

MEGAN YBARRA

GUERRAS VERDES

Conservación y descolonización
en el bosque maya

Autores Invitados No. 29

AVANCSO

ASOCIACIÓN PARA EL AVANCE DE LAS CIENCIAS SOCIALES EN GUATEMALA

MEGAN YBARRA

Guerras Verdes
Conservación y descolonización
en el bosque maya

Autores Invitados No. 29

AVANCSO

ASOCIACIÓN PARA EL AVANCE DE LAS CIENCIAS SOCIALES EN GUATEMALA

Una publicación de la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala –AVANCSO–

Directora: Clara Arenas

Edición al cuidado de: Helvi Mendizabal Saravia

Traducción del inglés: Alejandro Arriaza

Elaboración de mapas: Kate Blackmer

Título original en inglés:

Green Wars. Conservation and Decolonization in the Maya Forest

University of California Press. (2018)

Guatemala, noviembre de 2020

Primera impresión: 1000 ejemplares

Impreso en los talleres de Mesopublicidad

Se autoriza la reproducción de los textos contenidos en esta publicación, siempre que se cite adecuadamente la fuente.

ISBN: 978-9929-663-17-6

Esta edición es posible gracias al generoso apoyo de
JOTAY ACTuando juntas Guatemala

Instituto AVANCSO

6ª Av. 2-30 zona 1, Ciudad de Guatemala

Teléfonos 2232-5651 y 2232-4947

www.avancso.org.gt

Presentación

Desde hace varios años, AVANCSO viene trabajando con su equipo de investigación denominado PICTA (Pueblos Indígenas, Campesinos, Capitalismo, Territorios y Ambiente) en la Región Extractiva Norte (REN) –como este equipo ha denominado al área del Norte guatemalteco– donde hay representación de toda la gama de Industrias y Proyectos Extractivos que operan en nuestro país. El tema de la tierra es una constante en las conversaciones que a lo largo de los años se han venido desarrollando con lideresas, líderes, organizaciones y comunidades en la REN, de manera que las distintas formas de desposesión, de resistencia comunitaria y de respuesta violenta por parte del Estado y de las empresas presentes, utilizando la fuerza y la coerción incluso vía el sistema de justicia, han sido centro y corazón de los procesos de coproducción de conocimientos en marcha.

Como en su momento lo hizo el libro de Liza Grandia, *Tz'aptz'ooqeb'. El despojo recurrente al pueblo q'eqchi'* (Autores Invitados No. 20, octubre de 2009), el trabajo de Megan Ybarra complementa y actualiza de manera importante lo que acontece en la poco visibilizada REN como resultado de un largo proceso de ciclos de extracción concatenados y contruidos, uno a partir del otro. Ybarra, en el libro que hoy presentamos, titulado *Guerras verdes. Conservación y descolonización en el bosque maya*, ofrece luces sobre la lógica de la creación de áreas protegidas, uno de los aspectos quizá más ilustrativos de la racionalidad con la que el sistema dominante, ahora y antes, se hace de las tierras indígenas, particularmente *q'eqchi'* y de cómo y con qué preguntas responden las comunidades. Ofrecer el libro en español a las comunidades afectadas, a los investigadores e investigadoras y a los lectores y lectoras que siguen y se comprometen con la historia de desposesión y resistencia de los pueblos indígenas, es el objetivo de AVANCSO al publicar el No. 29 de su serie Autores Invitados.

El original en inglés de este libro obtuvo en 2019 el premio Publicación destacada en ecología cultural y política, otorgado por la Asociación Americana de Geografía. Esta versión en español ofrece dos importantísimas adiciones: el prólogo y el epílogo escritos por dos invitadas de nuestra autora que no pudieron ser

mejor escogidas. Gladys Tzul Tzul ha escrito un prólogo que constituye una puerta de entrada sumamente acertada y útil al libro, ubicándolo como un estudio de la “guerra por otros medios contra las comunidades indígenas” en la que se delinea la lucha y esperanza comunitarias versus la dominación y explotación. Tzul aborda también de manera precisa, entre otros asuntos de importancia, la relevancia de las dificultades metodológicas y éticas de la investigación en Guatemala identificadas por Ybarra, para orientar a los y las investigadoras indígenas en su caminar.

Por su parte, Jennifer Casolo ha preparado un epílogo que se hace indispensable leer para tomar contacto con la importancia del trabajo de Megan Ybarra en lo que llamaríamos un ámbito más allá de sí mismo o, como lo expresa la epiloguista, constatar los caminos abiertos por el libro. Si ella puede rastrear e identificar por propia experiencia algunos de esos caminos descombrados por el original del libro en inglés, es fácil imaginar el impacto del mismo en su versión en español. Entre otros, Casolo subraya la importancia del concepto de colonización por asentamiento que Ybarra introduce para pensar y defender la autoridad, que no el derecho solamente, del pueblo *q'eqchi'* sobre sus tierras, así como la conversación entre pueblos diversos adentro y fuera de Guatemala para trabajar en contra del proyecto territorial racial que domina y explota.

Para finalizar, resulta indispensable asentar que en su totalidad el trabajo de traducción, edición e impresión de este libro se realizó durante la pandemia generada por el virus identificado como SARS-CoV-2, lo que obligó, no solo a que todas las consultas normales en estos procesos se hicieran por la vía virtual, sino que a superar barreras importantes para resolver, por ejemplo, la imposibilidad de acceder a documentos resguardados en oficinas cerradas. No obstante esto, el trabajo fluyó en todas las direcciones en las que debía hacerlo, lo que nos obliga a agradecer a todas las personas involucradas, así como a congratularnos por el logro puntual de nuestro objetivo.

Instituto AVANCSO
Octubre de 2020



Cuevas de Candelaria, lugar sagrado *q'eqchi'* y titulado a la comunidad *q'eqchi'* Mucbilha', ocupado por una empresa francesa (Fotografía por la autora).

Contenido

Agradecimientos	xiii
Prólogo	
Gladys Tzul Tzul	xix
Introducción	
Conservación y lógicas colonizadoras de eliminación	1
“Esta tierra es mi tierra, ¿esta tierra es tu parque?”	1
¿Se limita el genocidio a la guerra civil de Guatemala?	10
Colonialismo de asentamiento: El genocidio como proyecto territorial	13
De la jungla salvaje a la Selva Maya	17
El papel de la conservación en el despojo racializado	21
Narconarrativas, remilitarización y criminalización de la vida cotidiana	24
Esbozo del libro	30
Métodos y acercamiento	34
1. La producción del bosque maya	43
“La conservación, bajo fuego”	43
“¡Vengan a la conquista de su propio territorio!”	
Invitando a los migrantes a la frontera de las tierras bajas	49
Tierra arrasada: Desplazamientos que asignaban muerte durante el genocidio en las tierras bajas	59

Contemplar la tierra arrasada, imaginar la Selva Maya	69
2. “Nosotros no invadimos el Parque, el Parque nos invadió a nosotros”	77
Introducción: “Lo van a llamar una masacre”	77
Medidas temporales: Sobrevivir a las masacres, centralización y vigilancia	85
Una declaración flotante, un parque en expansión	92
Asesinos y sobrevivientes, ¿Propietarios e invasores?	103
“Todos mienten”: Desarrollo, drogas y otros rumores	113
3. Repensando a los ladinos como colonizadores	117
Linajes y formas de ser	117
Hacer la propiedad como forma de hacer la raza	124
Paternalismos de posfinca	134
Los ladinos como gestores culturales	142
Conclusión: Colonos sin paternalismo	147
4. Cobrando impuestos al <i>kaxlan</i>: Autodeterminación <i>q'eqchi'</i> dentro y más allá del Estado colonizador	151
Parque público, hotel privado	151
¿Tierra para quienes la trabajan?	
Las formaciones raciales en la propiedad privada	155
Los límites del multiculturalismo neoliberal y las sujeciones del Estado colonizador	163
El reconocimiento del Estado salva vidas	174
Repensar la autodeterminación colectiva	183
“¿Podemos cobrarle impuestos a los <i>kaxlanes</i> ?”	187

5. Narconarrativas y guerras verdes del siglo XXI	193
El ascenso de los Zetas y la territorialidad de los cárteles	198
Guerras verdes	203
Estados de emergencia	210
Conclusiones	
Descolonizando el bosque maya, y más allá	219
¿Nuevas esperanzas?	220
La solidaridad empieza en casa	226
Epílogo	
Jennifer Casolo	231
Glosario y acrónimos	239
Bibliografía	245

Agradecimientos

Durante el proceso de traducción y publicación de este libro en Guatemala, quedamos pasmados por la muerte violenta e inesperada de Benoît (Benito) Maria, director de Agronomes et Vétérinaires Sans Frontières (AVSF) para Guatemala. Aunque supuestamente participar en la defensa de territorio indígena como extranjero en solidaridad ya no era peligroso, el asesinato de Benito nos recordó que con cada victoria legal puede haber una respuesta a través de la violencia ilícita pero sancionada por el Estado. Benito nunca tuvo miedo de defender los derechos indígenas, aunque fuera en contra de los intereses del gran capital. Esta traducción no se beneficia de sus críticas, pero espero ser una de las muchas personas que sigan su liderazgo en apoyar el trabajo de APROBA-SANK y otras organizaciones, en defensa de los derechos territoriales *q'eqchi'*.

Mi trayectoria intelectual se vio moldeada por el (en ese entonces) nuevo programa de Estudios Latinoamericanos y del Caribe en la Universidad de Nueva York, donde profesores como Ada Ferrer y Mark Healey me obligaron a ir más allá del pensamiento hispanocéntrico, señalándome otras historias y futuras revoluciones. En la Universidad de Berkeley, Keith Gillespie fue mi piedra angular, que pasaba limpiamente del análisis bayesiano a las epistemologías feministas. Me beneficié del tiempo y del compromiso intelectual de Louise Fortmann, Jake Kosek, Don Moore, Nancy Peluso e Isha Ray. Aunque Aaron Bobrow-Strain ya se había graduado, generosamente me dio consejos sobre entrevistas de trabajo y propuestas de libros y leyó mis borradores. Agradezco también a mis compañeros estudiantes de la maestría, que se esforzaban leyendo borradores que, en honor a la verdad, no tenía yo derecho de haberles hecho leer, y me enseñaron mucho de su propio trabajo en el camino: Iván Arenas, Mez Baker, Jennifer Casolo, Catherine Corson, Juan Herrera, Tracey Osborne, Alice Kelly Pennaz (y Chufi), Mark Philbrick, Noer Fauzi Rachman, Jade Sasser y Bhavna Shamasunder.

En la Universidad de Willamette aprendí a enseñar, y a cuidar de mí misma en un contexto de racismo institucional. Aprendí de Nacho Córdova, aunque sigo pensando en cuánto le quedaba por enseñar (y por aprender) en el momento de

su muerte prematura. Unos cuantos colegas clave me enseñaron a enseñar, y a guardar mi lengua (¡aunque eso todavía no lo hago demasiado!). Me sostuvieron cuando me caía –mi gratitud sincera para Mat Barreiro, Melissa Buis Michaux y Jonneke Koomen–. Por sobre todo, los estudiantes de Willamette me sirvieron como poderoso recordatorio de que dentro de la torre de marfil, los estándares intelectuales individualistas son quebradizos, y se desmoronarán si no se transforman. Reí, lloré y me transformé gracias a Noor Amr, Elizabeth Calixtro, Alé Romero, Víctor García, Genora Givens, María Hernández-Segoviano, Samantha Martínez, Delia Olmos-García, Isa Peña, Juan Ramos, Luz Reyna, Beatriz Sandoval, Martha Sonato, Taylor Wells y Clarise Young.

Este libro no existiría si no fuera por el apoyo de mis colegas de la Universidad de Washington. Gracias a Eddy Sandoval por asumir la tarea de ser mi primer asesorado de tesis y por recordarme que transformar la geografía humana se logra de seminario en seminario, de documento en documento. Mereces más, y lo forjaremos juntos –lo prometo–. Disfruté trabajando con la gente de los departamentos de Estudios de Género, Mujeres y Sexualidad y de Estudios Latinoamericanos y del Caribe en los tres campus. De entre ellos, agradezco a Sarah Dowling, Ben Gardner, Maria Elena Garcia, Tony Lucero, Chandan Reddy e Ileana Rodríguez-Silva por su ayuda leyendo partes del manuscrito. Mi mayor gratitud es para mi “comité del no”, que me guió por el camino de la cordura profesional: Sarah Elwood-Faustino, Lucy Jarosz y Vicky Lawson. Les agradezco el apoyo que me dieron las veces que pensé en abandonar el libro, sus útiles lecturas de tantos borradores que no vale la pena contarlos, y sus consejos para navegar por los procelosos mares de la academia.

Disfruté de la asistencia institucional y/o de entrevistas especialmente útiles por parte de múltiples administradores de parques así como de las oficinas del Consejo Nacional de Áreas Protegidas (CONAP), ADICI-Wakliqoo, Asociación Pro-Bienestar en Acción (APROBA-SANK) y la Coordinadora Nacional de Organizaciones Campesinas (CNOG); la Asociación de Comunidades Campesinas Indígenas para el Desarrollo Integral de Petén –ACDIP– (anteriormente COCIP-Petén); CONGCOOP-IDEAR; FONTIERRAS (el Fondo de Tierras de Guatemala); la Fundación Lachuá; la Fundación Talita Kumi; Mercy Corps; el Registro de Información Catastral; la Procuraduría de Derechos Humanos en Alta Verapaz y Petén; Pro-Petén; la Secretaría de Asuntos Agrarios en Ciudad de Guatemala; la Universidad Rafael Landívar en Alta Verapaz; y Agronomes et Vétérinaires Sans Frontières (AVSF). Dentro de estas instituciones, algunas personas me dieron una

ayuda especialmente grande para organizar mi investigación: Juliana Aju, Alberto Alonso Fradejas, Güicho Coy, Silvel Elías, Byron Garoz, Klemen Gamboa, Mario López Barrientos, Peter Marchetti y Helmer Velásquez. En 2007 recibí la asistencia de Gloria Sucely Pop Cucul, Aura Violeta Caal Jucub y Olga Yolanda Maquín para realizar encuestas en casas particulares. En 2009, a pesar de las inundaciones, la hambruna y el temor de la gente a los robaniños, Oscar René Obando Samos dirigió un equipo de intrépidos encuestadores por todo Petén: Nadia Marianela Canek Márquez, Leticia Iracema Carabeo Paz, Amanda Carías González, Melyn Emérita Argentina García Castellanos, Francisco Mariano Obando Requena, Manuel de Jesús Ochaeta Calderón, Ronal Francisco Roque Esquivel y Anita del Carmen Sánchez Castellanos.

Tuve la oportunidad de complementar mi trabajo de campo con una diversa colección de fuentes archivísticas y de biblioteca. En la Universidad de Berkeley, la Biblioteca de Mapas y Ciencias de la Tierra puso a mi disposición una gran cantidad y diversidad de mapas (incluyendo el del Capítulo 3), y la Biblioteca Bancroft resultó contener una gran riqueza de documentos regionales históricos. En Guatemala, reconozco agradecida a las siguientes instituciones por su acceso y ayuda: La biblioteca Ak' Kután; el Archivo General de Centro América; la Biblioteca Nacional; la Biblioteca Municipal de Cobán; archivos y biblioteca del Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica; la biblioteca de la sede del CONAP; los archivos del Comité de Unidad Campesina (CUC); la biblioteca de la Cooperación Española; FONTIERRAS en Guatemala, Chisec, Ixcán, Cobán y Petén; el Instituto Nacional de Estadística (INE); la “Colección 30 años” de *Inforpress Centroamericana*; el Ministerio de Agricultura de Guatemala; el centro de información de ProPetén; el Registro General de la Propiedad; la Comisión Presidencial para la Resolución de Conflictos de Tierras; el archivo de la Secretaría de Planificación y Programación de la Presidencia (SEGEPLAN); y la biblioteca de la Universidad Rafael Landívar en Cobán. Por la pandemia en 2020, no fue posible volver a las fuentes en español, así que las citas textuales son retraducciones.

La investigación para este libro fue financiada por una Beca de Investigación de Maestría y por una Beca de Mejoramiento de Disertaciones Doctorales de la Fundación Nacional de Ciencias, una Beca de “Derechos Humanos de la Universidad de California-Berkeley”, una *American Association of University Women American Summer/Short-Term Writing Fellowship*, y una Beca de la Sociedad Académica del Centro Simpson para las Humanidades de la Universidad de Washington. Agradezco a Clara Arenas, Helvi Mendizabal Saravia y Alejandro

Arriaza, así como al equipo de AVANCSO por su incansable trabajo en realizar la traducción y publicación de este libro en Guatemala.

Algunas de las ideas, percepciones e intervenciones que dieron nueva forma a este proyecto se las debo a quienes organizaron presentaciones a lo largo de los años: el Departamento de Ciencias Ambientales, Políticas & Manejo de la Universidad de California en Berkeley; la Sociedad Académica Simpson de la Universidad de Washington; el grupo de lectura de “Temas Peligrosos” de Estudios Latinoamericanos y del Caribe en la Universidad de Washington; el Centro para la Investigación de Latinoamérica y el Caribe/Universidad de York y el seminario de maestría de Libby Lunstrum; el Centro Universitario del Departamento de Petén (Universidad de San Carlos) y los estudiantes de Amílcar Corzo; y la amable invitación de Pablo Prado para presentar mi crítica a la colonización ante estudiantes de la Universidad de San Carlos en Ciudad de Guatemala. Los públicos más duros fueron los que me dieron las mayores oportunidades de mejorar el manuscrito, y se los agradezco.

A lo largo de los años me he beneficiado de las visiones y críticas de varios colegas pensadores sobre Guatemala, ya sea conversando con un cafecito o por correo electrónico, entre ellos Alberto Alonso Fradejas, Amílcar Corzo, Julie Gibbings, Liza Grandia, David García, Kevin Gould, Ryan Isakson, Laura Hurtado Paz y Paz, Mario López Barrientos, Diane Nelson, Catherine Nolin, Oscar Obando Samos, Pablo Prado, Norman Schwartz, Luis Solano Ponciano y Paula Worby. Muchas de mis conversaciones favoritas las escuché en casa de Jennifer Casolo y Peter Marchetti, donde todos son bienvenidos y el único requisito es pensar a favor de la justicia social. En particular, la permanente generosidad, increíble rigor académico y dedicación de Jenny para aquellos con quienes trabaja son formas de ser que aspiro alcanzar un día.

Mi mayor gratitud se la debo a la gente con la que trabajé en los diferentes sitios de mi trabajo de campo en las tierras bajas. Por razones de confidencialidad y seguridad no puedo mencionar a muchos de ellos. Rigoberto Baq Caal y Liliana Batz fueron excelentes y pacientes profesores de *q'eqchi'*. Rigoberto me enseñó sobre la cultura y política *q'eqchi'*, y Liliana me ayudó cuidadosamente a transcribir y traducir mis enrevesadas grabaciones de campo. Muchas personas me aceptaron, explicándome cosas que ya debía haber sabido, y en verdad me cuidaron, especialmente María, Rosa, Sanché, Coca, Lupe, Bernardo, Mariano, Angelina, Carlos, Rudy, Xrut y Rodrigo. Domingo Chub' y su familia me hicieron sentir como si perteneciera ahí, aunque no fuera así. Coc Choc es uno de mis “ancianos

tribales” favoritos. Quizás Romeo Euler Pacay y yo nunca hayamos estado de acuerdo, pero tuvo un profundo impacto en mis pensamientos. Hubo algunas personas que me hicieron reír y llorar, soñar y desesperar, pero la mayoría me dejó una honda sensación de humildad: Bernardo Coc Chub’, Héctor Asig, Ernesto Tz’i’ Chub’, Víctor Cu Chocoj y Marcos Toc Paau. *B’antyox eere, xineetenq’a xaq.*

Este libro fue escrito en los territorios del Pueblo Maya *Qèqchi’*, la Nación Muwekma Ohlone, la Tribu Confederada Gran Ronde y su sendero de lágrimas, la Tribu Duwamish y otros Pueblos de la Costa Salish. Espero que este libro logre ir más allá de reconocer sus historias y llegue a convertirse en un apoyo para su futuro.

Prólogo

Guerras verdes: Continuar la guerra por otros medios contra las comunidades *q'eqchi'*

Guerras verdes. Conservación y descolonización en el Bosque Maya de Megan Ybarra, nos presenta estrategias, formas y variaciones sobre cómo la política de áreas protegidas también representa la continuidad de la guerra del Estado de Guatemala contra las comunidades indígenas. Una guerra continuada contra las comunidades *q'eqchi'*. “¿Cómo es que los sobrevivientes de la guerra están rehaciendo sus vidas sobre tierra arrasada?”, ¿cuáles son las dificultades?, serán algunas de las interrogantes a lo largo del libro. La autora sigue el argumento foucaultiano sobre la soberanía y la política como continuidad de la guerra, analiza las condiciones jurídicas, militares y las luchas comunales que habilitan un sistema político que da pie a una política que “*hace vivir, deja morir*”.

El libro llega en un momento relevante, pues la guerra contra las comunidades se actualiza de diversas maneras, como amenazas a desalojos de comunidades en las tierras bajas, y también con el denominado Proyecto Mirador que busca despojar a comunidades en Petén. Ybarra denomina “guerras verdes” a los procesos de conservación que funcionan como un proyecto global, que autoriza la violencia contra quienes habitan en las áreas protegidas. Adjetivar como “verde” a la noción de guerra, dotará de un marco intelectual para la comprensión más allá de otras nociones canónicas de guerra, –guerra fría o guerra contra las drogas–. “Las guerras verdes limitan las oportunidades de vida de los pueblos indígenas en áreas protegidas al despojarlos legalmente, negarles servicios (...) desalojarlos explícitamente por medio de la fuerza militar y autorizar tácitamente la violencia privada en contra de comunidades *conflictivas*” (Ybarra, 2020).

En tanto se profundizan los efectos de las políticas conservacionistas, como forma de despojo, el disciplinamiento de los laberintos judiciales atrapa a las comunidades cuando buscan regularizar sus tierras ante el Fondo de Tierras o en el ya caducado Instituto Nacional de Transformación Agraria –INTA–. El

enfrentamiento de las comunidades indígenas contra el régimen legal-burocrático no solo se trata de un manto de legalidad liberal que encubre la jerarquía racial, sino que también perpetúa y prolonga el despojo de tierras por la vía de procedimientos administrativos^{1/}. Las “guerras verdes” despojan a lxs comunitarixs mayas de su reclamo político. “Se refiere a la articulación de la guerra contra las drogas con la seguridad verde, en la que las narconarrativas presentan a la gente como un peligro y las prácticas conservacionistas la presentan como una amenaza al ambiente” (Ybarra, 2020).

Con esta investigación, Megan pone en el centro del análisis político, el antagonismo entre dos instituciones que dan forma a proyectos divergentes y diferentes en Guatemala:

A) El proyecto que se encarna en las historias y genealogías de mujeres y hombres que han protagonizado el acaparamiento de tierras para la vocación del capital; quienes mediante diversas políticas coloniales prolongados en el Estado liberal han despojado múltiplemente a los pueblos. Quienes aprovechando las condiciones de la guerra civil de 30 años, se apropiaron ilícitamente de las tierras que les pertenecen a las comunidades indígenas. La blancura es una relación de propiedad (Du Bois, 2007), con esa cita del sociólogo afroamericano, la autora recupera de manera transversal la constitución social donde criollxs, ladinxs y *kaxlanes* quedan ligadxs a la propiedad y las comunidades en la lucha por la recuperación y la conservación de la propiedad.

B) El proyecto que históricamente da forma a la vida y se apropia del mundo a través de plurales expresiones de segmentos autónomos territoriales (Tzul Tzul, 2018). Estas estructuras políticas que se organizan para el gobierno, recuperación y defensa de su tierra; y logran producir un balance y equilibrio sobre la tierra como lugar material de la realización de los sueños para heredar a su descendencia, habitación y cultivo. Esas estructuras se nutren de energía en el *Tzuultaq'a*, donde se desarrollan dos aspectos que no se reconcilian: la lucha y esperanza comunitaria versus la dominación y explotación.

La correlación de fuerzas que enfrenta élites colono-liberales con las comunidades indígenas da forma al Estado guatemalteco. Un Estado que busca totalizarse por la fuerza a través del despojo de tierras; ya sea por masacres y desplazamiento de comunidades, bajo el argumento de conservación cuando

1/ Varios testimonios de comunitarixs relatan que en las oficinas administrativas extraviaron documentos sobre titulación de tierras en los archivos, cuando buscaban su regularización.

declara Áreas Protegidas a las tierras indígenas; o cuando se ejecutó genocidio e intervino las tierras bajas con formas de habitación para controlar las comunidades en plena guerra civil guatemalteca.

¿Cuáles son los efectos de las labores de las Organizaciones no Gubernamentales –ONG–, de las Grandes Organizaciones no Gubernamentales Internacionales –GONGI–, del Ejército de Guatemala y exparamilitares en dicha correlación de fuerzas? Megan nos presentará que las luchas comunitarias responden: “nosotros no invadimos el Parque, el Parque nos invadió a nosotros”. Y con ello dará cuenta de la situación de comunidades.

Ybarra investigó en dependencias administrativas y en sus temporadas de trabajo de campo se topó con las acciones que ejecutaban las GONGI y ONG en el marco del cumplimiento de la Ley de Áreas Protegidas (Decreto 4-89), y de la Ley del Sistema de Parques y la Reserva de la Biosfera Maya (Decreto 5-90). Consecuentemente, se interroga ¿Cuáles fueron las condiciones de posibilidad para que las comunidades que en el contexto de la guerra fueron catalogadas por el Ejército como *subversivas*, hoy día sean consideradas *invasoras de parques*? Megan investigó con personas de las comunidades, con agentes de GONGI y ONG y con finquerxs y ladinxs que ocupan el territorio. Por ello, recorre desde los asuntos administrativos, hasta las historias de vida sobre cómo las comunidades se reconstruyen después de la guerra. También dialoga con lxs agentes sobre la planificación que tienen las GONGI para intervenir y producir una idea de bosque, así como lxs finquerxs ladinxs que cuando asisten a foros internacionales se hacen pasar por *q'eqchi'*.

Estas condiciones exhibirán a lxs estudiantes e investigadorxs indígenas las condiciones reales de *una forma* de trabajo de campo. Notarán cómo la investigadora revela el lugar que le asignan lxs conservacionistas ladinxs y lxs finquerxs. El lugar donde la colocan lxs *q'eqchi'*. Un lugar contradictorio, interpelado. El lugar de “una gringa” que investigaba sobre áreas protegidas, que presencié el ejercicio del poder cuando la Policía no tomaba las denuncias de los comunitarios, una gringa con quien lxs finquerxs aceptan hablar.

Para jóvenes mayas que están investigando las luchas de sus comunidades, esta no es una posibilidad experiencial, es más, representará una limitante real. La redacción que ensaya Megan nos presenta las condiciones reales de la investigación. Muestra las dificultades concretas en términos metodológicos y éticos en un país como Guatemala.

Desde hace años, varixs investigadorxs mayas estudian en sus propias comunidades, documentan las tensiones, los dolores y las luchas en la guerra^{2/}, donde si bien, no hay un diálogo directo con lxs agentes de poder, se han producido análisis sobre los efectos de estxs en la vida comunal. Estas investigaciones cuestionan profundamente el carácter intermedial de lxs investigadorxs foránexs, al mismo tiempo que develan el carácter complementario de las investigaciones externas. Sobre este mismo asunto de investigadorxs foránexs (Cruz, 2020)^{3/} analiza las condiciones estructurales de la investigación por parte de investigadorxs comunitarixs. Alonso (2020) dice que la información que se recolecta en las investigaciones dependerá del desempeño político que tuvieron las familias tanto en la fundación de las comunidades, así como en el ejercicio de los cargos comunales. De ahí, que el tratamiento de las fuentes darán como resultado de límite. Ybarra exhibe el compromiso de cuidar sus fuentes, de respetar los silencios y de no hacer público lo que no se le autoriza. Insisto, para investigadorxs jóvenxs esta será, también una estrategia metodológica a seguir, discutir y superar.

Las “guerras verdes” se componen del enfrentamiento del entramado estatal-capital (Ejército, Consejo de Áreas Protegidas, ONG, etc.) contra las diversas comunidades indígenas. En los territorios *q’eqchi’*, Megan propone realizar algunas distinciones. Existen por lo menos dos comités con tipos de estructuras diferentes y contradictorias: *Comités de Tierra*, que se encuentran encabezados por excomisionados militares que buscan titular las tierras de las cuales se adueñaron de manera ilegal. Y, por el otro lado, los *Comités de Víctimas*, que buscan regularizar sus tierras, mismas que les despojaron cuando arrasaron sus aldeas, al tiempo que buscan a sus muertxs y sus desaparecidxs. En la guerra guatemalteca, las comunidades tuvieron que optar por diferentes rutas, algunas se unieron a las organizaciones guerrilleras y otras se aliaron con el Ejército. Pero aunque las opciones fueron contrarias, el objetivo ahora es el mismo: alcanzar el reconocimiento a la propiedad sobre sus tierras.

