situación se completaba con la idea de la “igualdad ante la ley” que homogeniza el conjunto social al no reconocer que pueda haber personas que no comparten los rasgos culturales que se asumen como de “todo” el conjunto nacional.⁴¹ De esta manera, Estado, nación y cultura se vuelven una unidad.⁴²

Como se desarrolla ampliamente en el capítulo 2, en Latinoamérica, la diversidad étnica, cultural y de orígenes quedó asociada, a través del sistema

estamental de la colonia, a la desigualdad social, económica, y eso no desapareció a pesar de que, posteriormente, se asumiera la ideología liberal de la igualdad ante la ley. Se pasó a regular implícitamente la participación política y el acceso a los recursos a partir de las diferencias culturales —hablar o no el castellano, vestir de una u otra forma— y, con base en ello, se creó la ciudadanía y su negación.⁴³ Dado que la nación se concibe como uniforme, hay resistencia a que exista una cultura distinta a la oficial: el idioma oficial será el castellano, la religión, la católica, el derecho, romano. De ahí surgirá el discurso de *asimilar* a los indígenas, de incorporarles a la nación a través de su castellanización. Pero al mismo tiempo, la población indígena es vista como atrasada y por ello será segregada de la “nación” y excluida de las ventajas del “progreso”. Así, mientras el planteamiento asimilacionista es el que teóricamente actúa, el segregacionista —que no se plantea abiertamente—, es el que rige el comportamiento social. La tensión entre ambos marcará el resultado de la ideología étnica en cada país. Guatemala es un caso quizá extremo con respecto a sus países vecinos: aquí la nación nunca se concibió como *mestiza*, sino desde la fractura de la población en dos etiquetas étnicas: la del *indígena* y el *ladino*.

Cuando —alrededor de mediados del siglo XX— en el resto de América Latina se empiezan a poner en marcha las políticas activas de asimilación, en Guatemala, ésta funciona más bien como una ideología. A través de la idea de la *ladinización* se pensó —y mucha gente lo piensa aún— que los indígenas que accedieran a la educación, la urbanización y ciertos niveles de consumo, dejarían de ser indígenas y pasarían a ser ladinos y con ello terminaría su situación de subordinación. Esto muestra varios de los elementos que están detrás de

³⁹ Anderson (1993).

⁴⁰ Alonso (1994), Kymlicka (1996).

⁴¹ Para el “pacto liberal”, la sociedad tiene que pensarse, verse a sí misma como un conjunto articulado, y este conjunto es la nación: “La soberanía reside en la nación”, reza la Declaración de los Derechos del Hombre.

⁴² Bastos (2001:107).

⁴³ Bastos (1998).

las construcciones étnicas como la guatemalteca, como pensar que al cambiar los elementos culturales, debiera cambiar la situación de subordinación. Detrás de esta idea está la suposición de que quien cambia de cultura cambiaría también de identidad o, dicho de otra manera, que la identidad sólo es un mero reflejo de los contenidos culturales. Permite así una salida, que no involucra el examen del sistema social y cómo en su seno se genera la desigualdad, sino que concentra su atención en el grupo, en el indígena que se niega a cambiar, como la fuente del problema.⁴⁴

4.2. El multiculturalismo

El multiculturalismo como doctrina política tiene sus orígenes en las transformaciones ideológicas que se gestaron en los años 60 en Estados Unidos y Canadá, y se ampliaron a Europa en los 70 y 80, buscando hallar una salida política a la creciente diversidad étnica, cultural y de orígenes de las sociedades post-industriales.⁴⁵ Esta atención a la cultura y la identidad colectiva no es casual: desde hace unas décadas, en todo el globo se oye la voz de grupos que claman por el respeto a los rasgos que los caracterizan, demostrando que prácticamente dentro de todas las sociedades contemporáneas—desarrolladas o no— existen grupos culturalmente diferenciados. La idea de homogeneidad que sustentaba a las naciones está siendo cuestionada tanto por los hechos—la evidencia de la diversidad al interior de las sociedades—como por la presión de estos grupos hasta ahora excluidos. Para haber llegado a ello han sido particularmente importantes los movimientos migratorios cada vez más intensos que se dan alrededor del globo y que han colocado físicamente a gente de distintas culturas en un mismo territorio.⁴⁶ También ha contribuido la generalizada adopción en América Latina de la

democracia como régimen político, que ha creado espacios para que las demandas latentes de equidad y participación por parte de los grupos subordinados en la sociedad puedan ahora hacerse explícitas. Por último, la finalización de la guerra fría redujo las diferencias ideológicas, brincando a la palestra las de orden cultural. La globalización plantea además, serios retos a los Estados tal y como han sido concebidos en su relación con la nación. Su soberanía está siendo retada por los flujos transnacionales de capital y la proliferación de organismos multinacionales, los tratados comerciales (como el TLC) y demás.

El multiculturalismo llega a su maduración en la década de los noventa del siglo XX y se basa en el argumento de que se puede regir la diversidad bajo un liberalismo que reconozca los derechos colectivos además de los individuales. El planteamiento de *ciudadanía multicultural* de Will Kymlicka se centra en el análisis de las cuestiones relacionadas a las minorías nacionales y los grupos étnicos, “que han sido marginados dentro de su propia sociedad nacional o de su grupo étnico”. Se plantean tres tipos de ciudadanía diferenciada, que ayudan a proteger a una minoría del poder económico o político de la sociedad en la que están englobados:

- ◆ Los *derechos especiales de representación* para un grupo dentro de las instituciones políticas del conjunto de la sociedad, que hacen menos probable que una minoría nacional o étnica sea ignorada en decisiones que afectan globalmente al país.
- ◆ Los *derechos de autogobierno*, que confieren poderes a unidades políticas más pequeñas, de manera que una minoría nacional no puede ser desestimada o sobrestimada por la mayoría en decisiones que son de particular importancia

⁴⁴ Este factor de discriminación persistente, a pesar de acceder a educación y empleo por ejemplo, se ha documentado también en el caso de las mujeres. Ver PNUD (2002), por ejemplo.

⁴⁵ Dietz, G (2003).

⁴⁶ Stewart (2001).



para su cultura, como las cuestiones de educación, inmigración, desarrollo de recursos, lengua y derecho familiar.

- ◆ *Los derechos poliétnicos*, que protegen prácticas religiosas y culturales específicas que podrían no estar adecuadamente apoyadas mediante el mercado (por ejemplo, subvencionando programas que fomenten las lenguas y el arte de los grupos), o que están en desventaja (muchas veces inintencionadamente) en la legislación vigente (por ejemplo, las exenciones a la legislación de cierre dominical o pautas indumentarias que entran en conflicto con creencias religiosas).⁴⁷

Al profundizar en la concepción de derechos políticos, el principio de la *igualdad ante la ley* pasa de lo individual a lo colectivo, pues parte de la constatación de que un sector de la población no disfruta de los derechos “universales” como puede ser hablar y que le hablen en su propio idioma. Por ello, propone reconocer unos derechos que son “específicos” de un grupo, pues ese grupo es “diferente” en algunos aspectos.

Pero estas ideas básicas pueden plasmarse de formas diversas, y de hecho provienen de dos tradiciones. En su formulación estadounidense, se dirige hacia la población *inmigrante*. Ante el fracaso de la posición asimilacionista —el *melting pot*— se decanta por una aceptación de la existencia de otras culturas, entendiendo que pueden desarrollarse en convivencia pacífica bajo unas normas nacionales comunes. Se fomenta la participación política desde sus identidades diferenciadas —etiquetadas—. En Europa esta doctrina surge al reconocer la existencia de pueblos, “naciones” que

ocupan espacios concretos, con historias e identidades propias que exigen reconocimiento político.