2/ Como por ejemplo, lxs investigadorxs de la Universidad Ixil que han producido historia oral sobre los efectos de la guerra en las comunidades, pero también de las esperanzas y horizontes comunales.

3/ Este estudio da cuenta del carácter vertebral de la investigación de campo de lxs investigadorxs indígenas y los distingue del efecto de lxs investigadorxs foranexs y de ahí el carácter interpelador que va a tener en la academia corporativa (ver más en E. Cruz (Ed.) 2020. *Reflexiones teóricas en torno a la función del trabajo de campo en lingüística-antropológica: Contribuciones de investigadores indígenas del sur de México*. Honolulu, University of Hawaii Press).

Conocí el trabajo de Ybarra cuando comenté un ensayo de su autoría sobre territorio *q'eqchi'*^{4/}. Conversamos acerca de cómo las ideas y estudios decoloniales habían resultado para investigadorxs indígenas en Abya Yala, así como para lxs investigadorxs nativoamericanxs, un efecto de desplazamiento a sus investigaciones, en tanto esta aparece como teoría blanca, pues se impuso en el mercado de las ideas como una teoría que se impulsaba desde Estados Unidos y de investigadorxs blancxs en Latinoamérica –aunque varixs investigadorxs indígenas han escrito sobre una perspectiva decolonial en Latinoamérica–.

Desde el punto de vista de la historia indígena, el colonialismo se encuentra prolongado en la estructura liberal de despojo/reconocimiento de tierras, así como en la maquinaria de explotación y dominación cotidiana. El colonialismo es una forma concreta y singular de explotar y despojar, pero las teorías decoloniales no son la única manera de afrontar críticamente este problema. El enfoque de Ybarra, siguiendo a Portillo (2015), se referirá como *colonialismo de asentamiento*. Una lectura desde la clave de la *lucha comunal* tendría en el centro los procesos para frenar/interrumpir estos procesos de despojo^{5/}. Este libro alumbrá algunas penumbras existentes sobre las investigaciones de las luchas por la tierra de las comunidades *q'eqchi'*. Bienvenido sea.

Gladys Tzul Tzul
Instituto Amaq'
Oaxaca, 19 de octubre de 2020.

4/ Fue un evento organizado por CALDH y el Instituto Amaq', coordinado por la investigadora Jennifer Casolo y la abogada Jovita Tzul. Ese día discutimos ampliamente sobre el tema de su artículo y sobre la capacidad política de las comunidades indígenas para asediá al Estado y al capital, así como de las contradicciones de estos procesos.

5/ Esta clave de la *lucha comunal* hace parte de varios proyectos teóricos. Acá me refiero al que se dedica a pensar las potenciales anticapitalista y anticoloniales que se producen de esa fuerza de lucha. Las rebeliones indígenas, los procesos de recuperación de tierras, o las formas de defensa de bienes comunes serían una expresión de estas luchas comunales. La Escuela de Estudios Comunales que proviene del Seminario de Entramados Comunitarios y Formas de lo Político, del Doctorado en Sociología de la Universidad de Puebla, México, desarrolla análisis sobre la capacidad de gobierno, recuperación de los bienes concretos y la guerra contra las tramas comunales que sostienen la vida colectiva en los Andes y Mesoamérica. Una escuela que también dialogaría con la investigación de la autora.

Introducción

Conservación y lógicas colonizadoras de eliminación

“Esta tierra es mi tierra, ¿esta tierra es tu parque?”

En 2008, y en contra del consejo de los profesionales de desarrollo que me recomendaron que escogiera una comunidad menos “conflictiva”, decidí vivir en, e investigar, una comunidad cercana al Parque Nacional Laguna Lachuá, que hoy en día abarca casi 15 000 hectáreas. Me asocié con un consorcio de desarrollo sostenible al que llamaré “el Proyecto”, que disfrutaba de un considerable financiamiento internacional de conservación para apoyar esfuerzos de reforestación y cooperativas productivas. Tanto el Parque como la zona de amortiguamiento de usos múltiples son reconocidas internacionalmente como humedales Ramsar, reciben financiamiento para esfuerzos de conservación e inclusión en la mitigación climática mediante proyectos de reforestación REDD^{1/}.

Mi impresión de estos proyectos se vio sacudida hasta los cimientos debido a un episodio de toma de rehenes que presencié en mi primer día en el lugar (un incidente que volveré a abordar en el Capítulo 2). En vez de aprender sobre los beneficios de la reforestación de base comunitaria, que era mi enfoque original, busqué entender cómo y por qué estos proyectos, en apariencia benévolos, podían llevar a situaciones de violencia. Llegué a ver que los procesos diferenciales de exclusión e inclusión de la propiedad de la tierra jugaban un papel muy importante.

Aunque los empleados y la documentación del Proyecto me informaron que nadie quedaba excluido de los beneficios de la silvicultura, los archivos de titulación de tierras contaban otra historia. En esos archivos encontré el nombre de una comunidad, Quixpur, que tenía títulos legales de tierra en áreas núcleo

1/ La Reducción de Emisiones por Deforestación y Degradación Forestal (REDD) es un mecanismo aprobado por la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático, en el que los terratenientes locales reciben pagos como incentivo para reforestar y evitar la deforestación en su tierra.

del Parque, pero que ya no existía en el mapa. Cuando le pregunté al director del Proyecto si podía ayudarme a contactar a los líderes de Quixpur, primero estuvo un buen rato inquiriendo cómo había yo descubierto la existencia de esta comunidad y qué esperaba lograr reuniéndome con ellos. El director accedió a arreglar la entrevista con los líderes de Quixpur, pero me advirtió que podían tomarme como rehén. Al principio sugirió que los convocara a las oficinas del Proyecto, pero no quise porque ahí no había ningún lugar donde pudieran hablar sin ser escuchados por personas ajenas a la entrevista. Llegamos a un acuerdo. Un chofer del Proyecto llevó una carta sugiriendo un punto neutral de reunión: no en las oficinas del Proyecto sino en un edificio del que los empleados del Proyecto tenían llaves, para que no pudieran tomarme como rehén (algo que le había sucedido a un administrador del Parque en 2005). El edificio era una cooperativa comunitaria; las familias de Quixpur vivían en esa comunidad pero no eran consideradas parte de ella. En vez de ello carecían de tierras, no participaban en las estructuras de la cooperativa ni de la gobernanza local, y eran excluidos de los proyectos de reforestación.

Llegué al centro de la comunidad en un camión manejado por un chofer del Proyecto, más o menos una hora tarde, y el edificio de la asociación estaba vacío. El empleado del Proyecto me preguntó si nos íbamos, y le dije que se estacionara en la sombra y que esperáramos unos minutos más. Me alejé del camión siguiendo el polvoriento camino hacia el pueblo repentinamente desierto y tratando de verme tan gringa –extranjera, inofensiva, tal vez un poco ingenua– como fuera posible. Un hombre caminó hacia mí, lento y tranquilo, así que le dije (en *q'eqchi'*), “Eh, usted no será uno de los líderes de Quixpur, ¿o sí?”. Se detuvo, echó un vistazo a ambos lados y dijo, “Recibí su carta”. Luego de una larga pausa, me las arreglé para explicarle quién era yo y por qué quería oír la historia de la comunidad. Dijo que vería si podía encontrar algunas personas que quisieran hablar conmigo. Volví a hacer como que paseaba casualmente, una gringa sola bajo el ardiente sol frente al edificio cerrado de una asociación, durante más de treinta minutos, asegurándole al chofer a intervalos regulares que probablemente pronto íbamos a irnos. Justo cuando pensaba rendirme en verdad e irme, vi a cuatro, cinco, seis, siete y por fin ocho hombres materializarse, llevando desgastados sobres llenos de documentos. Aunque nuestra conversación empezó lentamente en *q'eqchi'*, se pasaron al español, contando amables chistes. Pronto entendí que no me tomarían como rehén, a menos que estuviera con alguna patrulla de guardarrecurso, policías o soldados en sus tierras.

No les tenía miedo, pero ellos le tenían miedo a lo que yo representaba. Los gringos buscan trabajar en solidaridad con los pueblos indígenas, utilizando su poder político para cambiar un sistema de colonización que exige su muerte, al mismo tiempo que apoyan la conservación de grandes extensiones de tierra que hace sus vidas imposibles. Más adelante argumento que el derecho de los indígenas a la vida no juega ningún papel en esta clase de conservación, y uso la analítica de las guerras verdes para describir cómo la práctica de la conservación pone la criminalidad en el mapa de los *q'eqchi'* rurales, y legitima la violencia del Estado. Al hacer esto, llamo la atención hacia las formas en las que la violencia del Estado trabaja, a través tanto del empobrecimiento estructural como de los espectáculos de violencia, en un intento por cortar la conexión entre los pueblos indígenas y su tierra.

Al mismo tiempo, los *q'eqchi'* buscan la promesa de la solidaridad gringa para sobrevivir como pueblo: la repatriación de la tierra y de la vida (Tuck y Yang, 2012). En un proyecto de conservación internacional que no habla su idioma ni respeta su experiencia de vida, estos hombres le presentan recibos, documentos legales y mapas a cualquiera que pueda legitimarlos. Su experiencia se basa en una lucha que se extiende a lo largo de décadas de una violencia de la que a veces solo tienen la amenaza, y otras la sufren, y en la que el Ejército los ha despojado de sus tierras en repetidas ocasiones. Aunque muchas comunidades solo pueden basarse en su experiencia de vida, los líderes de Quixpur me mostraron muchos documentos que la instancia estatal de tierras (el INTA), había elaborado a fin de mapear los límites de su comunidad, y que eran anteriores al Parque Nacional Laguna Lachuá. Y algo aún más inusual, los miembros de la comunidad pagaron impuestos por sus tierras y tenían recibos que se remontaban a principios de la década de 1970 para probarlo. Cuando la oficina de titulación de tierras empezó a contemplar la creación de un parque en esa década, Quixpur –una comunidad dispersa consistente en colonos *q'eqchi'* que practicaban la agricultura de milpa^{2/}, pero que también sembraban cardamomo y poseían ganado– era una de varias comunidades que tenían derechos de propiedad legalmente reconocidos. Estos derechos son de particular importancia porque demuestran que hubo inversión en una propiedad privada ante los ojos del Estado liberal capitalista. A finales de

2/ Práctica agrícola de pequeña escala en suelos tropicales poco profundos. Los campesinos de las tierras bajas prefieren rotar el uso de la tierra en un ciclo de dieciséis años entre diferentes tipos de cultivos, y barbecho.

los años 1970, oficiales del Ejército y profesionales de la silvicultura llegaron a Quixpur e informaron a los residentes que tenían que salir de los límites del Parque. Cuando pregunté cómo se les había explicado el tema del Parque, los líderes de Quixpur me contaron que se les había dicho que “este lugar es para animales, no para gente”^{3/}. Aunque hoy en día se oponen a grandes voces a esta visión, allá en la década de 1970 no lo hicieron. Ello se debió a que Guatemala estaba en medio de una violenta guerra civil (1960-1996), y oponerse al poder militar podía llevar fácilmente a una muerte violenta.

Así que la comunidad de Quixpur se mudó y construyó nuevas casas, plantó nuevos cultivos y pastizales para su ganado y completó el enganche requerido para recibir el reconocimiento del Estado en una “zona de colonización”. A cambio, el INTA les emitió un título provisional de tierras; todavía tienen el original, la copia que se encuentra en los archivos del INTA fue la forma en la que descubrí su existencia^{4/}. A principios de la década de 1980, oficiales del Ejército les dijeron a los residentes de Quixpur que tenían que dejar su comunidad rural, y trasladarse a una aldea más central para demostrar que no eran “subversivos”^{5/} que se escondían en la selva. Los residentes de Quixpur se mudaron a esta aldea central, donde todavía viven hoy en día, pero muchos siguieron cosechando sus cultivos en sus tierras dentro del Parque, especialmente cardamomo. Todos se consideraban propietarios de Quixpur, y tienen una relación inestable con la comunidad en la que viven; de igual manera, los líderes de dicha comunidad preferirían no alojar a los problemáticos habitantes de Quixpur. Durante la década de 1980, un cartógrafo del Ejército llegó al lugar. Los líderes de Quixpur todavía recuerdan la promesa que les hizo de que sus tierras quedarían fuera del Parque. En su lugar, dichas tierras fueron mapeadas dentro de los recién expandidos límites del Parque (Figura 3). Según dicen ellos, fue a partir de este punto que se quedaron sin un hogar al que pudieran volver legalmente. Es así como las agencias estatales y no estatales de conservación convirtieron a los sobrevivientes de la guerra en migrantes en su propia tierra (ver Capítulo 2).

3/ La traducción literal en *q'eqchi'* de área protegida (*k'olb'il na'aej*) no se utilizó sino hasta la década de 1990.

4/ Su existencia no fue reconocida en ninguno de los documentos del Proyecto que revisé. Participaron en mesas redondas de negociación de conflictos, pero se me informó que esos registros ya no existen.

5/ *Aj rub'el pim*, “gente del monte” (o de la selva), el término en *q'eqchi'* para referirse a la guerrilla y su lugar en la selva a la vez.

Para mediados de la década de 1980, el Ejército animó a muchas personas a volver a sus hogares durante la desmovilización de la guerra civil. Sin embargo, cuando los residentes de Quixpur trataron de volver a casa, descubrieron que sus identidades interpeladas habían mutado, de “subversivos” de la guerra civil a “invasores” del Parque. Aunque el sistema de parques reconoce el derecho a la tierra legalmente reconocido de la comunidad, también declara que su pretensión de administrar el Parque en nombre de la nación tiene primacía sobre lo anterior. Los líderes de Quixpur dicen que tanto los administradores del Parque como los del Proyecto han mentido en repetidas ocasiones. Entre otras cosas, los líderes de Quixpur me mostraron copias firmadas de acuerdos alcanzados con un representante del CONAP (Consejo Nacional de Áreas Protegidas) que indicaban que recibirían títulos de sus tierras y que estas quedarían excluidas de la primera medición del Parque, realizada en 2000-2001^{6/}. En una entrevista de 2008, un representante del CONAP negó que la institución le debiera compensación alguna a la gente por las tierras, aunque reconocía que tenían títulos legales.

A finales de la década de 1990, guardarrecursos del Parque y miembros del Ejército empezaron a arrestar a gente que supuestamente le estaba haciendo daño a las tierras –un bosque político que existía por decreto ya que no en términos de árboles–, por ejemplo cosechando cardamomo en parcelas. Aunque la designación nacional e internacional etiquetaba estas áreas como zonas núcleo, en realidad eran trabajaderos. Como respuesta, los residentes de Quixpur tomaron como rehenes a funcionarios del Parque, quemaron un edificio de actividades de ecoturismo, y declararon en repetidas ocasiones que solo abandonarían sus tierras cuando los funcionarios del Parque los mataran. Estas declaraciones estremecen, no solo por lo emotivas que son sino por la escueta manera en la que evocan la desigualdad de las relaciones de poder. Los defensores de tierras no amenazan a otros de muerte, sino que declaran que están dispuestos a morir por sus tierras. Cuando un defensor de tierras va a la cárcel, a menudo la fianza es mucho más alta de lo que el empleado local de una ONG gana en un mes –significativamente más de lo que un campesino sin tierra puede pagar–. Al trazar continuidades históricas en los enfrentamientos entre activistas de tierras y funcionarios de

6/ En una entrevista posterior con un guardia del Parque Nacional Laguna Lachuá, este me confirmó que el director del Parque firmó el acuerdo. Además, decía que había denunciado el acuerdo en la capital como un “delito”. Aunque dicho acuerdo no rompía ninguna ley, tuvo éxito en provocar una respuesta política que evitó el reconocimiento de la propiedad de tierra de Quixpur.

Estado, sin embargo, queda claro que los temores de los defensores tienen raíces más hondas que la ley y el orden contemporáneos.

Los funcionarios del Parque, en conjunto con el Ejército, utilizan tácticas de tierra arrasada de las campañas contrainsurgentes. El término tierra arrasada suele referirse por lo general a un tipo de contrainsurgencia dura y sin prisioneros, que caracterizó las colaboraciones entre Estados Unidos y los ejércitos de Latinoamérica durante la Guerra Fría (Danner, 1994; LaFeber, 1993). Tal como sucedió durante la guerra, funcionarios del Estado han quemado en repetidas ocasiones plantas de cardamomo, parcelas (tanto en barbecho como activas utilizadas para producir maíz, frijol y otros cultivos), potreros y cualquier vivienda que los residentes de Quixpur han intentado reconstruir. Durante la guerra civil se dieron más de 400 masacres documentadas en un país cuyo tamaño es una veinteva parte del tamaño de Argentina, asesinatos masivos, desplazamiento de sobrevivientes y quema de todos los cultivos, documentos legales y hogares. Desde la firma de los Acuerdos de Paz en 1996, en Quixpur se han dado varias situaciones de toma de rehenes con funcionarios del Parque y policías. Aunque los empleados del Proyecto y los funcionarios del Parque han sufrido considerable estrés al ser tomados como rehenes por períodos que han ido de una hora a dos días (Capítulo 2), los miembros de la comunidad han sido multados, encarcelados e incluso les han disparado.

Cuando le pregunté a un grupo de profesionales de la conservación sobre estas repetidas situaciones de tensión respecto a derechos, dijeron que era un problema de marginalidad social, con raíces en la pobreza. Cuando les pregunté a los líderes de Quixpur, me dijeron que era racismo. Según decían, las razones por las que el Ejército los podía echar de sus tierras eran en primer lugar porque eran *q'eqchi'*, y específicamente porque no podían leer ni escribir en español. Como no hablaban el idioma del Estado no podían reclamar sus derechos (a pesar de contar con títulos provisionales y haber pagado sus impuestos). Sin embargo, los líderes de Quixpur insistían en que el despojo de sus tierras era temporal, y solo se hizo permanente cuando el Ejército y las grandes organizaciones no gubernamentales internacionales (GONGI) de conservación expandieron el Parque y contrataron guardias al término de la guerra civil. Cuando pregunté sobre la posibilidad de recibir algún resarcimiento, los líderes de Quixpur rechazaron de plano cualquier compensación internacional. La suya es una política de resarcimiento que rechaza transar a cambio de dinero: dijeron que mientras estuvieran vivos, la tierra es de ellos.

Este libro no trata de resolver el caso de Quixpur. En vez de ello, su objetivo más amplio es llamar la atención sobre la relación entre el cumplimiento de la ley en el período de posguerra y la defensa indígena de tierras. En el contexto de la conservación y las leyes de la época de la guerra que creó el Sistema de Áreas Protegidas para la Selva Maya, el hecho de que comunidades como Quixpur tuvieran registros estatales de sus asentamientos, mapas, títulos provisionales, planos y hasta acuerdos firmados con el CONAP, simplemente no importa. Bajo el sistema de manejo de áreas protegidas, los funcionarios de parques han decidido que ninguna comunidad puede vivir en áreas protegidas núcleo, y ninguna comunidad tiene derecho a resarcimiento. No tienen derecho a vivir en la tierra que siempre ha sido su hogar, ni a recibir pago alguno por los servicios ambientales^{7/} prestados en esa tierra.

Se dio una divergencia entre el significado que tiene la tierra para la comunidad Maya *Q'eqchi'*, y el que tiene para los profesionales de la conservación y el desarrollo. Mientras que para los profesionales de la conservación, la tierra es una fuente de posible conservación, vivienda y recursos provenientes del ecoturismo, para los líderes de Quixpur la tierra es un recurso, pero también es una relación (Coulthard, 2010; L. B. Simpson, 2017). En efecto, estos rechazaban la premisa de que pudieran ceder el control de la tierra por un salario social, como una compensación financiera o una concesión de ingresos básicos (Ferguson, 2015; Hart, 2002). Toman rehenes, no para causar daño o para pedir espacios en una mesa de negociación, sino para demostrar que cualquier proyecto cuya premisa sea quitarles tierras no es negociable.

Los líderes *q'eqchi'* no aceptan que sus vínculos con la tierra han sido cercenados, y que la tierra se ha convertido en un producto de consumo. Buscan sobrevivir como pueblo, y para sobrevivir, los pueblos indígenas necesitan tierra. Utilizo aquí el término tierra de la forma en la que suele hacerse tanto en el idioma *q'eqchi'* como en los estudios indígenas (Deloria y Wildcat, 2001), refiriéndose a la tierra, el agua, el aire, el subsuelo y las cavernas. Aunque esto se relaciona con las maneras en las que la literatura de la geografía política describe la territorialización, no comparte las raíces del *terroir* y la noción de que las personas son los únicos

7/ Normalmente refiere a la captura de carbono a través de reforestación. También por ser sitio Ramsar, el Parque Nacional Laguna Lachuá provee servicios de agua dulce como humedal https://www.ramsar.org/sites/default/files/fs_6_ramsar_convention_sp_0.pdf (bit.ly/Avancso_AI_GV_MY_1).

seres con agencia que son capaces de crear reglas sobre las relaciones de propiedad. Los llamados de los indígenas a la descolonización exigen repensar a las personas con respecto a la tierra, de forma que se reconozca la relación mutua entre esta y los humanos. Cuando escribo sobre territorialidad *q'eqchi'*, también invoco una identidad colectiva que los estudiosos de los indígenas Tuck y McKenzie, explican de esta forma: “la tierra es, luego, nosotros somos” (Bang *et al.*, 2010; Tuck y McKenzie, 2016: 56). En las ontologías *q'eqchi'*, entonces, no hay cantidad alguna de incentivos, compensaciones o salarios sociales que puedan sustituir a la tierra. Más bien, la tierra constituye su oportunidad de existir como pueblo indígena.

Este libro critica las formas en que las organizaciones internacionales de conservación racionalizan su indiferencia ante los reclamos de tierras de los indígenas que sobrevivieron a la guerra, criminalizándolos como secuestradores, invasores de parques y traficantes de drogas. Lo cual contrasta fuertemente con las influyentes etnografías que plantean que los límites de la autodeterminación maya se hallan en la elección del Estado neoliberal de reconocerlos –o no– como sujetos multiculturales (e.g. Hale, 2002). Mi argumento, por el contrario, es que la conservación es un proyecto global que autoriza la violencia en áreas protegidas, lo cual llamo “guerras verdes”. De ese modo, evoco el arco histórico de las guerras sociales –en particular la Guerra Fría y las guerras contra las drogas– que hacen mapas de criminalidad sobre pueblos enteros para autorizar la violencia contra ellos. Las guerras verdes limitan las oportunidades de vida de los pueblos indígenas^{8/} en áreas protegidas al despojarlos legalmente, negarles servicios estatales básicos (como agua potable, electricidad y escuelas), desalojarlos explícitamente por medio de la fuerza militar, y autorizar tácitamente la violencia privada en contra de comunidades “conflictivas” de defensores de tierras.

Desde principios de la década de 1980, las tierras bajas tropicales se conocen como la Selva Maya, la cual debe ser conservada. Al mismo tiempo, los sobrevivientes

8/ Me refiero a estos como *pueblos* indígenas, no como grupos, porque las leyes internacionales reconocen a los pueblos como titulares del derecho a la autodeterminación (Tuhiwai Smith, 2012: 118-19). El no reconocimiento de los pueblos indígenas como colectivo es un acto de violencia del Estado colonizador. Aunque me baso en trabajos internacionales de los Estudios Indígenas que se refieren a tribus o bandas reconocidas a nivel federal, ninguno de estos términos es apropiado para Guatemala; a algunos les resultan ofensivos. Utilizo el término “comunidades” para referirme a grupos de personas que viven en tierras compartidas, y a quienes el Estado-nación reconoce como tales, aun cuando ellos mismos no están de acuerdo en que sean una comunidad (Capítulo 2).

de la guerra civil, que eran conocidos por ser campesinos con poca o ninguna tierra, se empiezan a hacer llamar pueblos mayas. Hoy, la lucha por salvar la Selva Maya a menudo se libra en contra de los pueblos mayas. Ello solo es posible porque los profesionales de la conservación, tanto estatales como no estatales, interpelan a los *q'eqchi'* como migrantes sin vínculos históricos con la tierra. Empiezo esbozando brevemente la guerra civil de Guatemala y las luchas por la memoria, los nombres y los intereses materiales que emergieron al finalizar la guerra. ¿Fue la guerra un asunto de tierra, de mano de obra o de democracia? Dado que la Organización de Naciones Unidas determinó que el Estado militar cometió genocidio, ¿es necesario que haya resarcimiento de tierras? Si el Estado participó en el genocidio, ¿cuándo empezó el genocidio, y cuándo terminó? Más que restringir el genocidio a tan solo dos momentos bien diferenciados –hace 500 años y en el clímax de la guerra civil a principios de la década de 1980– los activistas indígenas de tierras dicen que el Estado colonizador lo ha llevado a cabo a lo largo de mucho tiempo, y cada iteración ha tenido la misma intensidad. Al argumentar que la guerra civil fue parte de un proyecto racial más amplio para borrar a los pueblos mayas de la nación guatemalteca, los activistas indígenas cuestionan la legitimidad del Estado y sus líderes ladinos. Luego, paso a revisar el papel del territorio al reconfigurarse el Estado de posguerra.

Reconstruyo cómo el Estado militar justificó su intervención de las tierras bajas, primero domesticando la peligrosa selva para ponerla al servicio de intrépidos colonos, y luego diciendo ser el protector que hacía falta para salvar el Bosque Maya que peligraba. Aunque fueron principalmente científicos y arqueólogos gringos quienes visualizaron el valor del Bosque Maya (e incluso lo bautizaron como tal), el Estado colonizador guatemalteco colaboró para crear áreas protegidas, tanto como fuente de ingreso como para legitimar su reclamo sobre el territorio. Luego, explico la analítica del despojo racializado, y cómo este proyecto racial trabaja para debilitar la territorialidad de los mayas, al mostrarlos como poco más que una conflictiva y necesitada minoría. Además, el despojo racializado nos ayuda a entender cómo los mayas *q'eqchi'* han sido etiquetados como una minoría étnica con necesidades, más que como un pueblo indígena con derechos territoriales. Por último, sigo la forma en la que las narconarrativas se articulan con el despojo racializado para autorizar la violencia en el nombre de la conservación: las guerras verdes. Aun cuando el Estado colonizador somete a los *q'eqchi'* a la individualización y la criminalización,

estos buscan la descolonización material y relaciones de reparación, tanto con otros pueblos como con la tierra.

¿Se limita el genocidio a la guerra civil de Guatemala?

La creación de un sistema de áreas protegidas solo fue posible en medio de una guerra civil, en cuyo centro estaba el destino del área rural, una guerra tan violenta y desbalanceada que los sobrevivientes tuvieron miedo de hablar durante décadas.

Durante los diez años de “primavera” (1944-1954) surgió en todo el país un movimiento político por la tierra, cuando los presidentes democráticamente electos abordaron el tema de la desigualdad masiva. En la década de 1950, el presidente Jacobo Arbenz anunció una amplia reforma agraria a través de la cual el Estado expropió tierras ociosas de fincas^{9/}. Arbenz dijo que el Estado compensaría a los terratenientes de acuerdo con el valor que hubieran reportado cuando pagaron los impuestos correspondientes a dichas tierras. Las corporaciones transnacionales (incluyendo a la United Fruit Company) y los dueños de fincas bananeras habían alegado que sus tierras valían mucho más de lo que habían reportado al pagar sus impuestos, admitiendo así tácitamente sus métodos de evasión fiscal. Conforme la Reforma Agraria empezaba a darle a los pobres a la vez que lentamente resarcía a los ricos, los temores del Departamento de Estado de Estados Unidos de que el comunismo pudiera empezar a esparcirse se unieron a los intereses capitalistas estadounidenses en las fincas bananeras y en la potencial producción petrolera (Gleijeses, 1991; Solano Ponciano, 2005). En 1954, la CIA estadounidense apoyó un golpe de Estado con un dictador militar guatemalteco, que de inmediato rescindió la reforma agraria. La guerra civil dio inicio oficialmente cuando la dictadura militar se enfrentó al surgimiento de una guerrilla marxista, que se oponía a ella^{10/}. Tanto dentro como fuera de Guatemala, la guerra civil guatemalteca de las décadas 1960 y 1970 se entendió como una lucha entre dictadores militares que apoyaban el capitalismo y guerrilleros marxistas que trataban de impulsar una revolución campesina en el área rural. Durante esta fase de la guerra, la censura y el asesinato político fueron moneda corriente, no así las masacres.