En Latinoamérica se encuentran situaciones que combinan ambas tradiciones. Algunos indígenas plantean llegar a unos *Estados multinacionales*, en que se les reconozca una serie de derechos *políticos* asociados a su carácter de “nación oprimida”. Pero estos Estados normalmente han trabajado desde la lógica de unas *Naciones multiculturales*, que reconocen estar formados por grupos diversos que requieren una serie de derechos *culturales*. Cada una de estas concepciones supone romper de distinta forma la ecuación que iguala Estado, nación y cultura, y tiene implicaciones políticas diferentes.

En Latinoamérica, esta doctrina toma forma cuando la lucha de los indígenas lleva a la formulación de una serie de demandas —reconocidas por Naciones Unidas en el Convenio 169 de la OIT— que viven bajo una situación de colonialismo interno y demandan el reconocimiento legal de su existencia, el derecho a ejercer los elementos culturales que les distinguen, y un tipo de representación política que les tenga en cuenta. A partir de estas demandas, en las décadas de los 80 y los 90 del siglo pasado, los estados latinoamericanos han ido transformando sus legislaciones y poniendo en marcha diversos tipos de políticas públicas que podrían tipificarse como “multiculturales”.⁴⁸ En Guatemala, la propuesta *multicultural* hizo su aparición de la mano de la legitimación de “lo maya” como nueva categoría étnica y del concepto político de “pueblo” y obtuvo su máxima expresión en el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas —AIDPI—.

⁴⁷ Kymlicka (1996: 61).

⁴⁸ Respecto a las luchas indígenas y la multiculturalidad en Latinoamérica, ver Bonfil (1981) y después, Cott (1995), Assies (1999) y Sieder (2002).

Recuadro 1.8

El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo –OIT–

El Convenio 169 de la OIT Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes, de 1989, fue aceptado y ratificado por Guatemala en 1996. Es instrumento jurídico internacional específico en la materia, acerca del cual la Corte de Constitucionalidad ha declarado que éste “no contradice la Constitución Política de la República” (Opinión consultiva del 18 de mayo de 1995, expediente 199-95).

El Convenio contiene capítulos sobre diversas materias, entre las cuales figuran temas tales como: Tierras, contratación y condiciones de empleo, formación profesional, artesanías e industrias rurales, seguridad social y salud, educación y medios de educación, contactos y cooperación a través de fronteras.

1. El presente Convenio se aplica:

a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial;

b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

Sugiere tomar en cuenta:

2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio.

3. La utilización del término “pueblos” en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional.

Fuente: OIT (1989).

Esta doctrina propone corregir los efectos de la aplicación del liberal homogeneizador, reconociendo abierta y legalmente la existencia de grupos culturalmente diferenciados dentro de los Estados nacionales, y convertirlas en base de unos derechos que se disfrutarán de forma colectiva. Por ello, su acción se basa en la “política del reconocimiento” de la existencia de esos grupos antes negados y en la implementación de una serie de políticas que aseguren el ejercicio de la diferencia cultural y la participación política como integrantes de tales grupos.

La propuesta política del multiculturalismo no busca hacer desaparecer lo que diferencia a las personas —que habría sido la apuesta liberal de la igualdad—, sino trata de dotar de un nuevo contenido, ahora positivo, a lo que ya existía previamente: el grupo y sus elementos característicos. Por ello, la diferencia no se oculta ni se niega, sino que se refuerza. En el caso guatemalteco, esto se expresa, por ejemplo, en un cambio de actitud hacia varios elementos culturales de la identidad maya, que previamente eran asociados con inferioridad o atraso



y que ahora son vistos como signos de legitimidad y de autenticidad: de “dialectos” se pasa a “idiomas mayas”; de “idolatría” a “espiritualidad maya”; de “brujos” a “guías espirituales mayas”. Se expresa también en el reconocimiento a las identidades Xinca y Garífuna como distintivas y diferenciadas. De esta manera, el multiculturalismo facilita que la cultura y la identidad se constituyan en ejes de derechos y deberes políticos.

Por otra parte, el multiculturalismo propugna por una actitud de todos los ciudadanos de respeto y “tolerancia” frente a la diversidad cultural, pero no aborda necesariamente con ello la eliminación de actitudes racistas o discriminadoras existentes en la sociedad. Asimismo, hay una tendencia a crear políticas concretas para comunidades específicas. Por ejemplo, en Estados Unidos, los niños y niñas inmigrantes deben entrar en programas para aprender el idioma inglés, pero los niños blancos estadounidenses no están obligados a estudiar los idiomas que hablan otros niños de su misma aula. En el caso guatemalteco, como se plantea en el capítulo 7, mientras los indígenas deben insertarse en un programa bilingüe (idioma maya-español), los no indígenas no están obligados a estudiar idiomas indígenas o Garífuna o Xinca.⁴⁹

4.3. La interculturalidad

Las ideas sobre el respeto y promoción de la diversidad cultural han avanzado más allá del mero reconocimiento de la *multiculturalidad*, para llegar a la promoción de la *interculturalidad*, desarrollando la idea de un conjunto social único formado por una diversidad de grupos culturalmente definidos, surge el planteamiento de la *inter-*

culturalidad como una forma de entender la gestión de la diferencia que busca conducir las relaciones entre estos grupos hacia la convivencia armoniosa.

El término comenzó a usarse en el campo educativo, pensando que la situación de diversidad no sólo necesitaba de una adecuación cultural por el lado idiomático, con la educación bilingüe, sino que era necesario trabajar para adecuar las actitudes de *todos* los miembros del conjunto social a esa realidad diversa. Hay diversas formas de entender esa “educación intercultural”: en algunos casos, sigue siendo nada más una educación bilingüe; en otros se complementa con información sobre elementos culturales de cada uno de los grupos. Para algunos autores, esta educación debería implicar un trabajo sobre aquellos elementos de las culturas que son más similares entre sí, mientras que para otros debería ser lo contrario. Para otros, debe afectar sobre todo a los indígenas, mientras que para otros debe ser sobre todo una educación anti-racista impartida a los no indígenas.⁵⁰

Desde la educación, la interculturalidad ha pasado al vocabulario de la “política étnica” o de la gestión de la diferencia cultural, para referirse a todo un ideario complementario al multiculturalismo, que pretende ir más allá del reconocimiento de la diferencia y los derechos asociados a ella para desarrollar fórmulas de convivencia entre los grupos. De esta forma, se centra sobre todo en los procesos y relaciones *entre* los grupos culturalmente diferentes, para tratar de llegar a unas relaciones armónicas entre ellos. Convivencia es la palabra clave.

⁴⁹ Estos ejemplos ilustran las dificultades de poner en práctica el multiculturalismo en las políticas públicas. Otro plano en que esta dificultad se torna patente es las dimensiones política y jurídica, como se expone en los capítulos 9 y 10 del presente Informe.

⁵⁰ Heckt (1997), Dietz (2003).

Recuadro 1.9

La propuesta de la interculturalidad

“En el Proyecto Q’anil B, la interculturalidad se entendió como:

- ▶ un planteamiento pluralista sobre las relaciones humanas que debería haber entre actores culturalmente diferenciados en el contexto democrático y participativo y de la nación pluricultural, multilingüe y multiétnica;
- ▶ la promoción sistemática y gradual, desde el Estado y desde la sociedad civil, de espacios y procesos de interacción positiva que vayan abriendo y generalizando relaciones de confianza, reconocimiento mutuo, comunicación efectiva, diálogo y debate, aprendizaje e intercambio, regulación pacífica del conflicto, cooperación y convivencia”.

Fuente: Giménez (2000: 26).

En algunos países, como en Guatemala, el término “interculturalidad” se ha convertido en el más utilizado dentro de este vocabulario, aumentando con ello la gama de significados y perdiendo claridad conceptual. Por un lado, es utilizado de una forma descriptiva, para referirse a cualquier tipo de relaciones o situaciones en que se encuentren o entren en contacto diferentes culturas. Pero ese mismo significado se vuelve normativo *cuando* “interculturalidad” se refiere a las relaciones cuando son armónicas, como se desea. Por último, se referiría a las políticas necesarias para llegar a esa situación.