Para fines de los años setenta, sin embargo, la contrainsurgencia pasó de asesinar víctimas seleccionadas a cometer genocidio masivo. Un giro de tuerca

9/ Debido a la incapacidad agrícola de tratar la enfermedad de Panamá en las fincas bananeras, la United Fruit Company y otras mantenían grandes franjas de tierra en reserva.

10/ Muchos de los combatientes guerrilleros originales habían recibido entrenamiento en la Escuela Politécnica, y/o habían sido enrolados en el Ejército.

clave fue la masacre de 1978 cometida por el Ejército contra pobladores *q'eqchi'* del área rural que protestaban por sus derechos a la tierra. Mientras que Greg Grandin (2004) llama a esta “la última masacre colonial” del país, el proyecto colonial guatemalteco en la actualidad requiere de repetidos actos de violencia para evitar que los mayas reclamen las tierras que les fueron arrebatadas^{11/}. El Ejército y los paramilitares cometieron masacres a gran escala cuyas víctimas fueron los pobres del área rural, los católicos que podían haber sido influidos por la teología de la liberación (la opción por los pobres y el empoderamiento de los laicos para que interpretaran la Biblia eran vistos como asuntos potencialmente subversivos), y la gente con significantes mayas (fenotipo, idioma y ropa). En un país con apenas unos pocos miles de guerrilleros –según estimaciones realizadas por el mismo Ejército–, más de 200,000 personas fueron asesinadas o desaparecidas, y más de un millón fueron desplazados internamente de sus hogares durante meses o años. Los asesinados y desplazados eran mayas en cantidades desproporcionadas. El sobreviviente *q'eqchi'* de una masacre me contó que creía que el hecho de que la violencia golpeará objetivos específicos entre los ladinos demostraba que las vidas de estos tenían algún valor, mientras que los asesinatos masivos demostraban que las vidas de los *q'eqchi'* no tenían ninguno. La violencia de la guerra civil llegó a su cúspide a finales de los años ochenta, en cuyo punto el Ejército se declaró victorioso y delimitó las condiciones para la paz (Schirmer, 1998).

No fue sino hasta los años noventa cuando la ONU logró gestionar con éxito un proceso de paz entre los líderes del Ejército y de la guerrilla. Los representantes de ambos bandos empezaban a negociar el fin de la guerra ideológica, así que para ellos fue un *shock* cuando los pueblos mayas se lanzaron a las calles a protestar. Los activistas panmayas decían que sus seres queridos no fueron asesinados debido a ideologías marxistas, sino al racismo del Estado. Esto es importante, porque lo “maya” **no** es una categoría “minoritaria” en términos poblacionales (como sí es el estatus del indígena en Estados Unidos). Demetrio Cojtí Cuxil (1992, 2007) destaca entre los académicos mayas que demostraron que los censos oficiales

11/ Ciertamente, el retrato de Grandin de la masacre de Panzós de 1978 llama a los *q'eqchi'* en repetidas ocasiones activistas “campesinos” de tierras, al mismo tiempo que acepta que estos cuestionaban el derecho del Estado liberal a conceder derechos de tierras, invocaban una espiritualidad “milénaria” y eran estigmatizados por “brujería”. Una lectura cercana de las memorias de informantes comunistas revela una división entre los ladinos, que querían enfocarse en los derechos laborales, y los *q'eqchi'* que utilizaban rituales y lenguaje para criticar el sistema privado de titulación de tierras (ver también Tzul Tzul, 2016).

reducen a propósito la cantidad de personas mayas que cuentan^{12/}. Él y otros argumentan que esto se debe a que los pueblos mayas constituyen probablemente el 60 por ciento de la población. La aplicación del término “minoría” naturaliza la poca representación que los pueblos indígenas sufren en cuanto al acceso a educación, servicios de salud y a la riqueza general del país. De igual manera, naturaliza las formas en las que un grupo, los ladinos, domina las instituciones del Estado y pretende representar el cuerpo político nacional.

La comisión de la verdad auspiciada por las Naciones Unidas condenó bajo el nombre de genocidio el asesinato sistemático de los pueblos mayas y las políticas destinadas a destruir su cultura y forma de vida (CEH, 1999). Los guerrilleros no indígenas se sintieron traicionados por sus compañeros de armas (o *compas*) que los alienaban refiriéndose a ellos como invasores coloniales (*kaxlanes*, en *q'eqchi'*). Estas fisuras se reflejaron en la formación de una representación separada para los pueblos indígenas en las negociaciones de paz, y en la forma en que las organizaciones campesinas se escindieron. Mientras que muchos activistas e intelectuales panmayas han trabajado con y/o se consideraban a sí mismos pensadores marxianos, otros critican la forma en que el reclutamiento guerrillero de base popular los aclamaba como sujetos revolucionarios y luego los abandonaba para ser asesinados^{13/}. Los activistas panmayas utilizaron el proceso de los acuerdos de paz como un foro para decir que la guerra no había sido más que la última iteración del colonialismo, que iba más allá de una lucha de tres décadas contra el capitalismo. Según esta interpretación, las masacres militares de las aldeas mayas eran actos de genocidio que seguían un patrón de cinco siglos.

A lo largo de las Américas, la celebración en 1992 del quinto centenario del supuesto “descubrimiento” de las Américas por Cristóbal Colón fue una oportunidad para cuestionar que el genocidio pudiera quedar en el olvido. En contra de una ola de voces políticamente correctas que decían que lo que se dio fue un “encuentro”, los activistas indígenas condenaban el 12 de octubre por ser la celebración de una invasión violenta. De igual manera, los pueblos indígenas de Latinoamérica condenaban la celebración de los hispanoparlantes de ese día al que llamaban Día de la Raza, porque privilegiaba la mezcla de los pueblos indígena y español, diciendo que todos los ciudadanos tienen una herencia común

12/ Por ejemplo, al indicar a los entrevistadores del censo que etiquetaran a cualquiera que hablara español como ladino, este prominente académico *k'iche'* sería clasificado como “ladino” debido a su habilidad de hablar español.

13/ Bastos y Camus, 2003; Cojtí Cuxil, 1997; Konefal, 2010; Warren, 1998a.

mezclada (mestiza). Los pueblos indígenas salieron a las calles a proclamar que tenían un lugar en el futuro, rechazando ser relegados al pasado como guardianes de folclores coloridos e idiomas “antiguos”^{14/}. Como reconocimiento al llamado de los pueblos indígenas a repensar el colonialismo como punto central de la historia americana, el comité Nobel de 1992 le concedió a Rigoberta Menchú Tum el Premio de la Paz. Rigoberta Menchú es una maya *k'iche'* que se convirtió en una celebridad internacional luego de huir de la violencia del Ejército, y hacer llamados a la solidaridad y el activismo internacional contra la represión militar. Su trabajo se convirtió en un símbolo del movimiento panmaya, que exige que se rindan cuentas por la violencia racial cometida durante la guerra civil y busca recuperar la identidad indígena luego de siglos de genocidio. Hoy, muchos defensores indígenas argumentan que no pueden recuperar su identidad maya sin sus tierras.

Colonialismo de asentamiento: El genocidio como proyecto territorial

Aunque mucha gente cree que el genocidio se limita a las masacres físicas de un grupo racializado, la definición legal incluye la separación forzosa de niños, la prevención de nacimientos, el causar daño mental e infligir condiciones que conduzcan a la destrucción de un grupo social (Artículo II, Estatuto de Roma del Tribunal Penal Internacional). Mi argumento es que las sujeciones del Estado colonizador que separan a los *q'eqchi'* de sus tierras constituyen un daño de este tipo. Según Wolfe, “el colonialismo de asentamiento (*settler colonialism*)^{15/} es un proyecto inclusivo y centrado alrededor de la tierra que coordina un rango comprehensivo de agencias, desde el centro metropolitano hasta el campamento fronterizo, con la visión de eliminar a las sociedades indígenas” (2008: 108). Así como el colonialismo no es un evento singular que se dio cuando los alemanes se apoderaron del territorio *q'eqchi'* en el siglo XIX, el colonialismo de asentamiento es inventado y reformulado cada vez que el Estado colono entreteje la extinción indígena en el entramado de las estructuras contemporáneas de propiedad, el estado de derecho y la vida cotidiana. Cuando los conservacionistas de Guatemala expresan simpatía por el sufrimiento de los activistas indígenas de tierras pero me dicen luego que considerar cambios en las leyes de áreas protegidas “no es

14/ Las protestas de 1992 no abordaron la antinegitud en los discursos del mestizaje. En 2015, el censo mexicano añadió la posibilidad de identificarse como afromexicano por primera vez, luego de décadas de activismo.

15/ Sobre la dificultad en traducir *settler colonialism*, véase Bianet Castellanos (2017).

práctico”, están apuntando a que el derecho a la vida de los indígenas no es posible en el Estado colonizador contemporáneo.

Más que un momento histórico de eliminación indígena y vida colonizadora, las lógicas colonizadoras de eliminación se hallan en los cimientos de las estructuras económico-políticas, y pueden ayudar a académicos y activistas por igual a entender por qué hoy en día estos países se rehúsan a ratificar el Convenio 169 de la OIT^{16/} o reconocer derechos territoriales indígenas que no son contingentes de la benevolencia colonizadora.

En su mayoría, los académicos anglos que siguen a Wolfe (2008) tienden a privilegiar el contexto anglo (e.g., EUA, Canadá, Australia y Nueva Zelanda), y no logran adoptar una perspectiva hemisférica o ampliar su perspectiva más allá de los horizontes del idioma inglés. Ciertamente, es notable que al criticar el colonialismo de asentamiento, muchos académicos reproducimos el borramiento de los conocimientos indígenas al seleccionar la bibliografía que citamos, reduciendo así el alcance de nuestra comprensión de la violencia de Estado. Por su parte, los académicos indígenas que bautizaron este análisis han estudiado desde hace mucho las formas en que diversos colonizadores europeos ocuparon Latinoamérica y se quedaron, formando Estados independientes (Bianet Castellanos, 2017; Speed, 2017; Stasiulis y Yuval-Davis, 1995).

Como lo ejemplifica el revolucionario libro de Saldaña-Portillo (2015), los académicos latinoamericanistas no necesitan privilegiar los poderes coloniales concediéndoles la singular habilidad de imponer un proyecto colonial de asentamiento. (Ciertamente, hacer eso sería privilegiar las definiciones anglo/británicas de indigenidad de formas que limitarían la soberanía al sistema de reconocer a pueblos indígenas solamente a través de tratados coloniales, sin tomar en cuenta su propia autoidentificación). Este libro no argumenta que el colonialismo español sea colonialismo de asentamiento. En su lugar, la independencia poshispana y los debates sobre el cuerpo político nacional claramente rechazan el colonialismo español, al mismo tiempo que utilizan los debates sobre pureza racial y la desaparición de los nativos para forjar un nuevo

16/ La Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales defiende los derechos de los grupos indígenas para desarrollar sus propias características étnicas y culturales; para proteger sus prácticas y sitios culturales y espirituales, y obtener el reconocimiento de su derecho consuetudinario y sistemas de tenencia de tierras.

Estado colonizador. La materialidad de los pasos que toman los *q'eqchi'* para descolonizarse solo pueden entenderse en el contexto del Estado colonizador del presente. Me baso en la lógica colonizadora de eliminación para explicar los esfuerzos del Estado militar por colonizar las tierras bajas a mediados del siglo XX, así como sus subsiguientes declaraciones de que los pueblos mayas son invasores del bosque maya. Mi utilización del análisis de colonialismo se nutre de historias de defensores *q'eqchi'* de tierra que fechan su despojo 200 años atrás, hasta el siglo XIX liberal, cuando las élites descendientes de los españoles inscribieron la lógica de la eliminación en concesiones de tierras utilizadas para incentivar la creación de asentamientos de europeos occidentales (Casaús Arzú, 2010; McCreery, 1994; Wagner, 2001). Muchos *q'eqchi'* sufrieron el primer despojo de sus tierras en el siglo XIX, cuando el nuevo Estado de Guatemala les quitó su territorio y se lo dio a ciudadanos alemanes para que crearan fincas de café. Luego, los *q'eqchi'* fueron obligados a ser mano de obra en sus propias tierras.

Durante la Segunda Guerra Mundial, el Ejército de Guatemala expropió tierras de supuestos Nazis alemanes, pero en vez de devolverles estas tierras a sus legítimos propietarios, el Estado militar declaró que estas y el resto de las tierras bajas eran *terra nullius*, una frontera vacía que debía ser poblada por ciudadanos leales. Aunque a menudo los *q'eqchi'* vivían en estas tierras e invertían sus esfuerzos a fin de mejorarlas, las instituciones del Estado querían que siguieran trabajando, por bajos salarios, en fincas ajenas. Sin embargo, con excepción de unas pocas cooperativas de importancia política (e.g. Falla, 1993; Manz, 1988), los *q'eqchi'* participaron en gran cantidad en la colonización militarizada de las tierras bajas. Cuando los *q'eqchi'* no colonizaban la tierra en aldeas o fincas centralizadas según los dictados de la planificación central, el Ejército los imaginaba cada vez más como sujetos rebeldes y desconocidos que se encontraban en la frontera. Según la lógica militar de eliminación, el cuerpo político **incluye** a ciudadanos capitalistas leales que aprenden español y mejoran a la nación, a la vez que **excluye** a ciudadanos desleales que no hablan español, exigen que el Estado cambie sus leyes (para reflejar las concepciones indígenas de la justicia o de la propiedad), y valoran las relaciones recíprocas por encima de los mercados capitalistas. Esto es parte de una serie de pasos más amplios que se tomaron en Latinoamérica para avanzar hacia un dominio liberal y una política de blanqueado racial luego de la independencia de España.

Para mediados de los años setenta, los planificadores militares señalaron como “rojas” grandes extensiones de tierra, que abarcaban muchas aldeas, lo que condujo a su eliminación; ello incluía el asesinato de todas las personas y animales domésticos y la destrucción de todos los cultivos que ahí se encontraran (Black, 1984; Huet, 2008; Schirmer, 1998)^{17/}. Las masacres cometidas por fuerzas militares y paramilitares en su política de tierra arrasada obligaron a muchas familias a esconderse en la selva, donde tuvieron que vivir durante días, meses e incluso años. El Ejército reclutó por la fuerza a jóvenes y hombres, obligándolos a integrar patrullas paramilitares cuya tarea era cazar a sus vecinos en la selva. Los líderes paramilitares gobernaban las aldeas con mano de hierro (y con las únicas armas de fuego que existían en cada localidad) y la gente se vio obligada a vivir hacinados, en centros urbanos densamente diseñados, donde se fomentaba el espionaje y delación mutuos ante las autoridades. De la misma manera en la que Rifkin (2009: 94) argumenta que fue necesaria una brutal “violencia soberana” para la “(re)producción y naturalización del espacio nacional” en la frontera occidental estadounidense, la violencia militar situó la selva como frontera, a la vez que la incorporaba a la nación guatemalteca. Mientras que la violencia de la guerra civil en Chile, Argentina y Brasil se basó en ofrecer un espectáculo violento ante miles de personas, dejando que muchos sobrevivieran a la tortura como advertencia para los otros, el Ejército y los paramilitares de Guatemala cometieron asesinatos en masa que llegaron a sumar cientos de miles de víctimas, adoptando un carácter claramente genocida (Grandin, 2005; Menjívar y Rodríguez, 2005; Taylor, 1997).

Mientras en los años setenta y ochenta, el Ejército presentaba las tierras bajas como una selva peligrosa llena de subversivos, los planificadores estatales y las GONGI conservacionistas veían un bosque tropical a principios de los años ochenta. Aunque estos imaginarios son aparentemente dispares, y rara vez son abordados en los mismos foros, ambos se articulan en las guerras verdes que se libran en la actualidad para legitimar el despojo violento. Al principio, el Estado militar se basó en la lógica colonizadora de eliminación para racionalizar sus sucesivas campañas militares. Aunque la intención original de estas campañas

17/ En las tierras bajas, esto se dio en una serie de campañas militares que incluyeron las de las cooperativas situadas a lo largo del río Usumacinta en Petén, por el actual Parque Nacional Sierra Lacandón, al norte de Cobán, hasta el Parque Nacional Laguna Lachuá en el presente (Capítulo 4), las cooperativas de Chisec y los posteriores polos de desarrollo a lo largo del Parque Nacional Cuevas de Candelaria (Ybarra 2011, 2013 y Capítulo 6).

era incorporar las tierras bajas a un proyecto civilizador nacional, los intereses conservacionistas que empezaron en los años setenta llevaron a una reimaginación de las tierras bajas como la “espesura”, dejando a las tierras altas como el lugar donde se desarrollaba la “civilización”. La comunidad descrita al principio de este capítulo fue efectivamente borrada de las narrativas militares y de los mapas conservacionistas antes de que sus miembros pudieran volver a casa. Aunque las GONGI no apelaban a la violencia, sus imaginarios forestales eran predicados sobre la violencia estatal que hace imposible pensar la territorialidad *q'eqchi'*.

De la jungla salvaje a la Selva Maya

Este libro reúne el énfasis que el colonialismo de asentamiento pone en la relación entre la lógica de la extinción y la expropiación de tierras, y la preocupación de la ecología política por la creación de áreas protegidas como acumulación primitiva. El modelo estadounidense de imaginar la relación entre una civilización urbanizada en contraste con las áreas silvestres protegidas, conocido como el modelo Yellowstone, es paradigmático debido a la manera en la que pone en práctica la expropiación violenta de la tierra al mismo tiempo que niega la capacidad de los pueblos indígenas de entender las relaciones de propiedad^{18/}. La importancia de una conservación que no permita en absoluto asentamientos o actividad humana a fin de proteger especies claves, fomentando el orgullo nacional, así como para recaudar fondos, ha sido absorbida por las organizaciones de conservación que cuentan con personal clave capacitado y con base en Estados Unidos. Estos presupuestos no son el caso en las antiguas colonias españolas, que en su mayoría crearon parques nacionales en contextos de derechos de propiedad traslapados en el siglo XX (Brockington *et al.*, 2008; Wakild, 2011).

Desde principios de los años setenta, las GONGI conservacionistas, especialmente el World Wildlife Fund for Nature (WWF) y The Nature Conservancy (TNC), empezaron a replicar el modelo estadounidense en países pobres poscoloniales. Las décadas que siguieron fueron testigos de la creación de un nuevo paradigma ambiental, que pasó rápidamente de documentar las crisis de deforestación a crear la subdisciplina de la biología de la conservación basada en la necesidad urgente de proteger la naturaleza, hoy en día llamada

18/ Brockington *et al.*, 2008; Cronon, 1983 ; Dowie, 2011 ; Jacoby, 2001; Rifkin, 2009.

biodiversidad (Farnham, 2007). Para fines de los años ochenta, un científico de Conservation International propuso que los esfuerzos conservacionistas se concentraran en áreas de alta biodiversidad que estuvieran en peligro a causa de la tala y de los “cultivos rotativos”, lo que se refería a la agricultura de milpa (e.g., Myers, 1988). Las GONGI conservacionistas participaron en la planificación de la Selva Maya, que fue la pieza central de un nuevo sistema nacional de áreas protegidas en Guatemala en 1990. Para finales de esa década, Conservation International se enfocó en recolectar fondos y en hacer campañas en defensa de los “núcleos de abundancia (*hotspots*) de biodiversidad” (Mittermeier *et al.*, 1998), siendo la Selva Maya el tercero mayor de estos en cuanto a su cobertura forestal.

La Selva Maya comprende Belice, la costa suroriental mexicana, y las tierras bajas del norte de Guatemala (Figura 1). Los biólogos conservacionistas, los arqueólogos y los operadores de ecoturismo se enfocan en las similitudes de la región en términos de ser un hábitat contiguo para la fauna y la flora, de la presencia de sitios arqueológicos precolombinos y de las oportunidades para la aventura (Nations, 2006), pero estos países tienen trayectorias históricas y políticas distintas. En 1981, Belice obtuvo su independencia y creó su sistema de parques nacionales, que hoy en día abarca una quinta parte del territorio nacional y es la base de una fuerte industria turística^{19/}. El Bosque Maya mexicano incluye áreas con altas concentraciones de pobreza y de pueblos indígenas. En 1978, el gobierno central mexicano creó la reserva Montes Azules, que según los conservacionistas de Estados Unidos y el Reino Unido solo podía ser reclamada como terreno propio por los mayas lacandones (Nations y Nigh, 1978), lo que deslegitimaba las demandas de tierras de los indígenas tzeltales y chol. Para 1994, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) criticó la cooperación del gobierno mexicano con intereses internacionales (corporativos y conservacionistas) que tenían como objetivo despojar a los pueblos indígenas no lacandones (Harvey, 2001). Aunque las tres naciones son distintas en cuanto a su política, historia y etnicidades, cada una administra las áreas protegidas enfrentándose a las demandas de autodeterminación de los mayas.

19/ Guatemala y Belice siguen atascados en una disputa territorial, y algunos guatemaltecos no reconocen la existencia de Belice como nación soberana.



Figura 1

Extensión de la Selva Maya, sobre la base de los materiales de promoción internacional de The Nature Conservancy y Conservation International (Mapas Blackmer).

Por su parte, el gobierno de Guatemala promovió activamente la entrega de tierras en propiedad para colonos en las tierras bajas del norte desde finales de los años cincuenta, con la idea de que ahí, los colonos sin tierras podían volverse campesinos y luego finqueros a través de los programas de titulación de tierras del Estado^{20/}. En 1990, las prioridades del Estado sufrieron un brusco cambio cuando la legislatura creó un sistema nacional de áreas protegidas que abarca más de un tercio del territorio nacional. Tal como sucedió en tiempos de la guerra, el tema

^{20/} Esta fue la base para el Programa de Administración de Tierras del Banco Mundial, el cual Grandia y Gould examinan en detalle.

de la tierra fue un elemento central durante las negociaciones, entre 1994 y 1996, de los Acuerdos de Paz de Guatemala. Este conjunto final de negociaciones dio por hecho de que un tercio del territorio nacional tenía la conservación como su propósito principal, haciendo a un lado las demandas de tierras exigidas por los pueblos indígenas así como las demandas de justicia agraria en general. De esta forma, los Acuerdos de Paz se limitaron a una serie de debates sobre cómo manejar la propiedad y resarcimiento en los dos tercios restantes del territorio nacional.

En la Selva Maya de Guatemala, más de dos tercios de los departamentos de Alta Verapaz y Petén tienen un estatus legal de área protegida que restringe el uso de la tierra. Los problemas que enfrenta la comunidad desplazada que describí anteriormente son muy comunes, dado que los *q'eqchi'* son la población mayoritaria que viven en la Selva Maya. La gran mayoría de *q'eqchi'* de Alta Verapaz se vieron desplazados durante los últimos años de la década de los años setenta y principios de los ochenta (Wilson, 1995; Huet, 2008); no hay cifras comparativas para Petén, ya que se asume que estos suelen ser “migrantes”, a pesar del contexto de que estaban huyendo de la violencia militar. Mucha gente debió abandonar sus tierras y esconderse en la selva durante años, muchos perdieron los documentos que demostraban que eran propietarios de sus tierras (ya sea porque estos hubieran sido abandonados, deteriorados por la humedad o quemados en las masacres), y era poco probable que se pudiera negociar con un gobierno militarizado que buscaba matarlos. Aunque poca gente se opuso abiertamente a la declaración de tierras como áreas protegidas cuando estas fueron creadas a principios de los años noventa, más y más personas se oponen a ellas conforme pasan los años. Más que ver a los defensores indígenas como nuevos “invasores de parques”, sugiero que la falta de oposición durante la guerra civil y las negociaciones de paz pueden verse como una estrategia de sobrevivencia ante la violencia racializada del Estado. En otras palabras, el silencio del pasado no constituyó un consentimiento.

En el proyecto político de posguerra, el Estado civil ha imaginado a los pueblos mayas como minorías étnicas necesitadas de la benevolencia liberal, en lugar de como pueblos indígenas con derecho a su autodeterminación colectiva. En la actualidad, el gobierno liberal y el Ejército se reservan el derecho de repartir sobre bases individualizadas lo que un día se robaron siendo colectivo –tierras-. De esta manera, el Estado multicultural de posguerra se otorga a sí mismo una benevolencia que dice estar destinada al bien común, en el que los *q'eqchi'*, en el mejor de los casos, son solicitantes, con necesidades que pueden subordinarse a la necesidad de salvar el Bosque Maya, y en el peor de los casos, subversivos, migrantes,

termitas devoradoras de madera que deforestan la tierra insensatamente, invasores y hasta narcos. Los defensores territoriales *q'eqchi'* no solo se oponen al resultado de estas decisiones, sino que cuestionan la legitimidad del Estado colonizador para controlar territorios y otorgar derechos de propiedad.

El papel de la conservación en el despojo racializado

Los ecologistas políticos han demostrado ampliamente que la conservación deja “ganadores y perdedores” (Brockington *et al.*, 2008), donde los perdedores a menudo son personas rurales, indígenas y pobres. Las relaciones territoriales de los *q'eqchi'* de las tierras bajas se han visto marcadas por luchas contra el despojo –por parte de españoles, alemanes, oficiales del Ejército y ahora especuladores capitalistas transnacionales (Solano Ponciano, 2013)–. El análisis marxiano frecuentemente etiqueta el despojo como acumulación primitiva, o un proceso que separa a los campesinos de sus tierras, a menudo en procesos históricos que se repiten (De Angelis, 2001; Perelman, 2000). Mientras que algunos ecologistas políticos utilizan el término “acaparamiento de tierras” (*land grabbing*) para explicar transacciones de tierras a gran escala que despojan a los campesinos rurales^{21/}, otros ponen énfasis en las historias sedimentadas en el despojo de tierras^{22/}. Más allá de la acumulación de capital, la conservación de áreas protegidas comienza con el imaginario del colono de lo que es la selva. Las áreas protegidas descansan sobre historias sedimentadas del colonialismo de asentamiento que prefiguran la muerte de los indígenas de los que hemos heredado la tierra (Saldaña-Portillo, 2015; Tuck y Yang, 2012). En contraste, este libro documenta la sobrevivencia y persistencia de los pueblos indígenas y sus relaciones con la tierra.

Mientras que el análisis marxiano del repetido despojo capitalista como acumulación primitiva constituye una crítica importante del capitalismo como imperialismo, no captura plenamente la ontología no capitalista del territorio como identidad (Coulthard, 2010). Muchas comunidades *q'eqchi'* entienden su relación con la tierra como algo más importante que (o que abarca) sus relaciones productivas campesinas. Los *q'eqchi'* ven su tierra como parte del *tzuultaq'a*, el espíritu que les concede su permiso para trabajar la tierra y vivir de sus frutos. En este proceso, el *tzuultaq'a* afirma su identidad indígena. De esta cuenta, esa relación es a la vez espiritual y política. Más allá de la acumulación primitiva, el despojo racializado busca alienar a las comunidades y producir una

21/ Alonso-Fradejas, 2012; Borrás *et al.*, 2012; Fairhead *et al.*, 2012.

22/ Grandia, 2012; Mollett, 2016; Sundberg, 1999; Wainwright, 2008.

identidad negativa: Nativa, en contraposición a la sociedad no nativa dominante. En contraste, los defensores *q'eqchi'* de tierras protestan contra la violencia del Estado a la vez que imaginan sus relaciones con la tierra más allá de una identidad oposicional.

Uno de los postulados centrales de mi trabajo es que el sistema de áreas protegidas de Guatemala emplea una lógica colonizadora de eliminación (Wolfe, 2008). Esta forma de análisis de los estudios indígenas permite pensar en el colonialismo de asentamiento como un imaginario geográfico (Gregory, 2004; Said, 1978), un proyecto territorial que cambia al mismo tiempo que reproduce una visión de la eliminación de los nativos. Los académicos que realizan estudios indígenas transnacionales han criticado las formas en las que el estado de derecho occidental oculta y elimina la rendición de cuentas por sus propios compromisos en tratados internacionales y acuerdos nacionales de paz (Speed, 2019). En el corazón del (mal) reconocimiento liberal de los pueblos indígenas se encuentran dos nociones fundacionales: los derechos individuales de ciudadanía y las necesidades de la etnicidad grupal.