Así, la interculturalidad plantea una nueva forma de entender las relaciones en la diversidad pero, por la cantidad de significados que se le da, corre el peligro de perder utilidad. Además, si bien implícitamente, la interculturalidad reconoce que

las relaciones entre los grupos no son armónicas, las acciones que de ella se derivan colocan a la diferencia cultural como la causa, dejando de lado o minimizando el hecho que las relaciones entre grupos son, en su origen y cotidianeidad, básicamente asimétricas y desiguales en todos los ámbitos de la vida social. Algunos intelectuales mayas han manifestado su preocupación en el sentido de que, detrás del planteamiento intercultural, y en nombre de la “*armonía*” y la “*convivencia pacífica*”, se siga tolerando el racismo y la discriminación existentes en la sociedad guatemalteca. En este sentido, la preocupación principal es que, al igual que ha ocurrido con el discurso de la igualdad liberal —que esconde las desigualdades reales—, el de la interculturalidad podría servir de pantalla, en nombre de la tolerancia y la armonía, para no enfrentar abiertamente el racismo y la discriminación étnica en el país.⁵¹

⁵¹ Cumes (2004:141) “La interculturalidad, en la medida en que no plantea un tratamiento del racismo y la discriminación, puede convertirse en una nueva forma de tolerar estos problemas en nombre de la “*armonía*” y la “*convivencia pacífica*”.



5. Cultura y etnicidad en los Informes de Desarrollo Humano

La dimensión de la diferencia cultural está tomando cada vez más importancia en los informes sobre desarrollo humano. De hecho, la cultura y la diversidad son temas centrales en varios de los Informes latinoamericanos de los últimos años.

En 2002, el Informe de Chile planteó la importancia de la “cultura” para el desarrollo humano, y el logro de una identidad nacional. Aunque no es el enfoque central, sí dedica todo un apartado a la diversidad étnica y la importancia de los pueblos originarios en esa identidad. El informe de Bolivia de 2004 se centró directamente en la diversidad cultural a través del concepto de *interculturalismo* como meta utópica del manejo beneficioso de la diversidad *multicultural* existente en la sociedad boliviana. Desde ahí se lee la realidad social y el reto que supone la inserción a la globalización. En el 2005, Nicaragua dedicó su informe a la Costa Atlántica, centrándose en la situación de *autonomía* que viven las dos Regiones que la forman (Región Autónoma del Atlántico Norte y Región Autónoma del Atlántico Sur) Plantea la necesidad de un manejo equilibrado de la diversidad cultural al interior de estos espacios y también del ejercicio pleno de la autonomía atlántica para el desarrollo de todo el país.

Pero donde seguramente se ha avanzado más en esta temática es en el Informe Mundial de 2004, a

través del concepto de *libertad cultural*. Esta idea consiste básicamente en incorporar al análisis del desarrollo humano, y a la consecución de las libertades que lo propician, el derecho a tener la opción de poder elegir la propia identidad, a escoger quién es uno y vivir conforme a ello, sin por ello perder el respeto de los demás o verse excluido de otras alternativas. Implica también la posibilidad de elegir los elementos culturales que le permitan a la persona expresar una determinada identidad y también, de cambiar dichos elementos e inclusive, la propia identidad (o ambos) si así lo estima aceptable. De esta manera, la libertad cultural se torna en un elemento decisivo para que la gente viva de acuerdo con sus preferencias y tenga la oportunidad de escoger entre las opciones a su disposición o aquellas que podrían estarlo.⁵²

A pesar de que se identifican algunas limitaciones de orden conceptual en el planteamiento sobre *libertad cultural*,⁵³ éste es un elemento que supone un avance fundamental en la resolución de tensiones en sociedades diversas. Se basa en el marco liberal del respeto a la persona individual, pero incluyendo la importancia de esta nueva dimensión —que es grupal— en la vida política. Así se cuida de no caer en una exaltación de la particularidad cultural que puede reforzar las lógicas grupales más excluyentes.