En primer lugar, los Estados-naciones liberales se fundan sobre la noción de una relación entre los ciudadanos individuales y la nación como comunidad imaginada (Anderson, 1991). Más que derechos individuales, sin embargo, los pueblos indígenas pueden enfocarse en las necesidades de todo el cuerpo político para asegurar su sobrevivencia como pueblo. Para los mayas *q'eqchi'*, la justicia no se trata de individuos tratados de igual manera bajo un estado de derecho universal, sino sobre honrar las relaciones con el territorio (*tzuultaq'a*), la familia y la comunidad (Grünberg, 2003). Aunque algunos marcos raciales liberales y críticos argumentan que un historial de opresión y marginalidad exige tomar acciones a fin de asegurar protección por igual, esta crítica sigue imaginando al individuo como unidad de análisis, una visión demasiado estrecha como para abarcar los derechos indígenas a la autodeterminación colectiva. De hecho, la posición de los defensores *q'eqchi'* detallada aquí es que ni los *kaxlan* ni su Estado tienen autoridad sobre la tierra, sino el *tzuultaq'a*. Es a través de pedir permiso de *tzuultaq'a* y permanecer en relaciones adecuadas entre seres humanos y no-humanos que los *q'eqchi'* tienen derechos territoriales.

En segundo lugar, el Estado liberal multicultural busca racializar a los pueblos indígenas como uno de muchos grupos minoritarios necesitados que compiten entre sí. Saldaña-Portillo (2015: 124-125) indica que las élites mexicanas

privilegiaban los principios abstractos de ciudadanía, reduciendo en el proceso las diferencias indígenas a una variación étnica dentro del carácter mexicano. Pero la identidad indígena fue producida y reproducida a través de modos específicos de territorialidad indígena, mediante usos puntuales del espacio, sancionados bajo el dominio español, en cualquier forma por abreviada que fuera.

Su intervención es beneficiosa en el sentido de que no privilegia a las colonias/ países anglófonos como el sitio de liberalismo, y muestra cómo los modelos liberales de ciudadanía nominalmente universal trabajan para que esto sea imposible para todos excepto para el hombre “blanco” poseedor de propiedades (ver también Appelbaum, Macpherson y Roseblatt, 2003; Silva, 2007). Más que cuestionar las nociones liberales de gente pobre que merece o no merece algo, Saldaña-Portillo nos recuerda que la diferencia indígena se manifiesta en la práctica del espacio, incluyendo las concepciones individualizadas de las relaciones de propiedad.

El liberalismo racial no solo articula raza, clase y religión en las subordinaciones al Estado (Pulido, 2016; Ranganathan, 2016; Silva, 2007) sino que también incorpora a los colectivos indígenas dentro de lógicas de derechos y necesidades individuales. En los proyectos vinculados de militarización y conservación, la división entre la propiedad individual y colectiva marca las identidades ladina e indígena de manera similar a la de las identidades racializadas en reservaciones y repartos en el colonialismo de asentamiento de Estados Unidos^{23/}. Al racializar a los pueblos indígenas, el Estado liberal busca borrar la articulación de la identidad indígena a través de una relación con la tierra. Más que presentar la imagen romantizada de un nativo totalmente alejado de la civilización que debe ser sedentario para ser auténtico, lo que quiero decir es que los *q'eqchi'* tienen ontologías que son distintas de las ontologías del Estado colonizador, y por ende de su “estado de derecho”; tienen una relación diferente con el tiempo y el espacio nacional (Povinelli, 2002: 48). Esa relación quiere decir que cuando el Estado guatemalteco inscribe un territorio en un Registro Nacional, como si fuera recién creado, está llevando a cabo un acto de violencia epistémica.

23/ A los ladinos se les concedía una propiedad individual, de hasta una caballería (45 hectáreas) en Petén, mientras que a las comunidades Mayas se les concedían títulos comunitarios privados que solo permitían parcelas familiares más pequeñas. En los proyectos de formalización de tierras de posguerra, el Estado ha presionado cada vez más por que se otorguen títulos privados de tierras.

El Bosque Maya contemporáneo permite múltiples regímenes de propiedad: áreas protegidas propiedad del Estado, cooperativas forestales de propiedad comunitaria y tenencia privada de tierras. Esto excluye la posibilidad de la autodeterminación colectiva a través del manejo territorial. Mientras que muchos pueblos indígenas reclaman resarcimientos individuales por hechos sucedidos durante la guerra (pérdida de seres queridos y de tierras) y buscan asistencia para el desarrollo (*tenq'*, o “ayuda”), saben que este marco los reconoce sobre la base de sus necesidades y su marginalidad y que los fideicomisos de desarrollo reproducen relaciones desiguales de poder. Los pueblos indígenas pueden decidir participar en marcos discursivos que los retratan como personas a las que hay que compadecer, a la vez que invocan la soberanía como una declaración positiva de reclamo de derechos. O sea, pueden buscar reconocimiento del Estado liberal sin reconocerse como individuales. Los *q'eqchi'* navegan por entre el reconocimiento liberal como individuos y saben que son un pueblo. Algunas organizaciones *q'eqchi'* trabajan utilizando las estructuras legales actuales para sus propios fines en busca de autodeterminación colectiva (Capítulo 4). Por eso, insisto en llamarles “defensores” de derechos territoriales, y no activistas individuales^{24/}.

Narconarrativas, remilitarización y criminalización de la vida cotidiana

Legalmente, Guatemala reconoce a los *q'eqchi'* como un pueblo indígena en su Constitución, y legalmente, el gobierno reconoce el derecho de los pueblos indígenas a la autonomía territorial (a través de herramientas como el Convenio 169 de la OIT). Entonces, ¿por qué no pueden los *q'eqchi'* ejercer estos derechos en la Selva Maya? Porque la identidad del Estado-nación colonizador borra la soberanía indígena, y su lógica de eliminación privilegia los imaginarios de conservación global por encima de la sobrevivencia indígena. El proyecto de la seguridad verde articula los temores globalizados a la pérdida de la Selva Maya con los temores nacionales a las formas en que las organizaciones del narcotráfico utilizan dicha selva como parte de sus redes de tráfico. En Guatemala, gente que de otra forma apoyaría el activismo maya por la tierra se ve influida por su temor

24/ Pueblos indígenas en EEUU también están insistiendo que no son “activistas”, sino *water protectors*, o sea pueblos que están protegiendo al agua frente a amenazas existenciales como presas u oleoductos.

a la violencia producto de la guerra contra las drogas, que les lleva a aceptar la remilitarización y criminalización de la vida cotidiana.

En la Guatemala rural, algunas personas dicen que la actual guerra contra las drogas es peor que la reciente guerra civil^{25/}. En esta, la violencia parecía tener un propósito claro de Guerra Fría con un grupo de actores (aunque fueran encubiertos); pero en la guerra contra las drogas, las cambiantes alianzas se traducen en que la gente entiende los asesinatos como sucesos que se dan al azar. La idea de una “guerra contra las drogas” no se restringe al tráfico y venta de estas. En su lugar, la “guerra contra las drogas” señala las vastas redes interconectadas que se dan entre las organizaciones del narcotráfico y las pandillas, que pelean entre sí y con la Policía por el control de las rutas del tráfico de drogas, armas, gente y otras clases de contrabando. El uso de la metáfora de la guerra fracasa de inmediato a la hora de identificar quién pelea contra quién, a la vez que indica que quienes peleaban en dicha guerra eran “combatientes” que tomaron la decisión de hacerlo con plena consciencia. El problema es que las abrumadoras narconarrativas se prestan a la criminalización de masas, lo que va más allá de asumir que cometieron un crimen, hasta impedir que puedan ser personas respetuosas de la ley (Cacho, 2012: 4).

Al mismo tiempo, la mayoría de la gente sabe que hay poco que pueden hacer para protegerse de la violencia. La tasa promedio global de homicidios es de 6.2 por 100 000 personas, pero actualmente, la de Guatemala se alza hasta alrededor de cuarenta homicidios por cada 100 000 personas (UNODC, 2013), equiparable a los niveles de la guerra civil a mediados de los años ochenta. Muchas familias se ven afectadas por tasas mucho más altas, porque estas estadísticas no toman en cuenta a la gente que desapareció camino al norte, usualmente perdiendo el contacto con sus familias cuando pasan por México. Mientras que en la guerra civil los desaparecidos eran tomados por el Ejército, hoy en día los migrantes que se dirigen al norte son “desaparecidos” cuando los secuestran y sus familiares son incapaces de pagar las altas tarifas de extorsión. Todo esto es para decir que la violencia de la guerra contra las drogas es real, y atemorizante. El miedo a esa violencia moldea la forma en que la gente piensa, dónde y cuándo viajan, qué dicen, y cómo se presentan ante amigos y extraños por igual.

25/ Esto lo escuché por primera vez en mi trabajo con la participación política de las mujeres en Uspantán, Quiché, en 2004. Debe notarse que esto lo oí con regularidad de los ladinos, no de los *k'iche'*.

El 6 de noviembre de 2011, los guatemaltecos eligieron al general retirado Otto Pérez Molina como presidente, con un programa de mano dura: utilizar más tropas del Ejército para dar seguridad. La elección de Pérez Molina puede entenderse como la aprobación pública del reciente resurgimiento de la violencia militarizada. Como lo reconocen de inmediato los guatemaltecos al ver la mano empuñada que es el logo del Partido Patriota, Pérez Molina les dijo explícitamente que usaría su experiencia militar para traer de vuelta una “mano dura” que sería implacable contra el crimen. Dado que los guatemaltecos viven ahora en una cultura de terror, podrían estar cambiando lo que esperan sea la libertad de alguien más por su propia seguridad. En años recientes se ha visto un retorno masivo a la remilitarización. Durante el mandato de Colom, la administración declaró estados de emergencia en Alta Verapaz (diciembre de 2010 – febrero de 2011) y Petén (mayo – julio de 2011); durante estos períodos se suspendieron los derechos de *habeas corpus* y el Ejército desplegó campañas territoriales masivas contra el narco. Los presidentes subsiguientes han vuelto permanentes estas prácticas militares temporales.

Pero, ¿quién es un narco? La gente que siembra dentro de los parques fue acusada de tráfico de drogas, aparentemente porque los parques han sido etiquetados como espacios ingobernables. Mientras que las fuerzas militares y paramilitares criminalizaban a la gente por “subversiva” durante la Guerra Fría, y después como “invasores” de parques cuando reclamaron sus tierras luego de los Acuerdos de Paz, hoy el Ejército criminaliza a la población por ser “narcos” en la guerra contra las drogas. Aunque lo que está en juego en la guerra contra las drogas es suficientemente valioso en términos de dinero, vidas y control territorial, en las tierras bajas esto se articula con lo que yo llamo “seguridad verde”. Lunstrum (2014: 817) identifica el resurgimiento de la violencia en la conservación como “militarización verde”, en términos del uso de actores, técnicas y tecnologías paramilitares y militares en las prácticas de conservación (ver también Büscher y Ramutsindela, 2016; Duffy, 2016; Dunlap y Fairhead, 2014)^{26/}. Hago énfasis en las formas en las que la seguridad verde limita las posibilidades de vida para la gente etiquetada como peligrosa para las áreas protegidas (Kelly e Ybarra, 2016; Ybarra, 2016). En Guatemala, esto no es específico del Ejército, sino que se da en una serie de prácticas violentas sancionadas entre el Ejército, las fuerzas de

26/ No utilizo términos como contrainsurgencia verde, contrainsurgencia de ecoturismo o ecoterrorismo, porque ello implicaría la existencia de “insurgentes” o “terroristas”, lo que serviría para criminalizar a defensores *q'eqchi'*.

la Policía y las empresas de seguridad privada. Cuando escribo sobre limitar las posibilidades de vida, me baso en marcos raciales críticos que enfatizan que el racismo es “la producción y explotación, sancionada por el Estado y/o extralegal, de las vulnerabilidades respecto a una muerte prematura, diferenciadas por grupo” (Gilmore, 2004: 261). Mi atención hacia las oportunidades de vida de los pueblos indígenas se aparta de la violencia del Estado en general para enfocarse en las formas específicas en las que la racialización vuelve descartables a algunas personas en nombre de la conservación (ver también Bocarejo y Ojeda, 2016; Lunstrum e Ybarra, 2018; Mollett, 2011, 2016). Aunque echo mano de las ideas de la teoría crítica de la raza (Cacho, 2012; Gilmore, 2007; Hall *et al.*, 2013) para pensar a través de las formas en las que el Estado colonizador exige la muerte de los indígenas, hago una distinción entre la concepción liberal de la vida como algo que se aloja en el individuo. En vez de ello, cuando escribo sobre las posibilidades de vida de los indígenas, señalo la (im)posibilidad de la sobrevivencia de un pueblo indígena colectivo (Coulthard, 2014; Middleton, 2015; Simpson, 2014).

La lógica de la seguridad verde racionaliza el aumento en la militarización, a la vez que lo conecta con una violencia estructural que limita las oportunidades de vida para la gente que es vista como un peligro para las áreas protegidas. En otras palabras, la seguridad verde se refiere a las lógicas sociales que sostienen las acciones coordinadas del Estado y las ONG para limitar las oportunidades de vida a través de una serie de acciones que incluyen los desalojos militarizados en áreas protegidas, la quema de cultivos de subsistencia y el arresto de campesinos; los tribunales de “Narcoactividad y Crímenes contra el Ambiente” encuentran culpables a los hombres y obligan a sus familias a pagar grandes cantidades de dinero para dejarlos salir de la cárcel; y a estas mismas familias se les niega el acceso a carreteras, electricidad, agua corriente y escuelas para sus hijos. Utilizo el término “seguridad verde” para señalar las maneras en las que las tropas del Ejército que desalojan familias a punta de pistola están conectadas con las prácticas cotidianas de negarles servicios sociales básicos a esas mismas familias, limitando las oportunidades de vida de los niños mayas a fin de salvar la Selva Maya.

Así, el término “guerras verdes” se refiere a la articulación de la guerra contra las drogas con la seguridad verde, en la que las narconarrativas presentan a la gente como un peligro, y las prácticas conservacionistas la presentan como una amenaza al ambiente. Las guerras verdes sirven para despojar a la defensa maya de tierras de su reclamo político, cuando el Estado y las GONGI de conservación alegan que los narcotraficantes y los “invasores de parques” simplemente son codiciosos. En otras

palabras, el Ejército de Guatemala dice que no es una guerra contra los pueblos rurales en la Selva Maya, pero al alegar que esas personas son narcos está diciendo que el Estado no tiene que vérselas con sus demandas territoriales. La negación de políticas en la Guatemala posgenocidio es particularmente potente porque muchos guatemaltecos están cómodos con la idea de que el Ejército no respete los derechos humanos de los narcotraficantes, pero les preocuparía si desplazaran a sobrevivientes indígenas del genocidio por razones de conservación.

Basándome en ideas de sentido común sobre la guerra civil y la guerra contra las drogas, las guerras verdes contemporáneas operan en un régimen de la verdad en el que cualquiera que se encuentre en la selva de las tierras bajas seguramente está involucrado en el narcotráfico, por tangencial que sea su relación. Foucault (2008) utiliza la analítica de un régimen de verdad para explicar cómo es que los sistemas de justicia criminal pueden operar independientemente de la evidencia empírica. En los regímenes de verdad de las guerras sociales, el control policial ya no se trata sobre rastrear y demostrar que se han cometido **actos** criminales, sino sobre distinguir la verdad sobre quién es una **persona** criminal. Si una persona es patológicamente criminal, ya no hay necesidad de ver más allá para entender sus acciones. En el proceso de arrestar a un campesino *q'eqchi'* en un área protegida y sostener su audiencia en el tribunal de “Narcoactividad y Crímenes contra el Ambiente”, su machete pasa de ser una herramienta que produce vida, en su contacto con la tierra, a convertirse en un instrumento de muerte.

Las “guerras verdes” son el proyecto territorial que no solo le facilita al Estado guatemalteco ignorar los reclamos de tierras indígenas, sino que facilita aún más la criminalización de estos pueblos y del acto de sembrar la tierra. Más que interactuar en complicadas historias y evidencias archivísticas incompletas, los conservacionistas internacionales y las agencias del Estado han puesto el bien global de la conservación contra el mal global del llamado narco. Escribo para llamar la atención hacia el papel del financiamiento proveniente de Estados Unidos (a través de USAID, el Departamento de Estado y muchas organizaciones no gubernamentales) para promover lo que llamamos la “seguridad ciudadana” y la “conservación”, porque estas se experimentan demasiado a menudo en forma de represión rural. Aun cuando los marcos narrativos que justifican los intereses globales de mitigar el cambio climático a través de la conservación de los bosques y el aumento en el control policial en nombre de la seguridad no parecen estar conectados, trabajan juntos para limitar los futuros indígenas que los defensores mayas imaginan para sí mismos.

El marco teórico de este libro está basado en tres líneas de pensamiento clave para comprender cómo los conflictos de conservación han normalizado este nivel de crisis: ecología política feminista, poscolonialidad, y estudios indígenas.

Las ecologistas políticas feministas han llamado la atención sobre las maneras en que nuestras identidades moldean el acceso, y las formas en que somos reconocidos como sujetos racializados y provistos de género en intercambios etnográficos (Mollett y Faria, 2013; Sundberg, 2003b, 2005). Al hacer declaraciones sobre mi relación con la indigenidad, la tierra y las prácticas conservacionistas, los participantes explicaban no solo su comprensión de estos temas sino cómo se relacionan con ellos mediante la diferencia. A la vez que honro estas diferencias, me enfoco en lo que el Estado colonizador está robándole a los *q'eqchi'*, tanto espiritual como materialmente. Para ello, los conocimientos situados requieren que cuestionemos tanto qué es la naturaleza (ontología) y cómo podemos conocerla (epistemología). Siguiendo a Andrea Nightingale (2003, 2016), utilizo el pluralismo epistemológico. Más que triangular datos buscando complementariedades, busco divergencias. Es ahí cuando nuestros resultados son divergentes que nos vemos desafiados a pensar en nuevas explicaciones. Este marco se aplica mejor cuando pensamos a través de ejes de diferencia humana en las relaciones entre naturaleza y sociedad, aun cuando esta subraye la urgencia material de los soportes ontológicos de relaciones más que humanas entre pueblos que han sido denigrados como menos que humanos (Pellow, 2016; Sundberg, 2014; Tallbear, 2011). En Estados coloniales, podría ser útil pensar en permitir múltiples marcos epistemológicos que operan simultáneamente en el mismo terreno.

He aprendido mucho de teorías poscoloniales en términos de sus percepciones hacia cómo es que el cuerpo político nacional se lee como un cuerpo racial, que es débil ante amenazas al frágil proyecto de supremacía racial (Coronil, 1997; Coronil y Skurski, 2006b; Saldaña-Portillo, 2015; Silva, 2007). Al mismo tiempo, leo el proyecto nacional guatemalteco como débil, ello porque su premisa es la noción de un Estado colonizador ladino supuestamente universal. Desde la perspectiva de los *q'eqchi'* de las tierras bajas que sufren su violencia, el Estado colonizador ciertamente parece fuerte. Una de las metas del proyecto etnográfico es explicar por qué las mismas prácticas del Estado parecen débiles desde el punto de vista de colonizadores vulnerables a la descolonización, y fuerte desde el punto de vista de pueblos indígenas sujetos a la violencia del Estado. Al mismo tiempo, me preocupa profundamente la falta de compromiso político de algunos teóricos (como Dussell, 1995; Mignolo, 2007). Como lo señala Silvia Rivera Cusicanqui (2010: 58), esto

ha llevado a una especie de “imperio dentro del imperio” académico, uno que ha aislado los tratados académicos de cualquier obligación hacia, o diálogo con, las fuerzas insurgentes sociales. En inglés, señalamos este compromiso diferenciando *decolonialization* como un compromiso material frente a las filosofías de *decoloniality*. Asimismo, en esta traducción sigo a feministas indígenas que utilizan la *descolonización* para señalar el compromiso con las condiciones materiales, en contraposición a las teorías abstractas de *descolonización* (Cumes, 2014; Leyva Solano *et al.*, 2015).

A fin de pensar verdaderamente a través de la importancia de la tierra más allá de las ontologías occidentales, consulto a académicos indígenas incluyendo a Glen Coulthard (Yellowknives Dené), Audra Simpson (Kahnawake Mohawk), Shannon Speed (Chicasaw), Eve Tuck (Unangaʁ) y Gladys Tzul Tzul (Maya *k'iche'*). Esto requiere comprender la tierra y la espiritualidad como las condiciones de posibilidad material para la indigenidad (Coulthard, 2010; Tuck y McKenzie, 2016; Tuck y Yang, 2012). Más que exigir reconocimiento del Estado, siendo por ello definidos por este, los pueblos indígenas están participando dentro y más allá de las sujeciones del Estado colonizador (Middleton, 2011; Simpson, 2014). Cada uno de ellos me ayuda a suspender la urgencia de confinar la defensa indígena de tierras en lo que es práctico ante los ojos del Estado colonizador, y ver hacia el horizonte de nuevas posibilidades de resarcimiento. Aunque los interlocutores *q̣eqchi'* discutían con ganas los daños del pasado, también siguen viendo constantemente más allá de la sobrevivencia, hacia un futuro indígena (Coulthard, 2014; Estes, 2019; Middleton, 2010, 2015; Tuck, 2009).

Esbozo del libro

En el Capítulo 1, rastreo historias de cómo es que la violencia del Estado criminaliza a los *q̣eqchi'* de las tierras bajas. El capítulo se basa en las imaginativas geografías de Said, empezando con la proposición de que no hay una representación inocente u objetiva, y luego explora cómo es que la representación de Otro lugar revela las relaciones de poder entre personas y lugares (Gregory, 2004; Said, 1978). Esto lo uno con ideas de ecología política sobre los bosques políticos, en los que el Estado militar imaginó una selva peligrosa y subversiva que debía ser domada y eventualmente reconvertida en una selva en peligro que debía ser salvada (Peluso y Vandergeest, 2001, 2011; Ybarra, 2012). Durante la guerra civil, el Ejército presentó la selva como lo desconocido, donde se escondían guerrilleros subversivos, un lugar peligroso para el núcleo capitalista urbano. En este imaginario, la selva y la

gente que vivía en ella eran una amenaza existencial para el modo guatemalteco de vida, que justificaba las campañas masivas de tierra arrasada. Aunque este razonamiento fue rechazado por la comunidad internacional al final de la Guerra Fría, actualmente está volviendo a tomar fuerza en los temores contemporáneos de la guerra contra las drogas.

Los capítulos 2 y 3 desarrollan lo que Sundberg (1998a) llama la narrativa del “migrante como culpable” en la puesta en práctica de la Selva Maya, preguntando cómo es que los *q'eqchi'* llegaron a ser migrantes en su propia tierra. Argumento que las respuestas se hallan en el momento coyuntural en el que las organizaciones internacionales de conservación llegaron a Petén con el mandato de salvar la Selva Maya, mientras todavía había un millón de personas desplazadas por la guerra. El momento liminal entre la guerra y la paz proporcionó oportunidades claves para que el Ejército y las organizaciones de conservación se dedicaran a proyectos supuestamente apolíticos para el bien global. Aunque el conservacionismo internacional argumenta que no es responsable de las políticas guatemaltecas, sigo su papel en defensa del sistema de áreas protegidas que transformó a las comunidades afectadas en supuestas amenazas que hacen peligrar el bosque.

Al rastrear las identidades racializadas de los “propietarios” de la tierra y los “invasores” de parques, argumento que los científicos y conservacionistas de Estados Unidos no pueden salvar la Selva Maya sin participar en políticas posgenocidas de raza y rendición de cuentas. Para explicar por qué esto es así, el Capítulo 2 muestra un proyecto de conservación que no puede competir por proyectos de reforestación porque no puede garantizar que las comunidades van a respetar, mucho menos proteger, las zonas reforestadas. La razón de esto es la existencia de visiones radicalmente diferentes del mismo parque: ahí donde los conservacionistas ven una oportunidad para mitigar el cambio climático a través de la silvicultura de carbono, los sobrevivientes de masacres ven las tumbas de sus familias y las tierras por las que sus padres murieron, encerradas en un parque. El caso plantea preguntas difíciles de racismo y resarcimiento, preguntándose cómo es que las autoridades paramilitares y militares tomaron decisiones al dibujar –y redibujar– los límites del parque. Mi argumento es que debemos considerar los reclamos de los sobrevivientes de genocidio respecto a que la represión racializada los convirtió en “invasores de parques”, mientras que aquellos que se beneficiaron de la violencia de la guerra ahora pueden beneficiarse de pagos por reforestación comunitaria en calidad de “propietarios de tierras”. Mientras que los exparamilitares que hablan español dominan el Comité de Tierras de la

comunidad, los sobrevivientes de masacres que hablan *q'eqchi'* dominan el Comité de Víctimas de la comunidad. En este contexto, yo argumento que el despojo racializado convirtió a los terratenientes paramilitares en colonizadores ladinos, y que la colaboración entre ellos y el desarrollo sostenible internacional sirve para exacerbar desigualdades económicas y criminalizar la defensa indígena de tierras de posguerra.

Luego de las comisiones de la verdad y la reconciliación, ¿cómo viven victimarios y sobrevivientes en comunidad? El Capítulo 3 esboza una respuesta provisional, argumentando que los ladinos utilizan paternalismos de posfinca al reclamar para sí un papel como intermediarios entre los financistas internacionales de conservación y los proyectos de desarrollo y los pueblos indígenas pobres. Ya sea con buenas o malas intenciones, estas nuevas relaciones se establecen sobre historias sedimentadas de relaciones desiguales de poder. Estas familias usan su privilegio histórico, y sus hijos, que crecieron sin tierras, participan en política, conservación y desarrollo. En la era de posfinca, los ladinos pasan suavemente a jugar el papel de albaceas, en el que saben cómo deberían vivir los pobres del área rural, qué necesitan y qué es mejor para ellos. Desactivan los incendiarios reclamos indígenas por lo que se les debe, al mismo tiempo que ofrecen un inventario de cómo pueden ayudar los gringos. A la vez reflexiono sobre lo que está en juego en el significado de la identidad ladina como identidad colonizadora. Más que una política de pigmentación, el significado de las identidades ladinas se centra en su papel en un régimen de propiedad que los coloca como dueños de propiedades y albaceas de los nativos, que necesitan su ayuda para modernizarse y salir adelante. Aunque muchos ladinos también perdieron sus tierras en décadas recientes, han encontrado una nueva prosperidad en su papel como gestores culturales en el desarrollo de los pueblos indígenas. Reconozco la complicada constelación de políticas de identidad donde ladino, mestizo y blanco tienen diferentes significados y revelan las tensiones entre la celebración de la mezcla racial (el mestizaje) y el blanqueamiento de la nación. Aunque este capítulo elucida estas tensiones, explora los límites de estos debates al compararlos con la constante *q'eqchi'* que sostiene que todos estos son *kaxlanes*, o colonizadores.

El Capítulo 4 sigue un caso de colonialismo de asentamiento bajo un delgado barniz de conservación, en el que un europeo utilizó el proceso de declaración de un parque para legitimar su expropiación ilegal de cuevas y tierras para un negocio de ecoturismo. El caso del Parque Nacional Cuevas de Candelaria muestra el papel de las áreas protegidas en la reproducción de la territorialidad como una

práctica de identidad racializada. Mientras que la figura de la “propiedad privada” fue poderosa en manos de un gringo, se reveló inútil en las manos colectivas de una comunidad indígena. La lección que esta comunidad aprendió fue que el “estado de derecho” y la propiedad privada no se harían cumplir para beneficiarlos, la evidencia sería ignorada, y su cumplimiento de políticas de respetabilidad conservacionista no produjo alianzas de importancia.

Luego de estos eventos, algunas personas han sido presa de la desesperación, mientras que otras han rearticulado una política radical de esperanza reimaginando la autodeterminación colectiva. Más que elegir entre los polos gemelos del reconocimiento liberal y el rechazo indígena, yo planteo una cartografía del rechazo^{27/} que no acepta la autoridad de la visión colonizadora a la vez que hace uso de los sistemas legales colonizadores. Más que buscar legibilidad dentro del Estado, esto entraña una participación estratégica con los sistemas colonizadores legales, sin que dicha participación los defina. Así como pasa con las políticas de identidad de una manera más general, las comunidades con las que trabajé no ven la necesidad de participar en estrategias donde sus vidas necesitan acciones con los Estados colonizadores para sobrevivir el presente mientras visualizan futuros descolonizados que no sean definidos por el colonialismo. Su compromiso con los futuros indígenas varía desde los títulos de propiedad comunitaria hasta la imposición de tributos a las corporaciones extranjeras de palma africana. Aunque pocos de estos intentos son enteramente exitosos, apuntan a la resiliencia de la territorialidad *q'eqchi'*.