⁵² PNUD (2004a:1).

⁵³ El concepto de la “libertad cultural” presenta algunas limitaciones importantes de considerar: 1) Asimila automáticamente cultura e identidad, y no problematiza ninguna de las dos. 2) Es un planteamiento ahistórico: no explica de dónde surgen en cada caso las diferencias, y por tanto no las distingue entre sí. Es igual el kurdo en Irak, los hispanos en los Estados Unidos que los musulmanes en Nigeria. 2) Tampoco problematiza la diversidad cultural: “Está y es buena *per se*, aunque se cuida de caer en lo que llaman el enfoque de la “diversidad cultural” 3) Al hablar de la “libertad” cultural pone un énfasis en la “capacidad de opción” entre las identidades que no se corresponde con las posibilidades reales de muchas de las situaciones.

5.1. La “*libertad cultural*”: necesaria pero no suficiente para impulsar el desarrollo humano en Guatemala

Los planteamientos como el de la *libertad cultural*, el reconocimiento de los pueblos y sus derechos específicos, se basan en el respeto a la diferencia cultural y de identidades existente dentro de los Estados, que es el común denominador de la situación mundial en estos momentos. Sus planteamientos han mostrado los límites que la idea de la nación y de los derechos individuales ha tenido para tratar con la diversidad. Las medidas políticas que propone, en cuanto a los derechos culturales y participación política de los grupos “diferentes”, supone un avance importante en cuanto a estas dimensiones de la vida social y un paso fundamental para acabar con la discriminación que sufren.⁵⁴

Sin embargo, la presente edición del Informe Nacional de Desarrollo Humano argumenta que el problema en Guatemala no es *sólo* que un sector de la población no pueda ejercer su “*libertad cultural*”, practicando su propia cultura, sino que *además*, históricamente no han gozado y no gozan todavía del mismo rango de derechos sociales, económicos y políticos que el resto de sus compatriotas, por ser diferentes. En otras palabras, en el caso guatemalteco, la diferencia va unida a la exclusión social en unos términos que no son reconocidos oficialmente ni aparecen en ninguna legislación. Como en toda

Latinoamérica, esa diferencia cultural es producto de un proceso histórico concreto, ligado a la exclusión en otras dimensiones, además de la cultural. La dimensión socioeconómica es la más evidente y hace que la variable étnica aparezca como una de las que generan más asimetrías en el IDH y en todos los análisis que se hacen sobre la desigualdad en Guatemala⁵⁵ y como se expone ampliamente en la parte II del presente Informe. Se requiere entonces, comprender las complejas interrelaciones existentes entre identidad, cultura, desigualdad y racismo. Para ello, hay que entender que lo étnico es una dimensión que se muestra en su forma más clara y lacerante en la exclusión de los indígenas, pero que es algo que afecta a *toda* la sociedad, pues los principios de exclusión que esta diferencia justifica, son uno de los pilares sobre los que se ha constituido la sociedad guatemalteca a lo largo de la historia, como se expone en el capítulo 2.

Por otra parte, el reconocimiento de este hecho es motivo también del optimismo que el presente Informe quiere transmitir, pues implica que también existe la posibilidad de romper ese vínculo estrecho que se ha forjado con los siglos entre diversidad y desigualdad y catapultar así al país a otra escala de desarrollo humano, a través de contribuir al desarrollo de propuestas que garanticen a todas las personas, independientemente de su adscripción étnica, una creciente ampliación de libertades y opciones para vivir una vida digna, creativa y productiva.

⁵⁴ Sin embargo, hay temas, como el alcance político de la categoría de “pueblos”, que son conflictivos aún, como se aprecia en la aclaración del punto del Art 1º del Convenio 169 de la OIT.

⁵⁵ Por ejemplo Pérez Sainz *et al.* (2004).