En el último capítulo, aplico las lecciones del legado de la guerra civil al presente. En nuestra coyuntura política actual, ¿cuál es el destino de los defensores indígenas que buscan tierras en una selva que según el Ejército está llena de peligrosos narcotraficantes? En años recientes, el Ejército ha realizado muchos desalojos bajo “estados de emergencia” que han suspendido derechos de *habeas corpus* como parte de las campañas en la guerra contra las drogas. Cuando el Ejército y los funcionarios de parques despejan la selva, dicen que hay familias viviendo en las rutas del narcotráfico, así que seguramente deben ser colaboradoras de los cárteles. La asociación entre invasores de parques y narcotraficantes es tan fuerte en los imaginarios del Estado que el mismo tribunal que atiende casos relacionados con drogas también se ocupa de casos de crímenes contra el ambiente. Así que un campesino atrapado sembrando frijoles dentro de un parque es procesado

27/ Siguiendo a Simpson (2014).

en el mismo tribunal que al sicario de un cártel. ¿Se ha convertido la figura del guerrillero de ayer en el narco de hoy?

En la Guatemala de posguerra, las narconarrativas trabajan para remoldear a los pobres urbanos y a los indígenas rurales como figuras sub-humanas, de modo que no es necesario cuestionar su muerte. Las tres guerras sociales –guerra civil, guerra contra las drogas, y guerra verde por la conservación– producen un terreno racializado que limita desproporcionadamente las oportunidades de vida para pueblos indígenas. Yo argumento que la injusticia racializada de derechos (en inglés, *racialized rightlessness*) limita las oportunidades de vida del pueblo *q'eqchi'* de tres maneras diferentes pero articuladas: primero, las oportunidades de vida se limitan en el sentido de la salud pública, porque es más probable que los pueblos indígenas sufran desnutrición, bajas tasas de alfabetización y esperanzas de vida más cortas. Segundo, las oportunidades de vida se ven limitadas porque los pueblos indígenas son leídos como los sujetos a los que se puede afectar, los que no pueden ser racionales. Tercero, basándome en estos elementos, argumento que la ausencia racializada de derechos limita las oportunidades de vida de los indígenas al individualizarlos. Al tratar al pueblo *q'eqchi'* de las tierras bajas como narcocampesinos, los agentes estatales y no estatales se niegan a reconocerlos como parte de un cuerpo político indígena.

Al revelar las políticas raciales y geográficas de a quién dejamos morir a fin de hacer vivir a otros, y las tierras de quiénes nos apropiamos en nombre del bien global, concluyo con ideas sobre la responsabilidad de aquellos de nosotros cuya seguridad está asegurada a expensas de otros. Concluyo con una llamada para una solidaridad incómoda e inconclusa, lo cual exige un repensamiento sobre las nociones de derechos individuales, relaciones de propiedad, y la crisis del cambio climático. Si bien muchos científicos y defensores de la justicia social moderan sus llamados a la transformación institucional con la necesidad de responder a la evidencia científica del cambio climático antropogénico, esto no reconoce que los conocimientos indígenas han llamado a nuestra forma de vivir una crisis durante siglos. Nuestra capacidad para sobrevivir puede muy bien depender de nuestra capacidad para repensar la política de producción de conocimiento.

Métodos y acercamiento

Me di a la tarea de investigar las luchas *q'eqchi'* por el territorio de las tierras bajas con la esperanza de que al explicar cómo es que los sobrevivientes indígenas de la guerra están rehaciendo sus vidas sobre tierra arrasada, podría inspirar la

solidaridad latina^{28/} y movilizar el reconocimiento de la tierra. Encontré que se me entendía como una mujer rica, de ascendencia europea, proveniente de Ciudad de Guatemala (una capitalina), con la que los profesionales de la conservación y el desarrollo asumían una perspectiva compartida sobre las comunidades rurales mayas^{29/}. En contraste, los mayas *q'eqchi'* no me aceptaban como latina porque no compartían mi suposición de que la suya era una cultura latina. Aunque yo intenté posicionarme como una académica de ecología política agraria, las comunidades *q'eqchi'* en las que viví sentían una solidaridad distante con las políticas campesinas, de manera similar a cómo se sentían respecto a mí. Y aun cuando intercambiaran entusiasmados chismes sobre cuál grupo campesino había recibido qué clase de financiamiento, y cuál estaba marchando a la capital, no estaban particularmente interesados en aprender más sobre alianzas campesinas internacionales como Vía Campesina, mucho menos en saber de teorías marxianas al respecto. Mientras yo preguntaba sobre políticas laborales e invocaba latinidades transnacionales, mis amigos me redirigían amablemente: Me preguntaban si había pueblos indígenas donde yo vivía, qué derechos de tierras tenían y cómo era su relación con el Estado estadounidense. Yo había leído del despojo de los pueblos indígenas para el establecimiento de parques nacionales en los EEUU, pero no fue sino hasta que mis amigos se mostraron encantados, preocupados y solidarios con mis burdos esbozos de los presentes y futuros indígenas que traté de aprender más.

Mi capacidad de escucha en *q'eqchi'* era buena durante el año que pasé en el campo, pero mis habilidades para hablarlo eran pobres. Es revelador que los guatemaltecos que me encuentro en la región suelen sentirse orgullosos de distinguir que soy gringa –los significadores incluyen mi ropa, mi estatura y mi acento– pero los *q'eqchi'* a menudo me cuentan que no estaban seguros hasta que los saludaba en *q'eqchi'*, algo que solo una gringa haría. Aunque todavía escribo esto como una latina que siente solidaridad a lo largo y ancho del continente americano, mi posicionamiento es principalmente el de una gringa preocupada por las formas en que las prácticas de conservación global limitan las posibilidades de defensa indígena de tierras.

28/ El término latino se refiere a todas las personas con herencia latinoamericana, dentro y fuera de Estados Unidos.

29/ Por ejemplo, en 2003, trabajé con el gobierno municipal de Nahualá al mismo tiempo que una joven que completaba sus prácticas para obtener el título de arquitecta por la universidad nacional, la Universidad de San Carlos. Cuando la chica se rasuró la cabeza y empezó a incorporar el traje *k'iche'* a su guardarropa, todos en el pueblo decidieron que ella era la voluntaria gringa y yo era la estudiante capitalina, a pesar de que yo afirmaba con vehemencia lo contrario.

Los líderes *q'eqchi'* me saludaban como una extranjera, pidiéndome que aprendiera el idioma y la historia *q'eqchi'* como primer paso para reconocer mi identidad como colonizadora que podía ayudarlos a descolonizar la conservación. Al hacerlo, me llamaban *kaxlan*, una palabra que se remonta a la descripción de la invasión española 500 años atrás, a los finqueros alemanes que cercaron las tierras *q'eqchi'* 200 años atrás, y a los conflictos del presente con guatemaltecos no indígenas, a los que también llaman *kaxlanes*. Por esta razón, traduzco *kaxlan* como colonizador, ya que conlleva las mismas connotaciones de tomar lo que no es tuyo e imponer leyes como propietario, en vez de pedir permiso como un invitado. Cuando expliqué mi uso propuesto de “colonizador” y “colonialismo de asentamiento” a los *q'eqchi'* y otros defensores indígenas, lo aprobaron. Los guatemaltecos no indígenas que se ofenden cuando los *q'eqchi'* se refieren a ellos como *kaxlanes* también se ofenden ante la idea de que Guatemala es un Estado colonizador³⁰.

Mi interés en la territorialidad *q'eqchi'* me ha llevado a enmarcar mi trabajo en términos de la Selva Maya, pero el corazón de mi investigación –como la territorialidad *q'eqchi'*– se encuentra en Alta Verapaz. Quienes se enfocan en la conservación de la Selva Maya centran su investigación en el departamento de Petén, prestando atención a sitios de reproducción cultural y política de ecoturismo; muchos otros, incluyendo a Juanita Sundberg (1998a, 1998b, 1999, 2004) y Liza Grandia (2009c, 2012) han hecho este trabajo. Enfocándose en la tenencia de la tierra, Norman Schwartz ha seguido la pista a la formación de Petén como una frontera terrestre (1990, 2000), Laura Hurtado (2008) ha seguido los movimientos campesinos en la Sierra de Chinajá y Kevin Gould (2006, 2014; Gould, Carter y Shrestha, 2006) y Alberto Alonso-Fradejas (2012, 2015) observan el despojo contemporáneo de tierras en el contexto de la titulación de tierras. Como explico abajo, esto se debe a que las organizaciones de conservación mapearon y bautizaron la porción guatemalteca del Bosque Maya (*Maya Forest*) en territorios que se traslapaban considerablemente con los territorios *q'eqchi'*, a los que etiquetaron como inmigrantes hambrientos de tierras. Dado que prominentes académicos gringos de la región a menudo traen financiamiento para

30/ Esto quedó ampliamente demostrado en una presentación que di en la Universidad nacional de San Carlos en Ciudad de Guatemala en septiembre de 2016. Sigo usando este término tanto porque describe con la máxima exactitud lo que aprendí de los intelectuales *q'eqchi'*, como porque las objeciones de los estudiantes no indígenas y el personal docente se debían a las connotaciones negativas, no a la aplicación teórica.

subvenciones (incluyendo a Conservation International, USAID, World Bank, etc.), conservacionistas y académicos por igual esperan que los científicos sociales se enfoquen en las intervenciones de las ONG. En contraste, mi investigación incluye estudios de caso de comunidades que han tenido una interacción mínima con las organizaciones internacionales de conservación y desarrollo, lo que me ayudó a entender cómo es que la negociación con estas organizaciones da nueva forma a la manera en que la gente identifica su comprensión de la naturaleza, del lugar y de sí mismos.

Luego de dos años como practicante del desarrollo (2003-2005) realicé posteriormente tres años de trabajo de campo etnográfico a lo largo de la última década, siendo 2008 el año en el que realicé el período de trabajo continuo más largo, de once meses. Pasé tres meses en cada uno de dos polos de desarrollo, uno en donde los líderes comunitarios se aliaron con el Ejército, y el otro en el que los líderes comunitarios se aliaron con la guerrilla –ambos con el fin de alcanzar reconocimiento a la propiedad sobre sus tierras–. Ambas comunidades sufrieron masacres y son moldeadas por las políticas contradictorias de la racialización y la conservación. También realicé dos casos etnográficos enfocados en las prácticas de desarrollo del reconocimiento de la tenencia de tierras: uno con una ONG internacional que promueve la privatización de tierras y otro con una asociación *q'eqchi'* que promueve la titulación colectiva de tierras. Para este último trabajo, viví en una comunidad *q'eqchi'* durante tres meses, viajando con líderes comunitarios con regularidad a cabeceras departamentales y a la capital para tratar de obtener el reconocimiento de un sitio sagrado. Presento aquí solo aquellos casos en los que se articulan la territorialidad *q'eqchi'* y las exigencias de conservación de la Selva Maya.

Marco temporal: Las tierras bajas de Guatemala

- | | |
|--------|--|
| 1524ss | Espanoles lideran una invasión a lo que hoy en día es Guatemala. Mientras el altiplano cae con relativa rapidez ante los invasores, la plaza fuerte de Tayasal, en las tierras bajas, es la última en caer, en 1697. |
| 1821 | Centroamérica se independiza de España. Aunque inicialmente la República Federal incluía a Guatemala (con un Estado separado, Los Altos, que incluía lo que hoy en día es Quetzaltenango y parte |

de Chiapas), El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica, todas estas regiones se dividieron para formar países individuales.

Fines s.XIX El gobierno liberal de Guatemala estimula la inmigración de alemanes, suizos y otros ciudadanos de Europa occidental a tierras *q'eqchi'*. Algunos ancianos *q'eqchi'* recuerdan que estas llegadas marcaron la pérdida física de sus tierras y el inicio del trabajo forzado en fincas cafetaleras y de otros productos.

1944-1954 “Primavera democrática” de Guatemala, en la que dos presidentes elegidos por la población aprueban importantes reformas. La más notable entre estas es el Decreto 900 (1952), que hubiera expropiado y redistribuido el 17 por ciento de todas las tierras privadas del país en beneficio de campesinos.

1954 La Agencia Central de Inteligencia de los Estados Unidos patrocina un golpe de Estado en colaboración con líderes militares conservadores de Guatemala. El gobierno autoritario deroga la mayoría de reformas (incluida la agraria) lo que marca el inicio del descontento y lleva a una guerra civil de 36 años en el país (1960-1996).

1959 La empresa para el Fomento y Desarrollo de El Petén (FYDEP) es creada para promover el desarrollo agroindustrial y la colonización agraria en el departamento de Petén. Durante los siguientes diez años, mucha gente presenta solicitudes para recibir tierras correspondientes a la mitad de las tierras “disponibles”, las cuales el FYDEP procesaba, a veces en cuestión de meses, otras dejando las solicitudes inconclusas durante décadas.

1962 La Ley de Transformación Agraria (Decreto 1551) establece la Franja Transversal del Norte como frontera agrícola de la colonización auspiciada por el gobierno, con la ayuda de la recién creada Agencia para el Desarrollo Internacional de Estados Unidos (USAID).

1989 La Ley de Áreas Protegidas (Decreto 4-89) establece el Consejo Nacional de Áreas protegidas (CONAP) y el Sistema Guatemalteco de Áreas Protegidas (SIGAP), incluyendo la Reserva de la Biósfera Maya (Decreto 5-90), con poco conocimiento o participación de las comunidades afectadas.

- 1990-1996 Naciones Unidas auspicia un proceso de paz que pone fin de manera oficial a la guerra civil. Entre los acuerdos clave para las tierras bajas se encuentra el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, firmado en 1995, que establece el reconocimiento y derechos de los *q'eqchi'* como pueblo indígena, y el Acuerdo sobre Aspectos Socioeconómicos, firmado en 1996, uno de cuyos objetivos era abordar temas de tenencia de tierras.
- 1996 Un decreto del Ministerio de Cultura y Deportes convierte las Cuevas de Candelaria en parque nacional. El CONAP no incorpora este parque al SIGAP por preocupaciones debidas a conflictos de tierras.
- 2004 El Registro General de la Propiedad inscribe el Parque Nacional Laguna Lachuá a nombre del CONAP.
- 2010 El presidente Álvaro Colom declara estado de sitio para combatir a las organizaciones del narcotráfico en el departamento de Alta Verapaz, y luego lo renueva (Decreto Gubernativo No. 23-2010 y Decreto Gubernativo No. 1-2011).
- 2015 El general retirado Otto Pérez Molina, presidente de Guatemala, renuncia a su cargo luego de enfrentar protestas a nivel nacional por evidencias significativas de corrupción en su contra, fue arrestado y encarcelado^{31/}.
- 2017 Rodrigo Tot se convierte en el primer maya *q'eqchi'* en ganar el Premio Ambiental Goldman por defender su territorio contra corporaciones extranjeras que buscan extraer recursos. Varios defensores de tierra *q'eqchi'* son encarcelados a espera de ser juzgados por el Tribunal de Narcoactividad y Crímenes contra el Ambiente por cargos que incluyen invasión de tierras, incendio premeditado, coerción, asociación ilícita y pertenencia a grupos armados ilegales^{32/}.

31/ A 2020 sigue en prisión y los procesos judiciales en su contra continúan.

32/ En 2019, después de 811 días preso por supuestos delitos de incendio, asociación ilícita y usurpación agravada, el Tribunal de Mayor Riesgo "A" emitió sentencia absolutoria y ordenó la libertad inmediata de Abelino Chub Caal, defensor de tierra *q'eqchi'*. La lucha continúa.

En la medida de lo posible, utilizo pseudónimos para mencionar organizaciones no gubernamentales e individuos. Uso los nombres reales de las comunidades Salacum y Mucbilha' y de los grupos comunitarios APROBA-SANK y Oxlaju' Tz'i', por dos razones. Primero, los conflictos de tierras y luchas indígenas son tan famosos entre las agencias estatales y medios de comunicación que pueden ser identificados de todas maneras. Mucbilha', APROBA-SANK y Oxlaju' Tz'i' han experimentado represión por ejercer sus derechos indígenas y espero que este libro pueda servir como una llamada de atención a su lucha. En el caso de las GONGI, uso pseudónimo porque un director pensaba que mis descubrimientos podrían inhibir su financiamiento y me pidió no nombrarlos. Además, algunas de mis preocupaciones éticas tomaron forma a través de conversaciones informales con conservacionistas y desarrollistas, y no me gustaría ver que su disposición a participar en la autorreflexión dañara sus carreras. La medida en la que presento una narrativa unificada de las prácticas de conservación refleja la forma en la que los directores nacionales promueven estos proyectos en español^{33/}. Dicho esto, no habría sabido cómo plantear preguntas difíciles si quienes trabajaban en estos temas no me hubieran dado ellos mismos generosamente útiles empujoncitos.

Además de la confidencialidad, en mi trabajo hay silencios claves marcados por cuestiones de seguridad. Durante más de una década, he realizado entrevistas y observaciones participativas en distintos contextos de violencia e incertidumbre política, al grado que algunas de las personas en mi lista de entrevistas han sido asesinadas –en algunos casos antes que lograra entrevistarlas– y en otros casos, mis notas de campo llevan el peso de saber de su posterior muerte. Como mínimo, he honrado el deseo de cualquier persona que me pidiera no escribir sobre ellos. En particular, un grupo de mujeres *q'eqchi'* que se organizaban por sus derechos de tierras me retiró su permiso luego de que incluyera su trabajo en un estudio caso, por temor a represalias, y por ello el libro no logra abordar las dinámicas de género en las luchas territoriales.

He tratado de honrar los deseos de familiares y comunidades que compartieron estas perspectivas conmigo como canal conductor hacia públicos mayores. Esto en la medida en que la etnografía no es “densa”, lo que se debe a que mis interlocutores expresaron escepticismo sobre la utilidad de acceder a los deseos occidentales de conocer a nuestro Otro. Aunque la mayoría de líderes *q'eqchi'* no han leído etnografías coloniales escritas por antropólogos y geógrafos, que a

^{33/} He realizado estudios de caso que se enfocan en la organizaciones Internacionales Union for Conservation of Nature (IUCN), The Nature Conservancy, y World Wildlife Fund for Nature.

veces también eran dueños de fincas (como es el caso de las familias Dieseldorff y Sapper), de todas maneras critican “una relación directa entre la expansión del conocimiento [occidental], la expansión del comercio y la expansión del imperio” (Tuhiwai Smith, 2012: 92). Por ello, me preocupa menos explicar quién vive en la Selva Maya que explicar por qué los mayas vivos no son capaces de ejercer una autonomía territorial indígena.

Siguiendo el ejemplo de académicos de estudios indígenas y nativos, busco escribir una geografía de la autodeterminación colectiva que “básicamente, involucre un cálculo etnográfico de lo que tienes que saber y lo que yo me niego a escribir” (Simpson, 2007: 72). Dado que un forastero *kaxlan* no puede conocer verdaderamente la vida *q'eqchi'* tan solo por haber caminado un kilómetro con zapatos *q'eqchi'*, me esfuerzo por respetar el rechazo etnográfico de pueblos que no aceptan las formas en las que trabajan las geografías imaginativas gringas para limitar su derecho a la autodeterminación colectiva. Esto significa insistir en el énfasis en el contexto del racismo y la colonización sobre la narración de historias etnográficas, no sea que el lector termine con una historia de daños que sea vulnerable a un análisis patologizante (Tuck, 2009: 415). Contra una historia académica de contribuciones de conocimiento para el imperio (Tuhiwai Smith, 2012), hago un llamado a que las audiencias angloparlantes repiensen nuestras geografías imaginativas de los mayas y busquen una relación de resarcimiento.

Capítulo 1

Produciendo el bosque maya

“La ampliación territorial significa básicamente la consolidación de la soberanía territorial”. –Gladys Tzul Tzul (2016: 109)

“La conservación, bajo fuego”

En 1999, la comisión de la verdad auspiciada por la ONU publicó sus hallazgos en el sentido de que el Ejército de Guatemala cometió genocidio contra el Pueblo Maya (CEH, 1999). Hoy en día, Guatemala se ha convertido en uno de los pocos países que ha llevado a sus exgobernantes a juicio en su propio territorio por genocidio, asesinato y fraude. Aunque el exdictador militar Pinochet fue arrestado por crímenes contra la humanidad cometidos en Chile, su arresto y juicio se dieron en Europa. Cuando volvió a Chile, su propio país no hizo nada por hacerlo rendir cuentas de sus actos. En contraste, los tribunales nacionales de Guatemala llevaron a juicio a su propio dictador militar, Efraín Ríos Montt, bajo múltiples cargos de genocidio y crímenes contra la humanidad. Aunque casi no pasó tiempo en prisión debido a circunstancias de su proceso y a preocupaciones sobre su desmejorado estado de salud, esto marcó un importante precedente en cuanto a que un país exigiera cuentas a sus propios líderes. Tal y como sucedió con las ideas populares sobre Pinochet luego de su muerte, el juicio al expresidente Pérez Molina en 2016 parece apuntar a una frustración masiva por su participación en hechos de corrupción y en el robo de fondos del gobierno –y no por el papel preponderante que jugó en el asesinato de civiles durante la guerra civil–. El largo y tortuoso camino que siguen los casos en los tribunales revela que muchos latinoamericanos ven la violencia del Estado contra sus propios ciudadanos como algo paradójicamente justificable en el nombre de la “seguridad”.

Hay menos conciencia sobre la forma en que la violencia genocida de los últimos tiempos moldea las prácticas contemporáneas de conservación. No fue sino hasta **después** de la creación del Sistema de Áreas Protegidas que el proceso de los

Acuerdos de Paz, que según insistían las Naciones Unidas era la única manera de asegurar que los sectores rurales e indígenas podían tener una voz política, abordó cuestiones fundamentales de derechos de tierras. El sistema de parques fue creado en un proceso antidemocrático, y tan carente de transparencia que encuestas de base realizadas en 1990 y 1991 revelaron que la mayoría de la gente no sabía de la existencia de la Reserva de la Biósfera Maya, aunque esta comprendía la mitad del departamento del Petén (USAID, 1995). Ello posicionó las áreas protegidas como escenario de los conflictos agrarios de la posguerra en las tierras bajas.

Aunque el Sistema de Áreas Protegidas fue declarado sin participación comunitaria y sin marcadores limítrofes físicos, el cumplimiento de su demarcación comenzó y aumentó durante la década de 1990. En 1997, alrededor de 60 miembros de comunidades ocuparon la estación de campo de Conservation International (CI) en el Parque Nacional Laguna del Tigre (parte de la Reserva de la Biósfera Maya), tomando como rehenes a trece empleados de CI. También quemaron el complejo de siete edificios de la estación de campo de CI^{1/}. El informe anual global de CI narra la historia en una sección titulada, “La conservación, bajo fuego”.

El asalto a Laguna del Tigre irónicamente tuvo sus orígenes en los acuerdos de paz de 1996 que pusieron fin a 36 años de guerra civil en Guatemala. Ese esperado fin al derramamiento de sangre tuvo efectos no deseados –al prender la chispa de las invasiones de tierras en algunos de los bosques protegidos más sensibles del país–. Proteger los límites de los parques alguna vez fue trabajo del Ejército. Pero ahora el papel del Ejército de Guatemala se ha visto drásticamente reducido, y hay un caudal de refugiados hambrientos de tierras ingresando a las reservas, con la esperanza de convertir bosques prístinos en tierras agrícolas. (Conservation International, 1997, 14)

La rabia de CI ante la quema de sus estaciones de campo es la primera declaración que vi sobre tomas de tierras, algo que fue recibido con entusiasmo por los académicos que estudiaban el fenómeno campesino en los años 2000 (Borras *et al.*, 2012; Vidal, 2008). En esta narrativa, la **guerra** no era un problema, y el papel del Ejército en la construcción de carreteras, quema de bosques y apropiación de tierras para haciendas ganaderas no se menciona. De igual manera, la declaración del área como Parque y la subsiguiente construcción de estaciones de campo por y para científicos internacionales no reciben atención. En su lugar, la paz era la causa

1/ Eso fue más de diez años antes de la situación de toma de rehenes descrita en la Introducción y en el Capítulo 2. Además de los documentos de Conservation International, también me baso en relatos en primera persona de Liza Grandia (2009, 2012) y Jim Nations (2006).

de la “invasión ilegal de tierras” que amenazaba la Selva Maya. CI dice que 700 familias se mudaron al Parque desde los Acuerdos de Paz, pero lo que el informe anual no reconoce es que 1) el Parque mismo fue creado apenas siete años antes, como parte de un proyecto de conservación más amplio que abarcaba más de la mitad de las tierras en el departamento del Petén (Ybarra *et al.*, 2012) y 2) ya había familias viviendo en el Parque antes de su declaración. Esto es importante porque había 42 000 refugiados reconocidos legalmente que estaban negociando volver a Guatemala a finales de los años ochenta, y más de un millón de personas habían sido desplazadas de sus hogares dentro del país.

Los conservacionistas denunciaban lo que llamaban “un agresivo y rápido programa de asentamientos humanos” en la Reserva de la Biósfera Maya, incluyendo la compra de tierras para cooperativas, con titulación privada (Ponciano, 1998: 107). Poniendo al CONAP en contra del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, el director del Centro de Estudios Conservacionistas de la universidad nacional (Universidad de San Carlos, USAC), decía que “este proceso de reasentamiento también trae inversiones de organizaciones internacionales en infraestructura [incluyendo escuelas y hogares] lo que crea la posibilidad de una mayor destrucción de los recursos naturales” (Ponciano, 1998: 109). Muchas personas, incluso comunidades enteras, que vivían en el Parque Laguna del Tigre fueron desplazadas por la campaña de tierra arrasada del Ejército durante la guerra civil. Otras más se iban desplazando a lo largo de las carreteras que se construían para facilitar la explotación petrolera. (Muchas de estas familias han sido víctimas de desalojos posteriores, no así la explotación petrolera ni su infraestructura de transporte.) Aunque la mayoría de estas familias no tenía títulos oficiales de tierra, los parques tampoco los tenían: para el 2016, no todas las áreas protegidas en la Reserva de la Biósfera Maya habían sido mapeadas ni ingresadas en el Registro Nacional de la Propiedad^{2/}. Aunque el informe anual de CI declaraba correctamente que estos son bosques sensibles, la mayoría de los participantes consideraban que estaban protestando por el derecho a la tierra, no “tomándola por asalto”^{3/}.

2/ El gobierno de Guatemala firmó un contrato para un préstamo de US\$22 millones con el Banco Interamericano de Desarrollo para el Proyecto GU-L1014, titulado “Establecimiento de un Registro Catastral y Fortalecimiento de la Certeza Legal de Áreas Protegidas” en 2011. Para el 2016, este proyecto seguía en su fase de implementación.

3/ No entrevisté a nadie que admitiera haber participado en esta acción. Mi declaración se basa en conversaciones con profesionales de la conservación que han trabajado durante décadas para desarrollar relaciones con estos mismos miembros de comunidades.

Lo más importante es que Conservation Internacional retrató la reducción del papel del Ejército en los parques como un resultado negativo, ya que no había suficientes “botas [militares] en el terreno” para proteger los bosques de los refugiados que volvían. ¿Por qué se redujo tan drásticamente el papel del Ejército de Guatemala? Según los descubrimientos de la comisión de la verdad de la ONU, el Ejército jugó un papel clave en la creación de la crisis de refugiados como parte de una campaña contrainsurgente genocida. Sin tomar en cuenta la necesidad de identificar a los responsables de las atrocidades cometidas durante la guerra, menos de un año después de que los Acuerdos de Paz pusieran fin a la guerra civil, CI ya pedía que se aumentara el presupuesto del Ejército, y su presencia en los parques. Aunque la falta de diligencia en tomar en cuenta el contexto pasara desapercibida para los donantes radicados en Estados Unidos, la defensa del Ejército realizada por las organizaciones de conservación es una de las razones clave por las que los sobrevivientes rurales de la guerra asocian la conservación internacional con la violencia.

Por último, el reporte demuestra que las GONGI eran conscientes de que estaban criminalizando a los sobrevivientes de la guerra civil. El informe de 1997 reconocía que muchas personas eran refugiadas de guerra, pero aun así CI emitía calificativos sobre ellos –llamándolos “refugiados hambrientos de tierras”–. Esto se articula con la terminología utilizada por las élites locales para referirse a los *q'eqchi'* –llamándolos termitas hambrientas de madera, un estereotipo racializado–. En vez de posicionarlos como pueblos indígenas que reclamaban de vuelta las tierras que habían perdido luego de un genocidio, CI los retrataba como gente pobre necesitada de ayuda humanitaria, de preferencia fuera de la Reserva de 1.6 millones de hectáreas. Al explicar quién está en el Parque, y por qué, CI decía que “se reporta que los invasores son organizados por una banda de contrabandistas que trafican con drogas, aves tropicales y madera” sin ofrecer evidencias que apoyaran estos supuestos (Conservation International, 1997: 14-15). Aunque en 1997 el narcotráfico no era el prominente problema en el que se ha convertido desde entonces, las GONGI de conservación ya realizaban incendiarias acusaciones sin fundamento en el sentido de que los “invasores” de los parques trabajaban para narcotraficantes. Como sugieren Bocarejo y Ojeda (2016), estas acusaciones van más allá de ser desafortunadas coincidencias y consecuencias no intencionales en la lucha global por la conservación –más bien, son un llamado para la remilitarización utilizando narrativas criminalizadoras–. Estas narconarrativas excluyen cualquier posibilidad de cambio político y socavan las solidaridades, mientras cada quién vela por su propio pellejo en las guerras verdes del siglo XXI.

Aún entonces, no todos los profesionales de la conservación estaban de acuerdo con la narrativa oficial de CI de las razones por las cuales las comunidades afectadas quemaron la estación y tomaron como rehenes a sus empleados. Aunque Liza Grandia está de acuerdo en buena medida con el relato de CI, cambia su enfoque hacia las formas en que “el equipo guatemalteco arriesgó su vida defendiendo la propiedad luego de que unos madereros engañaran a las comunidades locales” para que quemaran la estación biológica (2009b: 12). El relato de Grandia gira alrededor de la manera en que CI, cuyas oficinas estaban en Washington, utilizó su poder en detrimento de los conservacionistas guatemaltecos^{4/}, pero incluso su retrato más empático de la situación no le otorga legitimidad a los reclamos políticos de las comunidades locales. El lenguaje según el cual dichas comunidades fueron “engañadas” sigue una tendencia más antigua de subestimar a los defensores políticos mayas que fueron engañados por forasteros (marxistas, madereros, narcotraficantes), lo cual es una racionalización que ignora sus demandas políticas (Nelson, 2009). Como en ese entonces se encontraba viviendo en Petén, Grandia probablemente tiene buenas razones para sugerir que hubo actores ilícitos involucrados. Sin embargo, una simple treta no explica por qué es que la relación contemporánea entre organizaciones conservacionistas y comunidades afectadas sigue siendo –más de diez años después– “difícil, conflictiva, y a veces físicamente peligrosa” (Grandia, 2009b: 11). Decir que los defensores indígenas por la tierra fueron “engañados” por codiciosos forasteros capitalistas es una historia fantasiosa, según la cual si tan solo los pueblos mayas supieran lo importante que es la Selva Maya para la conservación global, cederían sus tierras ancestrales.

Ya sea que argumenten que estas conexiones son perversas o manipuladoras, ambos retratos utilizan el rol de los actores ilícitos para evitar el asunto de las políticas territoriales. El exvicepresidente de CI, Jim Nations, reconoce abiertamente que las organizaciones conservacionistas enmarcan los “conflictos” en términos de criminalidad al narrar cómo el director de país de CI (de nacionalidad guatemalteca) resolvió la situación de los rehenes. Dice que el director “jugó sus cartas de manera brillante”, al reportarle a la Policía y a la prensa un caso de secuestro por motivaciones de un rescate en efectivo. Cuando aquellos que mantenían a los empleados como rehenes vieron que los diarios los retrataban como “secuestradores, y no como líderes políticos” (Nations, 2006:

4/ Grandia sigue colaborando con la organización filial, Pro-Petén, en la promoción de educación ambiental, reproductiva y de patrimonio cultural. Pro-Petén ya no está afiliada a Conservation International.

193), se rindieron. Según Nations, CI perdió la estación de campo biológica (que fue luego reconstruida), pero ganó la guerra de la política de representación. La estrategia de las GONGI de conservación para ganar la guerra es la de socavar sistemáticamente las demandas políticas de las comunidades afectadas. En vez de enfocarse en demandas territoriales y en derechos a la negociación compartidos, CI y otras organizaciones han representado a los refugiados retornados y a los pueblos desplazados como criminales que se aprovechan de la ayuda internacional. Al presentarlos como delincuentes comunes, los conservacionistas ignoran las implicaciones políticas de su colaboración con los Estados colonizadores al momento de crear y hacer cumplir reglamentos de áreas protegidas.

En este capítulo utilizo literatura de la ecología política y de los estudios poscoloniales e indígenas para demostrar cómo la conservación puede convertirse en un proyecto territorial racial. Los proyectos raciales interpretan las dinámicas raciales de formas que facilitan la distribución de recursos (Omi y Winant, 1994; Pulido, 2015, 2016b). Aplico el concepto de proyecto racial a la Guatemala de la posguerra, utilizando los estudios indígenas para mostrar cómo la racialización de los pueblos mayas también los individualiza, despojándolos de su territorialidad colectiva. Los proyectos raciales reúnen imaginarios orientalistas, prácticas cotidianas y estructuras políticas para institucionalizar el racismo: así se logra superponer la amenazante figura de un narco sobre un campesino *q'eqchi'*. Al impedir otras demandas territoriales, el sistema de áreas protegidas de Guatemala se ha convertido en un proyecto territorial que distribuye recursos alejándolos de los pueblos indígenas. La creación del Sistema Nacional de Áreas Protegidas y la repetida militarización destinada a salvar la Selva Maya es la articulación de dos imaginarios: el primero, la descripción hecha por Estados Unidos de la Selva Maya que emplea imaginarios coloniales de los lugares y pueblos mayas para escribir una nueva relación espacial utilizando la lógica tropical de la conservación (Mbembe, 2003: 25-26); y el segundo, las descripciones guatemaltecas de la selva subversiva que representan una emergencia de seguridad. En esta articulación, la conservación actúa como un proyecto racial territorial, en el que las GONGI de conservación, el Ejército de Guatemala y hasta la DEA utilizan imaginarios de bosques tropicales y selvas peligrosas para crear un isomorfismo entre los pueblos mayas con los indios dos caras (Nelson, 2009), sujetos guerrilleros y/o narcos. En otras palabras, este imaginario de la Selva Maya representa a los pueblos mayas como amenaza al mismo tiempo que autoriza acciones violentas y racializadas para proteger la selva en nombre de la conservación global.

“¡Vengan a la conquista de su propio territorio!” Invitando a los migrantes a la frontera de las tierras bajas

Tierra para quienes la “trabajan”

Aunque muchos latinoamericanistas señalan la invasión liderada por españoles como el momento colonial clave, para los *q'eqchi'* de las tierras bajas ha habido tres momentos centrales en el colonialismo de asentamiento de Guatemala. Aunque efectivamente los españoles llegaron y conquistaron territorio, los líderes *q'eqchi'* negociaron un trato con la Iglesia católica, según el cual acordaron convertirse masivamente al catolicismo y mantener una relativa autonomía territorial. No fue sino hasta la Independencia y la construcción de la nación durante el siglo XIX que los *q'eqchi'* debieron enfrentarse al despojo a toda máquina. Para ello, las élites criollas y ladinas en la nueva capital de Guatemala les entregaron sus tierras y su autonomía (denominándolos mozos colonos, o siervos) a los inmigrantes europeos. Aunque algunos nuevos finqueros abrazaron el mestizaje, la mezcla racial, para crear una mejor nación, la mayoría abrazó el blanqueamiento, una política de blanqueo que presagiaba la desaparición de los pueblos indígenas (Euraque *et al.*, 2004). Los académicos suelen referirse a los terratenientes y a quienes aspiran a serlo como ladinos, pero muchos de ellos rechazan o discuten este término, como lo abordo a continuación y en el Capítulo 3. Aunque los *q'eqchi'* solo hablaban su idioma indígena y las mujeres usaban ropas indígenas tradicionales (güipil y corte), los mayas de las tierras altas a menudo los consideraban menos indígenas porque vivían en fincas propiedad de europeos (por ejemplo, Rigoberta Menchú en Burgos-Debray, 1984). Con el tiempo, esto se traduce en que los etnógrafos de los pueblos mayas vivos estudian las tierras altas (especialmente a los *k'iche'* y los *kaqchikel*), mientras que los arqueólogos exploran la desaparición del antiguo Pueblo Maya en las tierras bajas. Es posible que la escasez de estudios académicos sobre lo indígena en las tierras bajas llevara a las ONG de conservación y desarrollo a abrazar sin ningún sentido crítico la narrativa de que los *q'eqchi'* eran migrantes.

No fue sino hasta mediados del siglo XX que el Estado ladino abrió la posibilidad de que los *q'eqchi'* fueran propietarios de tierras. Para ello, tanto los reformistas progresivos (décadas 1940 y 1950) como los dictadores conservadores (décadas 1950 a 1970) abrazaron un programa liberal que puede resumirse como “tierra para quienes la trabajan”. Hoy en día, organizaciones como Vía Campesina han abrazado este llamado de la tierra para quienes la trabajan, y han buscado reenmarcar su historial liberal y lockeano como rechazo a los mercados de tierras

que facilitan el despojo de los campesinos más pobres (Rosset *et.al.*, 2003; Wolford, 2010). Sin embargo, tal y como sucedió con la fase de construcción de nación en Latinoamérica, esto le permite al Banco Mundial y a los Estados ver –y valorar– tan solo algunas formas de trabajo (Appelbaum *et al.*, 2003; Sundberg, 2008). Los colonos no ven el esfuerzo de los *q'eqchi'* como trabajo, ni su manejo de la tierra como reclamo de propiedad. Estas representaciones erróneas pueden facilitar el despojo racializado, tanto por parte de especuladores capitalistas hambrientos de tierras como de campesinos sin tierra que buscan nuevos terrenos.

Al final de la Segunda Guerra Mundial, una alianza de élites militares y terratenientes, junto con obreros urbanos, obligaron al dictador autoritario Ubico a renunciar, abriendo el espacio para una “primavera democrática” de diez años. Presidentes democráticamente electos pusieron en marcha una serie de reformas revolucionarias. La más dramática de estas fue el Decreto 900, aprobado en 1952, un plan a gran escala para reducir la desigualdad de la tierra expropiando más de 500 000 hectáreas de tierras ociosas (aproximadamente el 17% de las tierras privadas de la nación) y entregándoselas a 100 000 familias campesinas en tan solo dieciocho meses (Brockett, 1998). Las corporaciones estadounidenses tenían intereses agrarios de importancia, en especial la United Fruit Company, que poseía grandes extensiones de tierras ociosas y un creciente interés en la explotación petrolera en el país (Schlessinger y Kinzer, 2005; Solano Ponciano, 2005). Estos intereses materiales, junto con los crecientes temores al comunismo debidos a la Guerra Fría (Gleijeses, 1991), llevaron a la CIA a cooperar con el Ejército de Guatemala para derrocar al presidente Jacobo Arbenz. En 1954 Dwight D. Eisenhower, presidente de Estados Unidos, autorizó el primer golpe de Estado organizado en solitario por la CIA del que se tiene noticia para derrocar a un gobierno extranjero. El éxito inmediato envalentonó a las fuerzas estadounidenses, que intervinieron en otros países de América Latina, aun cuando los conflictos de baja intensidad se agravaban hasta convertirse en guerras civiles.

El gobierno militar que se instaló a continuación, de inmediato dio marcha atrás a las reformas que pretendían comprarles las tierras a los extranjeros, a las élites guatemaltecas y a las corporaciones transnacionales que las poseían. Y además reescribió la Constitución para facilitar la extracción de recursos naturales por extranjeros, publicándose en inglés la parte correspondiente a la extracción petrolera, aparentemente para que los representantes de la compañía petrolera estadounidense quedaran satisfechos con sus términos (Solano Ponciano, 2005). Entonces, las listas de comunidades que exigían tierras como parte de la

reforma agraria patrocinada por el Estado se convirtieron en listas de potenciales “subversivos” (Weld, 2014), lo cual tuvo consecuencias políticas para la organización y la titulación de tierras durante las siguientes décadas.

Para quienes quisieran trabajarlas, el gobierno militar promocionó las tierras bajas como una nueva frontera para la colonización^{5/}. El primer gran proyecto para la colonización propuesto para las tierras bajas tenía la meta de “descongestionar las tierras agrícolas del altiplano [y] promover la migración^{6/}. En 1962, el Ejército hizo que se aprobara la Ley de Transformación Agraria (Decreto 1551), que designaba las tierras bajas como “frontera agrícola” y ofrecían tierras, créditos y asistencia técnica para los colonos rurales. Esta ley dividió la frontera en dos regiones: el norteño departamento de Petén, y la región llamada a secas la Franja Transversal del Norte. Guatemala institucionalizó la colonización a través de dos nuevas instituciones, la Empresa para el Fomento y Desarrollo de El Petén, (FYDEP), que se enfocó en ese departamento, y el Instituto para la Transformación Agraria (INTA), cuya primera zona de colonización fue la Franja, que se extendía de este a oeste a lo largo de una nueva carretera. La entonces naciente USAID colaboró con el Estado de Guatemala con la meta principal de extraer recursos naturales, buscar madera, petróleo y minerales como el oro (Grandia, 2012).

Un mayor del Ejército y funcionarios de colonización en Petén derrochaban histrionismo al implorar: “¡Vengan a la conquista de su propio territorio!” dirigiéndose a “hombres dispuestos a quemarse bajo el sol, o dejar su vida en aras de un ideal de conquista y libertad, pero siempre para ser conquistadores” (Samayoa Rivera s.f.: 5-6). Los planificadores militares hacían referencia explícitamente a la conquista por los españoles, llamando a los “hombres” a quemarse bajo el sol y a emprender la conquista de un territorio que ya era parte de Guatemala, pero que (todavía) no estaba colonizado. Muy parecido a la forma en la que Estados Unidos le dijo a los hombres blancos pobres en el siglo XIX “id al Oeste, jóvenes” y que reclamaran para sí los territorios de los nativos americanos, USAID trabajó con los planificadores guatemaltecos para imaginar las tierras bajas como tierras “subutilizadas” que podían ser una “válvula de escape” para los campesinos sin tierra (Hecht y Cockburn, 1989; Jones, 1990).

5/ La colonización suele entenderse como la “conquista, poblamiento, posesión y control de un territorio por un poder externo” (Smith y Katz, 1993). En Guatemala y otras naciones latinoamericanas, sin embargo, la extensión de una recién diseñada “frontera agrícola” se dio a través de un proceso comúnmente comprendido como “colonización”.

6/ Gobierno de Guatemala (1964: 8-9).

Desde su concepción, los militares planificaron convencer a las comunidades sin tierra en el altiplano y el sur para que colonizaran la frontera de las tierras bajas. Los planificadores del Ejército creían que los mayas del altiplano eran los más políticamente volátiles y abiertos ante las rebeliones marxistas, así que buscaron cooptarlos a través de proyectos de colonización^{7/}. Esta exclusión señala a la colonización como proyecto político, un proyecto que se asoció con grupos familiares políticamente activos y fáciles de descifrar, a la vez que reproducía la exclusión de otros. En términos de relaciones con el Estado ladino, los *k'iche'* en particular actuaron como una especie de sinécdoque de todos los pueblos mayas, en donde su comprensión de las relaciones de propiedad y la representación política llegaron a convertirse en parámetro de todos los pueblos indígenas (Grandin, 2000). De igual manera, era más probable que los mayas del altiplano hablaran español y tuvieran un nivel más alto de educación formal que los mayas de las tierras bajas. Ciertamente los *k'iche'* del altiplano eran una población sin tierras, pero los planificadores militares los favorecieron por sobre los *q'eqchi'*, igualmente carentes de tierras, que laboraban en las fincas. Aunque “los reformadores ladinos creían que la etnicidad indígena debía desaparecer para que la nación progresara” (Grandia, 2000: 142), crearon un proceso de inclusión diferencial dentro del cuerpo político ladino.

Esta visión territorial se tradujo en reproducir la ficción de que nadie reclamaba esas tierras como propiedad individual, territorio gobernado, hogar espiritual o región de refugio ante campañas de trabajo forzado (Aguirre Beltrán, 1979; McCreery, 1994). La racionalidad de ello era que las tierras bajas tenían una cantidad relativamente alta de parcelas que seguían siendo baldías, un término legal para denominar las parcelas sin propietario, que también las describen como tierras abandonadas, ociosas y sin mejoría. Es aquí donde el concepto liberal del mejoramiento es tan importante. Los *q'eqchi'* de las tierras bajas con sus milpas mixtas que utilizaban largos períodos de barbecho no eran vistos como administradores bien informados de los bosques subtropicales, sino como nómadas “invasores” de tierras abandonadas. Como el uso que le daban a la tierra

7/ E.5.1 Franja Transversal (1975-1986). Latin American History and Culture: Series 5: Civil War, Society and Political Transition in Guatemala: The Guatemala News and Information Bureau Archive, 1963-2000. CIRMA Archives. La lista de departamentos enfocados también incluye regiones con poblaciones *kaqchikel* y *tz'utujil* significativas. Es de notar también que los *ch'orti*, que sufrieron masacres a principios de la guerra civil fueron reclutados entonces –al igual que los ladinos– para unirse a las cooperativas agrícolas (Casolo, 2011).

no era visto como un “mejoramiento”, no se les tomaba como propietarios. Esto sigue el patrón que los ecólogos políticos desde hace mucho han identificado se utiliza para criminalizar el uso extensivo de la tierra y para borrar las relaciones de propiedad asociadas (Craib, 2004; Kosek, 2006; Peluso, 1992; Ybarra, 2011b).

Al pretender que las tierras bajas eran “desconocidas para los guatemaltecos” (IDS, 1961), el Estado militar despojaba a sus residentes de la ciudadanía guatemalteca^{8/}. Aunque los documentos de planificación suelen indicar que había regiones pobladas, aunque poco densamente, no hay ningún indicio, ni en los documentos de Petén ni en los de la Franja Transversal de que se haya hecho intento alguno por hablar con dichos pobladores, mucho menos preguntarles por el uso de sus tierras. Ello se debe probablemente a que los planificadores militares solo hablaban español. Sin embargo, un examen cuidadoso de los documentos del proyecto revela que había comunidades preexistentes que fueron incorporadas, aunque con renuencia, a cooperativas, y antiguos mozos colonos de fincas que buscaron convertirse en dueños de tierras.

En el caso de Petén, Schwartz (1990) ha rastreado los modos en los que los peteneros tradicionales, que tenían derechos como chicleros, leñadores y campesinos, perdieron sus tierras por el proyecto de colonización. De igual manera, Sundberg rastrea la exigencia por reconocimiento y derechos de tierras entre los mayas *itza* en Petén. Los *q'eqchi'*, sin embargo, suelen ser representados como los “gringos” de las tierras bajas, naturalizando su falta de propiedades como una sed de viajar, mientras se les muestra como migrantes en todas partes (e.g., capítulo “Gringos Mayas”, Grandia, 2012). Esto es común en los espectros políticos tanto de izquierda como de derecha, como lo ejemplifica el caso de las cooperativas izquierdistas que sufrieron la violencia de la guerra por ser supuestos subversivos en Petén, Alta Verapaz e Ixcán.

En un famoso ejemplo de cooperativas agrícolas que desvanecían las vidas de los *q'eqchi'*, Beatriz Manz cuenta la historia de un grupo de *k'iche'* que trabajaban con sacerdotes católicos ladinos y gringos para establecer una cooperativa y obtener tierras en la Franja Transversal. Cuando llegaron a Ixcán “encontraron a siete familias [*q'eqchi'*] en el área prácticamente deshabitada, las cuales fueron hospitalarias con ellos” (Manz, 1988: 130), y recibieron y alimentaron a los recién llegados, enseñándoles también cómo manejar las tierras del bosque subtropical.

8/ Se hicieron aseveraciones similares sobre el Oriente, localizado de igual manera a la sombra del altiplano occidental (Casolo, 2011).

Manz no menciona si estas familias se consideraban dueñas de la tierra o no, o si le dieron a la cooperativa permiso para asentarse allí. De hecho, las opiniones de los *q'eqchi'* respecto de estos asentamientos eran irrelevantes en los imaginarios agrarios. Cuando supe de estas cooperativas, también admiré el valor de los nuevos colonos, lamenté la violencia de Estado que sufrieron, y celebré la esperanza de su derecho al retorno del refugio (Falla, 1993; Manz, 2004). No fue sino hasta que me reuní con ancianos *q'eqchi'* de la Zona Reina, que describieron cómo sus tierras habían sido arrebatadas por colonos *kaxlanes* que peleaban entre ellos trayendo el “conflicto” (*cha'ajkilal*, término que también hace referencia a la contrainsurgencia) que los hizo abandonar sus hogares, que se me ocurrió mirar atrás y preguntarme qué había pasado con aquellas familias que vivían en esas áreas supuestamente inhabitables. ¿Por qué los líderes de las cooperativas pedían comida, pero no pedían permiso para colonizar la tierra?

Cuando las familias me cuentan las historias de sus luchas por la tierra y por el reconocimiento estatal, recuerdo la regla de oro de los estudios indígenas: los migrantes piden permiso, pero los colonos dicen haber descubierto la tierra e inventado las relaciones de propiedad ahí donde antes no existían (Tuck y Yang, 2012; Wolfe, 2008). Este mismo fenómeno se puso en marcha cuando los ladinos colonizaron tierras cerca de la laguna Lachuá (Introducción y Capítulo 2), reconociendo que las familias *q'eqchi'* ya estaban viviendo en esas tierras y cultivándolas, pero negándose a reconocer que tuvieran derecho de propiedad alguno sobre ellas. Otra comunidad en Chisec intentó formar su cooperativa según las relaciones de propiedad de los *q'eqchi'*, en las que uno debe pedir permiso para unirse a una comunidad. Cuando se negaron a entregarle la tierra a un potencial finquero, fueron masacrados (Ybarra, 2011a). Ahí donde los hacedores de políticas y los académicos ven migrantes, me pregunto si podríamos ver nativos. Al ver nativos, puedo leer en estas historias un despojo racial, así como luchas indígenas por la recuperación del territorio, no una expansión de tipo gringo.

Sugiero que los académicos y los hacedores de políticas deben entender los momentos de supuesta colonización como intentos de recuperar tierras perdidas a lo largo de siglos de despojo racial. La historia de Guayo es típica de los ancianos comunitarios *q'eqchi'* en las tierras bajas. Su padre viajó numerosas veces durante las campañas de trabajo forzado de Ubico en la década de 1930, y pasó tiempo pescando y cazando por todas las tierras bajas (Chisec, Raxruhá y el norte de Cobán) en su infancia. Cuando se hizo mayor, Guayo viajó con regularidad del altiplano a las tierras bajas para trabajar en Petén como chiclero. Cuando oyó la

noticia de que el Estado ayudaría a la gente a obtener títulos legales para esas tierras, él y un pequeño grupo de hombres de su aldea reclamaron un poco de tierra en lo que hoy es Raxruhá, siendo acompañados por sus esposas e hijos luego de los primeros meses. Según la perspectiva de Guayo, ello implicó sacrificios y riesgos. Las familias trataron de investigar qué tierras había disponibles para titulación, pero no podían hablar ni leer español, mucho menos pagarse un viaje a la capital para explorar documentos en el Registro de la Propiedad. Su reclamo de tierras lo hicieron construyendo sencillas casas de paredes de madera y techos de hoja de manaca. Cuando construyeron sus hogares por primera vez, trataron de quedar a una distancia corta a pie unos de otros, pero “no demasiado cerca”. Guayo me dijo que visitaba con regularidad la base militar y las oficinas del INTA, tratando de legalizar su título de tierra y ser reconocidos como comunidad, lo que les permitiría solicitar beneficios como una escuela en donde sus hijos pudieran aprender a leer y escribir en español^{9/}. La historia de Guayo puede ser interpretada como la de un “gringo maya” que explora y coloniza nuevas tierras con audacia –ciertamente, así es como me contó la historia de la fundación de Mucbilha’ (Capítulo 4)–. Sin embargo, cuando le pregunté por qué decidió abandonar su hogar, su forma de mostrar la misma historia fue diferente: primero, en su infancia, su familia escapó de las campañas de trabajo forzado, y de un perverso sistema de fincas; luego, su familia fue expulsada de su hogar en Lanquín para dar paso al desarrollo de Semuc Champey como sitio turístico, y finalmente, se asentó en Mucbilha’ con la esperanza de recibir del Estado un reconocimiento que evitara ser nuevamente despojado. Aunque le gusta la idea de ser “como un gringo” en términos de viaje, vale la pena mencionar que Guayo dice que los que se apropian de la tierra son los *kaxlanes*, no él^{10/}.

De colonos a ciudadanos, de selvas a fincas

Al conceptualizar la racialidad y la ciudadanía en Brasil, Denise Ferreira da Silva (2007) rastrea dos lógicas claves: la lógica de la exclusión y la lógica de la desintegración. Su análisis es particularmente beneficioso ya que reconoce que

9/ Muchos padres me han contado en un firme español que quieren que sus hijos crezcan como *q'eqchi'*, pero que quieren particularmente que aprendan a leer en español para defenderse de las estafas (*para que puedan defenderse* es una frase que se escucha comúnmente).

10/ Guayo se muestra renuente a admitir que practica el animismo tradicional, ya que se ha convertido al cristianismo evangélico. Cree que adorar las cuevas molestaba a Dios, y que por eso fue que los *kaxlanes* expulsaron a su familia de Lanquín.

la mayoría de proyectos nacionales emplean ambas, y que no son mutuamente excluyentes. Basándose en ello, una forma de explicar las diferencias en la experiencia de las tierras bajas es no decir que los *q'eqchi'* sufrieron racismo, sino que durante el colonialismo español, los gobernantes emplearon una lógica de exclusión que dejó abiertos imaginarios territoriales. No fue sino hasta su independencia que el Estado de Guatemala empezó a emplear una lógica de desintegración, que engullía al Otro en nombre de la civilización en un proceso en el que el consentimiento es imposible (porque el Otro no es un sujeto racional) y la única meta podía ser una sociedad más blanca (McCreery, 1994; Silva, 2007). Considero que esta idea está a tono con la crítica de los estudios indígenas a las formas en las que los nativos supuestamente se mezclarían y serían asimilados hacia la blancura (Wolfe, 2006).

Cuando la dictadura militar asumió el estandarte de la mejora en nombre de forjar lo que se llama una “Cultura Nacional Guatemalteca”^{11/}, su meta era promover la asimilación y la ciudadanía en las tierras bajas. Aunque al inicio la Cultura Nacional Guatemalteca no fue predicada sobre masacres genocidas, sí utilizó una visión del mestizaje que se basaba en viejas lógicas de mejoramiento. En el momento fundacional de la nación guatemalteca, las élites criollas de herencia europea debatían si los postulados del darwinismo social, según los cuales la civilización solo podía ser heredada, o las ideas lamarckianas de que la gente podía adquirir rasgos civilizados y transmitirlos. La ideología lamarckiana se basa en la idea de que una jirafa adquirió su largo cuello a través de repetidos estiramientos tratando de alcanzar las hojas de la copa de un árbol, y luego tuvo hijos con cuellos más largos. De igual manera, el lamarckismo social planteaba la transmutación, y la idea de que las selvas tropicales podían ser mejoradas como fincas, y que la gente podía aprender a ser buenos ciudadanos que podrían transmitir sus conocimientos a sus hijos (Rabinow, 1989; Stepan, 1991). Estos serían los ciudadanos “siempre ya un tanto domesticados”, que son “esencialmente” europeos, sin importar sus abuelas negras e indígenas, como acota Silva con mordacidad (2007: 241). Al fundarse la nación, el término Ladino absorbió todas las identidades de casta previas (mulato, pardo, zambo) para referirse a las personas cuya herencia provenía de la mezcla de africanos, indígenas

11/ Pongo esto en mayúsculas ya que cito directamente de documentos de planificación militar para la Franja Transversal del Norte (Gobierno de Guatemala, 1964: Sección 4, p. 13). Al mismo tiempo, los académicos de la etnicidad y la identidad en Guatemala suelen escribir sobre un proyecto nacional guatemalteco único (e.g. Taracena Arriola, 2004).

y/o españoles, y que hablaban español (Martínez Peláez, 2009; Taracena Arriola, 2004). Mientras que la referencia común a la herencia africana ha sido borrada, la noción del ladino como persona no indígena que habla español permanece. En este libro los llamo colonos en español y *kaxlanes* en *q'eqchi'*.

Las tierras bajas se consideraban la frontera del proyecto nacional guatemalteco, y el Ejército propuso incorporarlas a la nación a través de la meta de crear una concentración de aldeas colocadas a lo largo de una rejilla, lo que en los documentos del proyecto recibía el nombre de “núcleos de población”. Estos núcleos, visibles en las comunidades rurales que hoy en día tienen cascos urbanos (centros de las zonas urbanas) fueron construidos sobre una historia más larga de prácticas coloniales españolas en el altiplano, las llamadas reducciones. Como abordaré en el siguiente capítulo, estos proyectos fracasaron en buena medida hasta que fueron impuestos a través de la violencia durante las prácticas contrainsurgentes, cuando recibieron el nombre de *polos de desarrollo*.

En el documento militar clave para la Franja Transversal, conocido como Proyecto Sebol, el Ejército proponía “despertar” a la población rural a las posibilidades del desarrollo capitalista en agricultura. Para ello, los planificadores del Proyecto proponían un “método morfológico... para lograr un cambio de hábitos sociales mediante la alteración de las estructuras sociales y físicas tradicionales que creaban las condiciones de atraso”^{12/}. La última parte de la frase subraya cómo confluían la teoría de la modernización y las teorías lamarckeanas de mejoramiento poblacional. La teoría estadounidense de la modernización representaba a toda la Guatemala rural como un lugar que se había quedado atrasado con respecto al mundo desarrollado, o como una especie de nación latina que era racialmente inferior. Por su parte, los planificadores ladinos veían a los pueblos indígenas que vivían en las áreas rurales como el problema que debía ser resuelto, y para el cual la mejor solución era crear un ambiente en el que dejaran de ser indios y se convirtieran en guatemaltecos. Aunque sus visiones eran diferentes, los planificadores de Estados Unidos y Guatemala pedían acciones similares.

El Proyecto Sebol visualiza a los colonizadores de esta manera:

Respecto a las cualidades sociales, culturales y económicas de los colonizadores, se han establecido criterios amplios, limitados tan sólo en los términos siguientes: a)

12/ Gobierno de Guatemala, 1964.

los adultos deben estar castellanizados; b) se debe favorecer a los más necesitados; con la firme creencia en que una buena asistencia en todos los aspectos del desarrollo producirá la asimilación necesaria para el progreso de los colonizadores en tan solo una generación humana [conglomeración social]... En las fincas y los respectivos núcleos poblacionales lucharemos para que ladinos e indios convivan sin ninguna discriminación. Los valores positivos de ambas culturas serán exaltados en escuelas, deportes y relaciones sociales, lo cual sin duda producirá la fusión de ambas culturas para integrar una Cultura Nacional Guatemalteca (en mayúsculas en el original).

Aunque a primera vista, el lenguaje del documento ofrece una hibridación optimista, los planificadores asumen que solo hay dos grupos –ladinos e indios– de manera que las diferencias entre cada uno de los veintiún pueblos mayas son reducidas a un solo Otro racializado. Según lo dice el plan, la fusión de culturas se dará en español. Los núcleos debían ser centralizados, aldeas jerárquicas que les asignaban tierras a emprendedores como propiedad privada (Decreto 559, 1956), con mercados centralizados para la exportación de productos agrícolas. En otras palabras, no habría discriminación porque los colonos desecharían toda creencia idiomática, cultural o espiritual para favorecer su asimilación dentro de la Cultura Nacional Guatemalteca –como la promovía el Estado colonizador ladino–.

Para disgusto de los planificadores militares, los *q'eqchi'* no convirtieron la selva en fincas de una Revolución Verde, sino más bien en grandes trozos de milpa tropical. Para la década de los años setenta, las tierras bajas habían sido pobladas por colonos que no estaban cumpliendo con la visión del Estado de alcanzar la mejorada Cultura Nacional Guatemalteca. El proyecto del Ejército y de USAID de colonizar la frontera con nuevos ciudadanos y transformar las selvas en fincas empezó con optimismo, y luego se fue convirtiendo en algo más oscuro. Hay una tensión clave en la comprensión lamarckiana de la higiene racial. Del mismo modo en que los líderes latinoamericanos debatían si su población podía convertirse en ciudadanos productivos, también les preocupaba si los trópicos podrían debilitar el cuerpo político. Si la selva era peligrosa y llena de enfermedades exóticas que debilitan a los hombres (Slater, 2002; Stepan, 2001; Stoler, 2002), ¿de verdad podría convertirse en la despensa de la nación? En la visión más oscura, la vida es una enfermedad que se resiste a los desafíos de su ambiente, deformándose para sobrevivir (Rabinow, 1989: 129): de ello se deriva el miedo a que la degradación tropical pudiera llevar a colonos políticamente sospechosos a vivir en las fronteras de las tierras bajas.

Tierra arrasada: Desplazamientos que asignaban muerte durante el genocidio en las tierras bajas

“En Guatemala no hubo genocidio”.

Otto Pérez Molina, oficial retirado del Ejército y entonces Presidente de Guatemala (Castillo, 2012).

Quién debe vivir y quién podría morir

En 1978, el Ejército masacró al menos a 35 mayas *q'eqchi'* (entre adultos y niños) reunidos en una manifestación en el centro de Panzós, desatando la indignación a nivel local e internacional (Grandin, 2004). Los planificadores de USAID que habían estado colaborando con el Ejército en proyectos de colonización empezaron a preguntarse cuál era su relación con la violencia de Estado, especialmente dado que el coordinador ejecutivo para el esquema de desarrollo de la Franja, Fernando Romeo Lucas García, se convirtió en presidente en unas elecciones fraudulentas en 1978. Los consultores de USAID reportaron que cuando todavía era director ejecutivo, “[Lucas García] visitaba de vez en cuando al grupo del proyecto y mostraba interés en el trabajo y en las perspectivas de asentar gente en ‘su’ área” (Fledderjohn y Thompson, 1982). Dentro del Estado militar, pasar de comprometido trabajador en pro de la colonización y la agricultura empresarial en la frontera de las tierras bajas a dictador militar que presidía la fase más abiertamente sanguinaria de las masacres de tierra arrasada era la trayectoria lógica en la carrera de un militar^{13/}. De igual manera, a la vez que expandía sus posesiones agrarias en las tierras bajas y especulaba con el petróleo, Lucas García le entregaba tierras a “su” gente. A pesar de las graves dudas de los consultores de USAID (Fledderjohn y Thompson), el Presidente, el Ejército y el Congreso de los Estados Unidos siguieron financiando la dictadura.

De acuerdo con la narrativa del Estado militar, las incursiones guerrilleras empezaron a darse desde el sur de México, extendiéndose por los puntos de colonización de las tierras bajas a partir de finales de los años sesenta. Sin embargo, el Ejército estimaba que aún en los momentos más álgidos de la violencia, apenas unas 1200 personas eran realmente guerrilleras (Schirmer, 1998). Los académicos

13/ El régimen de Lucas García acostumbraba dejar cadáveres al costado de la carretera como advertencia a otros potenciales disidentes, y a la gente no se le permitía darle sepultura a sus seres queridos después de las masacres (ver Ybarra 2011 para un ejemplo). Sin embargo, el gobierno de Ríos Montt (1982-83) cometió la mayoría de asesinatos (Ball *et al.*, 1999).

están bastante de acuerdo en que la violencia del Ejército fue totalmente desproporcionada en relación con la amenaza que enfrentaban: alrededor de 200 000 personas fueron asesinadas y un millón fueron desplazadas debido a la amenaza percibida de a lo sumo unos pocos miles de guerrilleros. Entonces, ¿por qué el Ejército enroló gente para colonizar la frontera, y luego los mató?

Para el gobierno de Guatemala, no hubo separación entre el desarrollo impulsado por el Estado y el genocidio impulsado por el Estado. Más bien, la muerte de sujetos desleales y no aptos era parte sustancial del proyecto de darle vida a la cultura nacional. La violencia sigue implicada en el desarrollo y la política de hoy en día, como lo evidencia la declaración del Presidente –en claro desafío a las comisiones de la verdad de la ONU y a un reciente veredicto de la Corte Suprema– de que no hubo genocidio en Guatemala (epígrafe). El presidente Pérez Molina no fue un actor ajeno a estos juicios, dado que estuvo a cargo de una campaña militar en el Triángulo Ixil durante la guerra civil, y algunos de los testigos durante el juicio por genocidio del 2013 lo implicaron en este^{14/}. Para los militares de entonces y los de ahora, promover la colonización de la frontera y matar a cualquiera que no promoviera su visión de la Cultura Nacional de Guatemala son dos elementos de un mismo proyecto de desarrollo. La mejor forma de entender esto es como una biopolítica foucaultiana en la que el derecho de “hacer vivir” del Estado está intrínsecamente vinculado a su derecho de “dejar morir” (Foucault, 1978, 2003; Stoler, 1995). A fin de producir una nueva Cultura Nacional Guatemalteca, e incorporar la frontera al territorio nacional, el Ejército asentó en el área a comunidades leales, y eliminó a cualquiera que amenazara dichas comunidades.

Sin embargo, la presencia de *q'eqchi'* monolingües en la frontera enfrentó a los militares con un cuerpo político que había sido históricamente excluido de la nación ladina, y que por lo tanto podría no actuar a beneficio de esta. Una vez fracasada la representación del espacio como una Cultura Nacional Guatemalteca, la meta principal para el Ejército pasó a ser salvar a la nación de la amenaza comunista. En las escuetas palabras de Ríos Montt (dictador militar, 1982-1983), “Cuando se acabe el indio, Latinoamérica será libre”^{15/}. Al señalar la importancia de la muerte en la biopolítica, Foucault (2003: 81-82) explica que

14/ Siendo el 2015, es poco probable que Pérez Molina sea juzgado por su papel en las masacres en el Triángulo Ixil, pero es posible que se le juzgue por participar en un plan de desvío de fondos del Estado.

15/ Colección de Documentos IGE; Colección CIRMA, Archivos de CIRMA.

la soberanía del Estado se convierte así en el imperativo de proteger a la raza. Se convierte a la vez en una alternativa al llamado a la revolución derivado de los viejos discursos de luchas, interpretaciones, demandas y promesas, y en una manera de bloquearlo.

El Ejército identificaba sospechosos de ser subversivos, que se habían vuelto peligrosos por su falta de lealtad al proyecto de Estado ladino. De esta forma, el Ejército le encontraba una solución a su fracaso en incorporar la Franja al geocuerpo de la nación, al considerar al territorio y la población, la totalidad del entorno, como elementos degenerados y por ello vulnerables a la enfermedad del comunismo.

Los discursos sobre amenazas a la seguridad facilitan un descenso que lleva de una amenaza externa a la nación –ya sean revolucionarios cubanos o narcotraficantes mexicanos– a una amenaza interna, que al final de cuentas interpela al sujeto individual. Hall *et al.* (2013) describen cómo estos sujetos se convierten en “el enemigo dentro”, y Foucault (2003) describe un imaginario nacional de una raza singular amenazada por una “subraza” que supuestamente infectará y debilitará el cuerpo político nacional. Quizás la razón por la que los políticos de la posguerra rechazan la etiqueta del genocidio es por las formas en las que el racismo de Estado es “no tanto una *eliminación* racial, sino la *purificación y protección* de los que tienen valía, separándolos de aquellos que no la tienen” (Crampton, 2007: 233). La percepción de una amenaza internalizada puede exacerbarse en las fronteras nacionales, que tienen una poderosa valencia ideológica (Coronil y Skurski, 2006a; Watts, 1922), ya que pueden ser vistas como clave de la identidad nacional misma o como los márgenes del poder estatal. En ese momento, los líderes del Estado parecen haber percibido la totalidad de las tierras bajas como un lugar peligroso y subversivo, al igual que la gente que las habitaba. La frontera no es solo un lugar de posibilidades, un campo de intervención en el que el Estado puede escribir su representación del espacio y moldear a su gente convirtiéndola en ciudadanos; también representa el peligro de lo desconocido.

Cuando la contrarrevolución se convierte en contrainsurgencia, los discursos del Estado sobre la modernización moldean de nuevo los discursos coloniales, asociando el Estado con la civilización, y la insurrección con la barbarie, y haciendo descansar estas ideas sobre categorías de personas (Coronil y Skurski, 2006b; Mbembe, 2003; Saldaña-Portillo, 2015; Schirmer, 1998). Para mediados de los años setenta, cuando el proyecto contrarrevolucionario del Ejército de colonizar las tierras bajas no parecía ir según lo planeado, el Ejército echó a andar

la violencia contrainsurgente como parte de un proyecto de desarrollo mayor. Este nuevo proyecto territorial les quitó las tierras a sujetos que supuestamente no las merecían, y las volvió a poner en manos del Estado racista, que luego las volvió a etiquetar como la espesura salvaje. Aunque para un observador externo podría parecer que las masacres de tierra arrasada son un ejemplo perturbador de violencia excesiva, la biopolítica y la necropolítica operan a través de temores profundamente arraigados, donde las instituciones actúan con violencia en lo que podrían creer son asuntos de su propia seguridad contra un Otro desconocido que está mucho más cerca de lo que conviene. El impulso que convierte el racismo en genocidio es una “dupla fatal de diferencia y poder”, en la que los poderosos se equivocan a la hora de reconocer su represión porque actúan sobre la base del “miedo –el aterrador miedo interno– de vivir con la *diferencia*” (Hall, 1992: 17). Cuando quienes detentan el poder tienen miedo de la gente vulnerable, esta dupla fatal puede producir un desplazamiento mortal (Gilmore, 2002).

Aun cuando operan de acuerdo a lógicas de destrucción, las tierras bajas de Guatemala demuestran las formas en que las concepciones biológicas y demográficas de las formaciones raciales se construyen socialmente y son altamente contingentes. El colonialismo de asentamiento a menudo imaginaba que todos los pueblos indígenas podían ser absorbidos (aunque con violencia) dentro de la población blanca dominante, utilizando ideas de pueblos en permanente proceso de desaparición con niveles de pureza racial siempre en disminución, mientras supuestamente empleaban nociones de que la menor cantidad de sangre mezclada te hacía pertenecer a determinado grupo originario, todo esto a fin de mantener a raya la amenaza de la negritud (Kauanui, 2008; Morgensen, 2011; Smith, 2012). En contraste, muchos países centroamericanos permitieron que la gente de ascendencia africana (llamados *pardos*, *zambos* o *mulatos*) se convirtiera en parte de la población dominante de colonos (Gudmundson, 2010). Es por eso que Guatemala es uno de los relativamente pocos países latinoamericanos que utilizan el término Ladino (que incluye a personas de origen africano a condición de que hablen bien el español y muestren algunos otros significantes de “civilización”) en vez de Mestizo (que denota una mezcla de herencia indígena y española, pero no africana). De forma quizás similar a como México clasificó a los pueblos indígenas fronterizos, dividiéndolos en “civilizados” y “bárbaros” (Jacoby, 2008; Mora, 2011; Saldaña-Portillo, 2015), Guatemala llegó a entender a los mayas del altiplano como pueblos relativamente “civilizados” en términos de sus jerarquías comprensibles, sus altares claramente demarcados y su agricultura sedentaria. Por

ello, quizás no sorprenda que los pueblos mayas de las tierras bajas, que no fueron tan fácilmente conquistados, no practicaban la agricultura sedentaria (utilizando un sistema mixto de milpa más adecuado para los suelos tropicales), practicaban una espiritualidad que reverenciaba relaciones territoriales en sentido amplio y centradas alrededor de formaciones naturales, y se resistían al trabajo en las fincas, fueran entendidos como menos civilizados. Para el siglo XX, las personas de origen africano se habían incorporado a la identidad ladina “no-indígena”, pero la categoría binaria de mayas del altiplano y de las tierras bajas, que diferenciaba a ambos grupos de mayas de los garífunas y los *xinca*, subsistió. Mientras que la población negra fue “absorbida” exitosamente por el cuerpo político guatemalteco, desapareciendo de manera efectiva del imaginario nacional, los *q'eqchi'* siguieron siendo el mayor de los pueblos mayas de las tierras bajas que seguían siendo un Otro, que tomó la colonización del siglo XX como una oportunidad de recuperar sus posesiones territoriales, parcela por parcela.

El resultado final de esta “migración espontánea” fue que la Franja se volvió predominantemente indígena (82 por ciento), y esta proporción era aún mayor alrededor del sector más amplio de Sebol en el norte de Alta Verapaz; casi la mitad de las personas indígenas eran monolingües en algún idioma maya (Comisión Interministerial, 1980). El INTA promovía pocos proyectos de colonización modernizadores para estas comunidades. Aún en Ixcán, el municipio con los proyectos de mayor escala dirigidos por la Iglesia católica y por USAID, los consultores descubrieron que

el flujo de colonos espontáneos continuó con poco o ningún orden en cuanto a su localización, formalidad en la tenencia de la tierra o servicios esenciales. También, dos grupos acomodados por el INTA con anterioridad dentro del proyecto propuesto se quejaban con amargura de su situación, y se mostraban hostiles hacia los visitantes^{16/}.

Para su viaje de campo de 1978, los consultores comentaron sombríamente que “el Ejército mantenía una presencia en el área, y estaba en contacto cercano con los acontecimientos” a través de interrogatorios, relaciones con líderes comunitarios, e informantes (Fledderjohn y Thompson, 1982: 9).

16/ Como lo describe Morrisey (1978), su amargura provenía de la decisión conjunta de la Iglesia católica y el INTA de reducir el tamaño de las parcelas y esencialmente duplicar el tamaño de la población que vivía en la tierra, a la vez que los proyectos y títulos de tierra prometidos no se materializaban.

Desde la perspectiva del Estado central, estas comunidades “espontáneas” eran una amenaza. En vez de llenar papelería e ir al lugar que el INTA les asignara, esta gente ya había colonizado la tierra desde antes, y a menudo el INTA no sabía exactamente dónde quedaban las aldeas o cuánta gente vivía en ellas. Esto se debía en parte a que los colonos se organizaban en comunidades dispersas en vez de en un núcleo central en el que cada casa apareciera identificada en un mapa, sobre la base de un terreno rectangular, e identificada por propietario. Muchos de los líderes comunitarios no hablaban español, no se diga la mayoría de la comunidad. Por último, los miembros de la comunidad practicaban la agricultura de milpa, utilizando parcelas rotativas a lo largo de períodos de cuatro a doce años. Esta práctica, que hace un uso extensivo de la tierra, se adapta relativamente bien a los suelos subtropicales, pero solo si las parcelas se dejan en barbecho durante períodos lo suficientemente largos. Aunque las comunidades *q'eqchi'* adoptaron algunas técnicas de la Revolución Verde, en particular los pesticidas y los fertilizantes, y experimentaron con cultivos de exportación como el café y el cardamomo, no encajaban con la visión que tenía el Estado de la clase emprendedora que crearía una “Cultura Nacional Guatemalteca”.

Aunque la visión de aldeas centralizadas que tenían los planificadores se llevó a cabo en el reasentamiento que siguió a las masacres de tierra arrasada (como en los polos de desarrollo, ver abajo), un elemento clave no fue incorporado sino hasta la creación del Sistema de Áreas Protegidas. En Petén, los planificadores del gobierno designaron una reserva forestal que fue esporádicamente puesta en funcionamiento hasta la creación de la Biósfera Maya en 1990, que expandió a la vez que hacía cumplir este reclamo territorial nacional (Schwartz, 1990). En la Franja, los documentos del Proyecto Sebol sugerían que un cuarto de toda la tierra debía mantenerse como reserva forestal. Solo se creó una reserva, la de Laguna Lachuá, que comprendía aproximadamente el 4% del total de las reservas forestales que se necesitaban según el Proyecto Sebol (ver el Capítulo 2). Las comunidades con títulos de propiedad supuestamente debían tener el 10% de sus tierras en forma de reserva forestal comunitaria, pero esto fue incluido de manera desigual en el proceso de titulación. Cuando entrevisté a los trabajadores de campo de varias ONG sobre el tema de la formalización de tierras en el 2008, no estaban seguros de en realidad a cuántas comunidades se les había exigido incluir reservas forestales en sus mapas para obtener los títulos de sus tierras, sugiriendo a menudo que la cantidad era de menos de la mitad de comunidades. Mientras tanto, en la práctica, grandes propiedades como fincas ganaderas y plantaciones quedan exentas de

estos requisitos de conservación (Grandia, 2012). Para las agencias de tierras (el INTA y el FYDEP) y también para USAID, conservar las selvas simplemente no fue una prioridad hasta finales de los años ochenta, cuando ello se convirtió en una emergencia.

Domesticando la jungla subversiva

Peluso y Vandergeest (2001, 2011; Vandergeest y Peluso, 1995) describen las formas en las que las insurgencias que tenían su base de operaciones en las selvas prendieron la chispa de las contrainsurgencias militarizadas que se tradujeron en la reorganización espacial masiva de poblaciones, y en la rezonificación territorial de los derechos de propiedad. En particular, la contrainsurgencia promovió la creación de una selva política en la que el Estado declarara la tierra como un bosque nacional, sin importar la composición vegetal real ni los reclamos de tierras en competencia. Su intervención es crucial para comprender que el bosque político a menudo era una exigencia central del Estado por razones de poder, y no por preocupaciones ambientales o de conservación (ver también Neumann, 1998; Slater, 2002)^{17/}.

La Selva Maya guatemalteca contrasta agudamente con el Sudeste Asiático en un tema crucial: hubo menos insurgencia activa en la selva. Dado el bajo número de combatientes guerrilleros reales, esta fue una guerra de un solo bando. En Petén, la guerrilla logra detener exitosamente el funcionamiento de los oleoductos, y luego, a causa de ello, las comunidades no combatientes sufren represalias del Ejército. También hubo varios grupos izquierdistas no combatientes conocidos como las Comunidades de Población en Resistencia (CPR) que habían sido desplazados de sus hogares por la contrainsurgencia, y que decían apoyar a la izquierda. También habían CPR en la selva de las tierras bajas fronteriza con México, incluyendo asentamientos en Uspantán, Ixcán, Chisec y la Sierra de Lacandón (Falla, 1993). El Ejército consideraba que todas eran subversivas y ocasionalmente realizaba campañas en su contra en la selva.

Para defender a la sociedad guatemalteca como un todo, el Ejército consideraba urgente acabar con las comunidades *q'eqchi'* anormales, “espontáneas” y fuera de los mapas, supuestamente habitadas por mayas de lealtades desconocidas.

17/ Este eje académico insiste en diferenciar entre “jungla”- “selva” y “bosque” para señalar cómo el Estado ha tratado a las personas en la jungla-selva como subversivos o delincuentes, y a personas en el bosque como ciudadanos.

Décadas más tarde, hasta los paramilitares rurales que colaboraron estrechamente con el Ejército recordaban su hondo temor cuando tenían que asistir a reuniones en la base militar de Cobán, y responderles a los líderes militares que ponían en duda su lealtad, así como la de sus familias y de sus comunidades completas. La élite militar dejó de discriminar entre los mayas, hablando en su lugar de la urgente necesidad de “quitarle el agua al pez”, una analogía en la que el “pez” era la guerrilla marxista, y el “agua” eran los pueblos mayas que supuestamente les daban apoyo. El difícil trabajo de la inteligencia contrainsurgente pasó a ser innecesario cuando el Ejército se legitimó a sí mismo mediante el biopoder, matando indiscriminadamente a la población maya sospechosa a fin de dar vida a una población leal.

En 1982, el Ejército de Guatemala presentó el Plan Nacional de Seguridad y Desarrollo, basado en la premisa de “Fusiles y Frijoles”: el 70 por ciento de la población rural podía ser rehabilitada y recibiría ayuda alimentaria y desarrollo (frijoles); y el 30 por ciento de la población estaba dañada sin remedio y debía ser exterminada (fusiles). El Plan a largo plazo era parte del intento más amplio del Ejército por imbricarse más en el proceso de desarrollo y en las agencias del Estado para asegurar una cuota de control al mismo tiempo que le cedía la dirección del Ejecutivo a un civil¹⁸. El objetivo principal del Plan era proporcionar “desarrollo dentro de un contexto de seguridad efectiva y a nivel nacional”, porque “la guerra debe librarse en todos los frentes: el militar, el político, pero sobre todo el socioeconómico” (Plan Nacional, citado y traducido en Schirmer, 1998: 24).

Sin embargo, más que librar campañas específicas contra grupos guerrilleros armados y bien organizados, era más común que el Ejército dirigiera campañas contrainsurgentes contra aldeas no combatientes. Estas eran campañas con un objetivo, ya que términos como *selva* tienen una valencia política fuertemente negativa, que se asocia con rapidez a sujetos racializados. En las tierras bajas esto fue tan directo que la palabra *q'eqchi'* para guerrilla es *aj rub'el pim*, “gente del monte” (o de la selva). Cuando pregunté, nadie parecía saber de dónde venía el término *q'eqchi'*, aunque un grupo de ancianos especulaba que se debía a que los guerrilleros parecían salir de la selva, pedir comida y luego volver.

En cuanto al 70 por ciento de la población que los planificadores militares decidieron “hacer vivir”, la idea del Ejército era remodelarlos, convertirlos

18/ El penetrante análisis de Schirmer (1998) muestra cómo los procesos de paz han reflejado en buena medida el plan declarado del Ejército.

en ciudadanos orgullosos de la Cultura Nacional Guatemalteca. Schirmer describe los esfuerzos del Ejército por reincorporar lo que ella llama los mayas “autorizados”, los que el Estado militar había decidido hacer vivir como sujetos leales, en una nación recién renacida. Su argumento es que, de las cenizas de la tierra arrasada, los líderes militares volvieron con ansias a una “visión de la comunidad indígena que los retrataba como niños que debían ser disciplinados, ‘ladinizados’, convertidos en emprendedores –es decir, forjados para que encajaran en el ‘nuevo’ Estado guatemalteco moderno (Schirmer, 1998: 114)–. A lo largo de jornadas de entrenamiento que duraban horas, la Unidad de Asuntos Civiles (S-5) enseñaba a las comunidades rurales a cantar el Himno Nacional, a marchar con rifles (usando palos en el caso de aquellos pobladores que aún no habían demostrado su lealtad), a odiar el comunismo, y que la campaña de tierra arrasada era lamentablemente necesaria para disciplinar a las comunidades extraviadas (Nelson, 1988; Padilla, 1990; Wilson, 1995). Las instituciones militares mismas participaban en adoctrinamientos más amplios en el marco de la Guerra Fría en toda Latinoamérica, que luego llevaban de vuelta a casa (Gill, 2004).

Durante aproximadamente diez años, de mediados de los años setenta a mediados de los ochenta, el Ejército utilizó una estrategia de tierra arrasada: al menos 400 aldeas fueron quemadas hasta sus cimientos, incluyendo a la gente, ganado, cultivos y hogares. Muchos sobrevivientes reportan que el Ejército quemó sus títulos de tierras y papelería legal; ciertamente, un proyecto de desarrollo de la era de posguerra se dedicó por entero a ayudar a los sobrevivientes a obtener nuevos documentos de identidad para reemplazar los que los militares habían robado o quemado. La meta del Ejército era dejar la página en blanco matando subversivos, y acabando con la selva y con los civiles que aquellos usaban para cubrirse. Una vez erradicada la amenaza guerrillera, el Ejército planeó repoblar la selva con aldeas de ciudadanos leales en caseríos estratégicos.

Para mediados de los años ochenta, el Ejército pasó a operar en una especie de “paz del cementerio” (McAllister y Nelson, 2013: 17), repoblando áreas seleccionadas a través de un programa de “polos de desarrollo” para reasentar a la gente en aldeas centralizadas. Esto estuvo relacionado con la llegada al poder del general Ríos Montt, que encabezó un golpe de Estado en 1982 y luego siguió con la campaña contrainsurgente de su predecesor, inyectándole sus creencias cristianas evangélicas (Garrard-Burnett, 2010). En junio de 1982 anunció una “amnistía” de treinta días para que la gente se entregara al Ejército, prometiendo

que inmediatamente después de esta vendría un “estado de guerra”^{19/}. Durante un corto período, los aviones que sobrevolaban las tierras bajas dejaron de bombardear el área y empezaron a lanzar propaganda. Los sobrevivientes que se escondían en la selva explicaban que llegaron a los polos de desarrollo en Chisec esperando ser reasentados porque el Ejército grabó a líderes comunitarios y religiosos que prometían la “amnistía” en *q’eqchi’* y en español. Los aviones que sobrevolaban ponían las grabaciones en el altavoz diciendo, “Regresen muchá, el Ejército ya no está matando gente”. Al aceptar la “amnistía”, los pobladores le concedían al Ejército la razón en su juicio de que habían conspirado con la guerrilla y necesitaban el perdón del Estado. A cambio, el Ejército los colocó en campos en donde supervisaban su “reeducación” y reasentamiento en aldeas densamente pobladas (Nelson, 1988; Padilla, 1990).

No hubo más de quince o veinte polos de desarrollo en lo que hoy en día son los municipios de Chisec y Raxruhá (la mayoría de los cuales estaban incluidos en el Proyecto Sebol), pero su importancia radica en que señalan las aldeas que el Estado permitió que se reasentaran. Todos los asentamientos debían registrarse en la agencia de planificación, participar en un censo y centralizar sus hogares en un “centro urbano” (utilizando los mismos planes para los antiguos Núcleos de Población), lejos de las parcelas agrícolas. En las entrevistas, algunas personas recordaban que no se les permitió reasentarse en áreas que estuvieran demasiado “aisladas” o fueran demasiado “peligrosas” o “malas” por tener demasiadas cavernas. Aquí, la contrainsurgencia incorporó la condena evangélica a las prácticas animistas, que involucraban beber y bailar en cavernas por la noche, con el temor de la Guerra Fría a los guerrilleros que planeaban derrocamiento de Estados reuniéndose en cavernas por la noche. El programa de aldeización del Ejército impuso directamente patrones de rejilla que separaban la naturaleza, los asentamientos humanos y la agricultura en un modo que pocos *q’eqchi’* habrían escogido para sí mismos.

La meta del Ejército de barrer con los santuarios de la guerrilla tuvo el efecto secundario de crear un bosque político. El Ejército masacró más de 400 aldeas, pero fueron aún más las comunidades afectadas que desaparecieron en masa en las áreas “rojas”; algunas volvieron a sus comunidades de origen en el altiplano,

19/ En términos de estimaciones mensuales brutas, las muertes violentas en el área rural aumentaron bajo Ríos Montt en comparación con su predecesor, Lucas García, alcanzando su punto más alto en julio de 1982 (Ball *et al.*, 1999).

algunas buscaron refugio en México y otras huyeron hacia la selva. Según Alfonso Huet (2008: 77), que trabajó en las tierras bajas de las Verapaces durante la campaña contrainsurgente,

Está claro que el objetivo era crear una tierra de nadie, un territorio en el que no se permitieran ni viviendas humanas ni el ingreso de nadie, con el propósito militar de declarar como enemigos a todas las personas que se movieran ahí, persiguiéndolos y destruyendo sistemáticamente sus fuentes de alimento, a fin de forzarlos a entregarse, o eliminarlos.

Los planificadores militares se basaban en suposiciones simplificadas para vigilar la tierra de nadie, aunque en realidad no pudieran controlarla. Al final de cuentas, hasta un millón de personas se vieron desplazadas internamente por la violencia de la guerra; no tenían hogares para volver, ni tenían otro lugar a donde ir. En mi área de estudio, hasta el 80 por ciento de las comunidades rurales se vieron desplazadas (Wilson, 1995). En otras palabras, muchos mayas esperaban volver a las mismas parcelas y hogares que los conservacionistas internacionales ya visualizaban como bosques tropicales en peligro.

El Ejército no planificó un sistema masivo de áreas protegidas, pero la práctica espacial de la contrainsurgencia domesticó la selva y reunió a los sobrevivientes en campos de concentración. La violencia que vació la selva facilitó su imagen como bosque político. Aunque la selva real sufría deforestación debido a las campañas contrainsurgentes (que incluían quemas), maniobras antinarcóticos (que incluían rociamientos) y tala de árboles, todo lo anterior ayudó a crear la emergencia de la Selva Maya. Más abajo, describo cómo es que las GONGI de conservación imaginaban las tierras reclamadas por gente pobre como áreas nacionales protegidas.

Contemplar la tierra arrasada, imaginar la Selva Maya

En 2004, Mac Chapin, un antropólogo que trabaja con pueblos indígenas para mapear y conservar sus tierras, emitió un desafío público a las organizaciones de conservación. Su argumento era que las principales organizaciones conservacionistas (The Nature Conservancy, World Wildlife Federation for Nature y Conservation International)

comienzan con la necesidad de establecer áreas protegidas a las que la gente tiene prohibido entrar, (y) si incluyen pueblos indígenas en sus planes, tienden a ver a dichos

pueblos más como un posible medio para alcanzar un fin que como un fin en sí mismos. (Chapin, 2004: 21)

En otras palabras, los conservacionistas se preocupan por las plantas y animales nativos, pero no por los pueblos indígenas. Chapin criticó a las GONGI conservacionistas por su falta de voluntad para apoyar las batallas libradas por los indígenas para obtener la tenencia de sus tierras por considerarlas “demasiado políticas’ y fuera de su mandato de conservación” (2004: 21). Desde entonces, los científicos sociales, los elaboradores de políticas y los conservacionistas han luchado con la cuestión de cómo pensar sobre los derechos de los pueblos indígenas en relación a la conservación global.

A continuación cambio mi análisis, llevándolo de la territorialidad militar a la de las GONGI de conservación, para mostrar cómo se articulan en el imaginario de la Selva Maya. Aquí, la conservación es una práctica territorial, en la que los ambientalistas con base en Estados Unidos pagan para que el mantenimiento de los parques de Guatemala refuerce los proyectos territoriales contrainsurgentes. Aunque muchos conservacionistas internacionales se consideran apolíticos, y los conservacionistas guatemaltecos se consideran a la izquierda del espectro político, no hay tal cosa como una ecología apolítica (Carroll, 2015; Robbins, 2012). Yo llevo la crítica de Chapin un paso más allá y argumento que no se trata simplemente de que las prácticas de conservación no protejan a los pueblos indígenas, sino más bien que actualmente la práctica de las áreas protegidas se basa en alienar a los pueblos de su territorio a través del colonialismo de asentamiento.

Emergencias del bosque subtropical

Aunque el término biodiversidad es clave hoy en día para moldear las subdisciplinas científicas y la práctica de la conservación en los países pobres, apenas y emergió como una idea con significado a principios de los años ochenta, y desde entonces hasta ahora su uso ha crecido dramáticamente (Farnham, 2007). Como núcleo de abundancia de biodiversidad, la Selva Maya refleja estas amplias tendencias. La biodiversidad emergió como una herramienta de activismo en el movimiento ambiental popular a través de la obra de Paul Ehrlich, que escribió *The Population Bomb* (1968) y *Extinction* (1981) para argumentar que los pobres estaban sobrepoblando el planeta. De manera similar, en 1979 Norman Myers publicó *The Sinking Ark: A new look at the problem of disappearing species*, enfocándose en la degradación de los bosques tropicales y alertando de la rápida

desaparición de estos. Myers empezó su carrera como administrador colonial del imperio británico, convirtiéndose luego en escritor *freelance* sobre el tema de la vida silvestre africana tras la independencia de Kenia.

Cuando acuñó el término “núcleo de abundancia de biodiversidad” (*biodiversity hotspot*), Myers (1988) identificó una manera para que los conservacionistas concentraran sus esfuerzos en combatir el “episodio de extinción masiva” que había identificado, subrayando la emergencia ambiental al yuxtaponer imágenes de grandes talas de árboles y “cultivos rotativos”. Myers recomendaba enfocarse en los bosques tropicales como sitios clave de intervención, y el documento seminal caracterizó por primera vez estos lugares clave como núcleos de abundancia de biodiversidad para describir su alta proporción de especies endémicas y pérdida de vegetación. Conservation International, que había sido fundada apenas el año anterior, rápidamente se asoció con él para publicar una nueva agenda que giraba alrededor de los núcleos de abundancia de biodiversidad, incluyendo la Selva Maya (Mittermeier *et al.*, 1998)^{20/}, creando conciencia y dirigiendo la atención de los donantes a los bosques tropicales mediante sociedades tales como la colaboración con McDonald’s para crear su primera “Cajita Feliz del Bosque Tropical” a principios de los años noventa. Tal y como lo indicaba su agenda, la Cajita Feliz mostraba megafauna carismática en peligro en bosques tropicales sin población humana. En tan solo seis años, la estrategia de “núcleos de abundancia” de Conservation International logró que los desembolsos generales anuales crecieran a más del triple (Rodríguez *et al.*, 2007).

En Guatemala, la narrativa de la emergencia del bosque lluvioso describía un importante problema empírico. El mapeo satelital muestra que en el departamento de Petén había 50 por ciento menos cobertura boscosa en la década de 1980 que treinta años antes (Ponciano, 1998). Jim Nations (2006) reporta que las GONGI conservacionistas utilizaron estas imágenes satelitales para convencer al presidente Cerezo de que creara un sistema de parques nacionales a finales de los años ochenta. Antes de 1990, solo había una ONG trabajando en Petén^{21/}, pero el trabajo empezó con rapidez porque “los conservacionistas

20/ Al momento de la publicación del libro en inglés, Russell Mittermeier era presidente de Conservation International. Myers era un investigador becado con Conservation International.

21/ Norman B. Schwartz, comunicación personal; 16 de agosto de 2012.

que la diseñaron [la Reserva de la Biósfera Maya] creían que tenían una estrecha ventana de oportunidad para actuar” (Schwartz *et al.*, 1986: 2).

El presidente guatemalteco Cerezo no solo estaba dispuesto a actuar porque tuviera miedo de que los leñadores mexicanos estaban destruyendo su patrimonio nacional. Aunque Cerezo fue uno de los primeros líderes civiles que buscaron el surgimiento de una era de paz en Centroamérica, el Ejército se negó a garantizar un mínimo de respeto a los derechos humanos, y las pláticas de paz se estancaron. La paz no podía ser el legado de Cerezo, pero los parques sí (Arias y Nations 1992). Guatemala aprobó la Ley de Áreas Protegidas (Decreto 4-89), y la ley que estableció el sistema de parques y la Reserva de la Biósfera Maya (Decreto 5-90).

En este momento coyuntural, el gobierno de Guatemala recién empezaba a ser un actor político legítimo en la comunidad internacional, pero la continuación de la guerra significaba que el activismo era peligroso, y los ciudadanos todavía tenían miedo de reclamar sus derechos sobre la tierra.

Los campesinos defendieron sus tierras de las élites militares y de los ganaderos solo para descubrir que el botín de guerra fue a dar a manos de conservacionistas gringos que ni siquiera pelearon por él. Para diciembre de 2016, el proceso de resarcimiento impulsado por la ONU **todavía** sigue evaluando reclamos de pérdidas causadas por la guerra más de dos décadas después del establecimiento de las áreas protegidas. El sistema de parques fue creado en un proceso que no fue democrático, y que fue tan poco transparente que las encuestas de línea de base realizadas en 1990 y 1991 llegaron a la conclusión de que la mayoría de la gente que vivía en Petén no sabía de la existencia de la Reserva de la Biósfera Maya, a pesar de que comprendiera la mitad del Departamento (Sundberg, 1998a, 1999). Aunque algunas personas no sabían que el Estado había convertido sus tierras en áreas protegidas, otros simplemente no pudieron encontrar la manera de resistirse al despojo racializado.

Insisto en narrar tantas situaciones diferentes de tomas de rehenes porque ilustran la crisis que es la vida cotidiana para las comunidades afectadas que luchan por tener modos de vida sostenibles en la Selva Maya –de acuerdo con el CONAP, hay más de 30 “frentes de invasión poblacional”^{-22/}. Cuando se creó el

22/ *Prensa Libre*, http://www.prensalibre.com/infografia/AREAS-PROTEGIDAS_PREFIL-2013_0421_0003.pdf (bit.ly/Avanco_GV_MY_45), consultado el 25 de mayo de 2013.

sistema de parques, la “actitud [del CONAP] fue imponer la ley y hacerla cumplir” como le pareciera conveniente (Sundberg, 2003a: 725), lo que no incluía educar a la población afectada sobre la clase de derechos que tenían bajo las nuevas leyes de conservación y áreas protegidas. En vez de ello, los funcionarios del CONAP veían al Ejército como la institución ideal de apoyo porque eran “respetados” (Sundberg, 2003a: 726). Aunque esta frase parece incendiaria dada la pobre reputación internacional del Ejército de Guatemala con respecto a los derechos humanos, los guardarrrecursos y los profesionales de la conservación se refieren al “respeto” como una forma de indicar que el Ejército es la única institución que puede patrullar con efectividad. En el contexto de la guerra civil, sugiero que las comunidades desplazadas no veían las áreas protegidas como lugares sancionados legalmente, sino como parte de una historia más larga de injusticias, en la que los poderosos usaban una fuerza armada para cometer las acciones que quisieran sin ninguna consideración a la justicia. Fuera por motivos de contrainsurgencia o de conservación, su experiencia del despojo es notablemente similar. La repetida imposición violenta de la montaña es cualquier cosa menos natural.

En el mismo reporte anual que retrataba a los profesionales de la conservación como héroes “en la mira” contra la “apropiación ilegal de tierras” de los sobrevivientes de la guerra civil, Conservation International (1997: 3) explicaba por qué enfoca su inversión en países como Guatemala. “Los países pobres, desesperados por obtener moneda extranjera para pagar deudas o elevar los estándares de vida de sus pueblos, están abriendo de par en par sus zonas silvestres a precio de saldo”. En otras palabras, las GONGI de conservación pueden salvar con presupuestos reducidos los núcleos de abundancia de biodiversidad de los cazadores furtivos, taladores y refugiados hambrientos de tierras. Al mismo tiempo, CI confiaba en el dinero público de Estados Unidos y en los mecanismos legales de Guatemala para comprar la tierra a “precio de saldo”. En este capítulo, sugiero que los precios de saldo no se debían a que las personas no conocieran el valor de sus tierras, sino porque los vendedores no eran los propietarios legítimos. Hoy en día, al menos la mitad de las tierras bajas se encuentran bajo algún tipo de estatus protegido, al igual que más de dos terceras partes del departamento de Petén.



Figura 2
 Sitios de trabajo de campo y la Franja Transversal del Norte
 (Mapas Blackmer)

Desestabilizando el despojo racializado

Mientras la pregunta fundamental que se hace la economía política agraria es “¿quién es el dueño de qué?” (Fairhead *et al.*, 2012: 341), ello ya es una lectura estrecha de la territorialidad que excluye las ontologías indígenas al asumir relaciones humanas de propiedad basadas en el acceso y el control. Aunque los pueblos indígenas a veces ven la tierra como un recurso, su relación con la tierra también forma parte de su identidad indígena (Coulthard, 2010; ver también ILO 169). La cuestión misma de la propiedad asume que la alienación del nativo de su territorio fue exitosa. Como fue demostrado una y otra vez en los llamados de los marxistas revolucionarios en Latinoamérica, el enfoque en el trabajo sirve para reproducir que el despojo colonizador es algo “ya resuelto”, algo que los mayas *q'eqchi'* refutan. Aunque puede suceder que el colonizador nunca se marche, el proyecto colonial de asentamiento queda incompleto donde fracasa en exterminar a los indígenas (Simpson, 2014; Wolfe, 2008). Más que una teleología que va de las relaciones sociales indígenas a las relaciones sociales capitalistas, algunos pueblos mayas viven ambas realidades. Como en el caso de Quixpur (Introducción), los *q'eqchi'* comprenden el acto material de su despojo como un acto que los racializa, excluyéndolos del Estado ladino y de la sociedad capitalista de propietarios por considerarlos un pueblo subdesarrollado. Al mismo tiempo, rechazan la clase de propiedad de pleno dominio que les permite al Estado o a los individuos vender tierras.

Los análisis de la conservación y el capitalismo tienden a ver una motivación de lucro en sus evaluaciones de ganadores y perdedores, ¿pero qué hay de los casos en los que las inversiones nunca son recuperadas? En este caso, la cuestión medular del despojo racial está en la ansiedad con la que el colonizador mantiene las jerarquías raciales. Uno de los elementos constituyentes clave del despojo racializado son los imaginarios blancos de la montaña, que borran a los nativos y su trabajo del paisaje (Cronon, 1995b; Denevan, 1992; Kosek, 2006). De igual manera, los dos imaginarios de la Selva/Bosque Maya esbozados en este capítulo tienen que ver más o menos con imperativos financieros. Como selva que debe ser domesticada, la Selva Maya representaba el peligro de lo nativo desconocido, enfermedades tropicales y animales peligrosos que amenazaban la salud del cuerpo político nacional. La meta más amplia del Estado militar era borrar físicamente a los nativos y su trabajo del paisaje, para producir de manera ostensible un paisaje y un pueblo más productivos.

Cuando los conservacionistas imaginaron la Selva Maya que debía ser salvada, había un proyecto de recuperación. Más que una economía de resarcimiento, los biólogos conservacionistas, los desarrollistas, los arqueólogos y los turistas buscaban una experiencia auténtica de la Selva Maya que solo podía existir en este lugar. Aun cuando una experiencia completamente auténtica se ha perdido con el avance de la deforestación, los temores de peligros continuados pueden aumentar el valor y la importancia del bosque en constante proceso de desaparición. Esta experiencia se basa en su potencial afectivo, que resulta atractivo para la lógica colonizadora de que hemos heredado las Américas de nuestros ancestros, los mayas. Esta suposición es la que legitima la idea de que un núcleo de abundancia de biodiversidad es un bien global, al que todos los miembros de la comunidad internacional tienen derecho. Es solo al asumir que hay una “desaparición de los indios” –un marco dentro del cual **todos** los habitantes de la Selva Maya son colonizadores– que los conservacionistas internacionales han podido emitir juicios morales sobre cuáles grupos étnicos son más ambientalmente sostenibles que otros, borrando los reclamos territoriales de los mayas *q'eqchi'* al mostrarlos como colonizadores con hábitos agrícolas poco sostenibles (e.g., USAID, 1990). En este cruel giro de tuerca, los conservacionistas usan la repetida historia del colonialismo de asentamiento que arrancó a los mayas de su territorio como una racionalidad para despojarlos de sus derechos territoriales indígenas hoy en día. Los funcionarios del Estado de Guatemala y los profesionales de la conservación se refieren a comunidades como Quixpur como “invasores”, que entienden erróneamente sus derechos territoriales. De manera similar, una crítica de la conservación como acumulación primitiva acepta tácitamente que el proyecto colonial colonizador de alienación tuvo éxito. Esta crítica puede pedir resarcimiento, pero no descolonización.

Los defensores indígenas por la tierra entienden demasiado bien que sufren de repetidos despojos raciales, pero luchan por renovar su relación con el territorio de las tierras bajas. Cuando el líder de Quixpur me contó que no se iría sino hasta que algún funcionario del Parque lo matara, rechazaba la premisa de que el Estado colonizador tiene el derecho de despojarlo de su hogar. Las repetidas tomas de rehenes son un acto de desesperación, pero también son un acto de esperanza.

Capítulo 2

“Nosotros no invadimos el Parque, el Parque nos invadió a nosotros”

Introducción: “Lo van a llamar una masacre”

En 2008, viajé a la aldea Salacuim para trabajar con una ONG europea de conservación (“el Proyecto”), para rastrear las raíces del conflicto social en un proyecto de formalización de tierras^{1/}. Desde la perspectiva del Proyecto, el Parque Nacional Laguna Lachuá^{2/} es un humedal reconocido internacionalmente que se encuentra amenazado por la explotación petrolera y por “disputas por la asignación de recursos naturales”^{3/}. Para paliar estas amenazas y promover el desarrollo sostenible, el Proyecto incorporó el Parque y cincuenta comunidades cercanas en una “eco-región”. La meta del Proyecto era mapear y formalizar la propiedad de la tierra a fin de promover la “seguridad en la tenencia de la tierra” y mitigar “invasiones” dentro del territorio en disputa del Parque. Las GONGI (Grandes ONG Internacionales) de conservación brindaron financiamiento para este proyecto de varios años porque esperaban que la protección de la Laguna

1/ Para este estudio caso, consulté los archivos de tierras en las oficinas de Fontierras en Ixcán, Quiché; Cobán, Alta Verapaz; y Ciudad de Guatemala, cada uno de los cuales contenía un archivo parcial. También busqué en los registros del Proyecto y en el archivo del INAB en Ciudad de Guatemala. Muchos miembros de la comunidad también me brindaron copias de títulos de tierra y actas que documentan minutas de reuniones y acuerdos firmados por oficiales del Ejército y/o funcionarios de parques.

2/ En *q'eqchi'*, la palabra *lachuá* (se pronuncia con acento en la u) significa apestoso, refiriéndose al olor azufrado de la laguna. El nombre oficial del Parque coloca el acento en la última sílaba, sugiriendo que quienes declararon formalmente el Parque Nacional no sabían pronunciar correctamente la palabra en *q'eqchi'*.

3/ La laguna Lachuá está reconocida como un sitio de importancia internacional según la Convención Ramsar sobre Humedales. Las amenazas se mencionan en la página de información sobre la “Eco-región Lachuá”, cuya última fecha de publicación es el 1 de enero de 2006. <https://rsis.ramsar.org/rsis/1623>. Consultado el 10 de noviembre de 2014.

Lachuá pudiera brindar servicios ecosistémicos para mitigar el cambio climático, y que tanto los terratenientes locales como los administradores del parque podrían alcanzar una sostenibilidad económica a través de la mitigación climática REDD+. Este programa brinda a los consumidores de países como los Estados Unidos y Japón la oportunidad de compensar por el carbono que emiten cuando vuelan, al pagarles a los propietarios de tierras en las ecorregiones por reforestar sus tierras.

Aunque el Proyecto tiene intenciones inclusivas, algunas comunidades rechazaron de entrada las nociones de inclusión que no permitían la transformación en la tenencia de la tierra. Esta feroz resistencia se hizo evidente no solo a través de la deslucida participación en proyectos que ofrecían incentivos financieros, sino también a través de repetidas “invasiones” a los parques y del acoso a los empleados del Proyecto y de la administración de parques por igual –dado que los “beneficiarios” del Proyecto creían que ambas entidades tenían la misma meta de formalizar el despojo realizado en tiempos de la guerra–. Por invitación del Proyecto, viví en una de las áreas más “conflictivas” durante tres meses, entrevistando a líderes comunitarios y escribiendo un informe para el director del Proyecto. Al igual que la mayoría de empleados del Proyecto a nivel administrativo, el Director había nacido en la ciudad más cercana (Cobán) y fue a la universidad en la capital del país (Ciudad de Guatemala). Los empleados que no podían tomar decisiones, como los choferes y el personal de limpieza y de seguridad, venían de las aldeas locales. Además de estar marcado como un potencial sitio para empresas de ecoturismo y cooperativas orgánicas y de comercio justo, Salacuim también fue un centro administrativo de importancia durante la guerra civil, y su historia reflejaba la historia de la ecorregión entera.

En mi primera mañana en Salacuim, acababa de encontrar el dormitorio de mujeres en las instalaciones del Proyecto, y había solicitado una cama y un mosquitero cuando en la oficina corrió la voz de que seríamos evacuados. Se extendió por el Proyecto el rumor de que una turba furiosa de habitantes de la comunidad había tomado como rehenes a varios empleados del Parque. Sin muchas ganas, subí junto con mi mochila a la parte trasera del picop, para emprender un escabroso viaje de cuatro horas de vuelta al lugar del que había salido a las cinco de la mañana de ese mismo día. El técnico que estaba a cargo explicó que todos aquellos que estuvieran relacionados con el Proyecto o con el Parque tenían que irse. Un poco antes esa misma mañana, una patrulla de guardarrrecursos del Parque, policías armados y soldados, se enfrentaron a un grupo de “invasores” en sus parcelas sembradas de maíz y frijol, dentro de los límites del Parque. Cuando

los oficiales intentaron arrestar a dos campesinos, un grupo de cuarenta hombres, mujeres y niños supuestamente blandieron sus machetes y tomaron a doce miembros de la patrulla como rehenes.

Ningún empleado del Proyecto fue tomado como rehén, pero se llamó al director del Proyecto para mediar entre el director del Parque, la Policía, el Secretario de Asuntos Agrarios (SAA) y representantes de los “invasores”. Durante nuestro viaje de vuelta al pueblo, algunos empleados del Proyecto que viajaban en la parte trasera del picop se quejaron a grandes voces de que su jefe no se enfrentara a los “invasores”. Cuando pregunté por qué eso era tan importante –después de todo, el Proyecto es una organización separada del Parque–, uno de ellos insistió en que debían “estar con ellos” porque eran “nuestros hermanos”^{4/}. En otras palabras, los empleados del Proyecto querían cerrar filas con los empleados del Parque como hermanos, contra los “invasores” del Parque. Me sorprendió que los empleados de una ONG de desarrollo sostenible se opusieran tan fervientemente a las comunidades que se suponía debían estar apoyando.

A otro técnico del Proyecto le molestaba que el Ejército no matara a quienes mantenían a las personas como rehenes, porque “si los matan, van a decir que es una masacre”. En otras palabras, implícitamente quería decir que matar a los pobladores que tenían retenidos a los rehenes era lo que el Ejército debía hacer. Este técnico también estuvo presente cuando hice preguntas y descubrí que los miembros de las comunidades llevan machetes, pero solo los trabajadores del Estado (guardarrecursos del Parque, policías y soldados) llevan armas de fuego. Dado que esto pasa al menos unas cuantas veces al año, resulta lógico suponer que él sabría que también había mujeres y niños que ni siquiera tenían machetes, ya que la mayoría estaban ahí para desmalezar los cultivos. (Lo que el campesino que aparece en la portada del libro estaba haciendo justo antes de posar para la foto era justamente desmalezar). Me sorprendió fuertemente que le molestara que los derechos humanos condenaran las masacres; Salacuim es sitio confirmado de una masacre durante la guerra civil. Cuestionar la validez de las designaciones políticas de masacres en una comunidad de sobrevivientes de una masacre –aunque fuera de forma indirecta– parecía diluir las identidades de los sobrevivientes. No le hice más preguntas al técnico porque era mi primer día, pero luego confirmé que los técnicos del Proyecto conocen la historia de Salacuim durante la guerra, incluso

4/ El término “hermanos” puede interpretarse como hermanos y hermanas. Lo dejo en masculino porque la mayoría de técnicos forestales y otros trabajadores que permanecían en el Proyecto eran hombres.

aquellos que no son de la región. Ciertamente la historia de esta masacre era la que se estaba desbordando hacia el presente en la situación de rehenes.

Casi no hay tráfico en esta brecha (apenas un camino de un solo carril), y con frecuencia durante la temporada lluviosa el lodo la vuelve intransitable. Redujimos la velocidad cuando vimos un camión que se dirigía hacia nosotros, transportando al director desde Cobán para participar en las negociaciones de la toma de rehenes. Mientras veía a los empleados mover la cabeza con aprobación ante las palabras del director de que lo mejor era evitar que la situación se hiciera más grave, empecé a revisar mi comprensión de Salacuim. También me di cuenta de que mi relación con el Proyecto estaba más marcada por lo político de lo que había pensado. Mientras que el Proyecto tenía menos de una década de existencia y ofrecía beneficios financieros y administrativos de importancia, esos beneficios se distribuían de una forma de que echaba sal en las heridas de la guerra civil.

La situación de los rehenes duró algo más de cuarenta horas y terminó en una especie de empate. La Policía no arrestó a nadie, pero luego obtuvieron órdenes de captura por secuestro (para cuatro hombres del grupo de quizás cuarenta personas). Como los miembros de la comunidad no sabían de quiénes eran los nombres que aparecían en las órdenes de captura, todos los que participaron en el episodio se tuvieron que esconder^{5/}. Los guardarrecursos declararon que los “invasores” los habían golpeado y amenazaron con matarlos. Los “invasores” negaron esto vehementemente, aunque sí admitieron burlarse de ellos. La fiscalía no presentó cargos por agresión.

Cuando me dejaron volver a Salacuim algunos días más tarde, nadie del Proyecto me decía quiénes eran los “invasores”; algunos decían que era para mi protección, otros que para la suya propia. Mientras tanto, los técnicos del Proyecto arreglaron mi primera entrevista con el presidente del Consejo Comunitario de Desarrollo (COCODE) en las oficinas del Proyecto, en donde yo tenía un cubículo. Cuando le pregunté al presidente sobre la relación del COCODE con el Proyecto, me sorprendió cuando simplemente me contestó que muchas personas querían quemar las oficinas del Proyecto. Al ver mi cara de sorpresa, se apresuró a

5/ Hasta donde yo sé, es muy raro que incluyan nombres de mujeres en órdenes de captura (la única que vi es de Cuevas de Candelaria, no de Parque Nacional Laguna Lachuá). Participan en tareas agrícolas dentro de los límites del Parque y en las tomas de rehenes, pero parece que tanto los guardarrecursos como los invasores ven su presencia como útil para mitigar posibles escaladas de violencia. La cobertura noticiosa que se hace de estos eventos rara vez menciona la presencia de mujeres y niños cuando se dan situaciones de toma de rehenes.

asegurarme que la mayoría de la gente no quería quemar a nadie vivo junto con el edificio. Hasta ese momento no se me había ocurrido que alguien quisiera quemar vivos a los empleados del Proyecto –o a mí–, pero así era como algunas de las familias de esta aldea habían sido masacradas a principios de la década de 1980. Esta distinción se hacía para indicar que los miembros de las comunidades despojadas no querían hacerle daño a la gente, en agudo contraste con otras personas que cometían actos de violencia. Hubo una pausa larga e incómoda mientras ambos mirábamos a nuestro alrededor para ver si alguien en las oficinas del Proyecto podía haber escuchado esta frase. Aunque el presidente del COCODE no me dijo explícitamente que el edificio guardaba memorias difíciles, la forma en la que describió las oficinas del Proyecto me hizo preguntarme si su asociación negativa con el edificio se remontaba a tiempos anteriores a la corta vida del Proyecto.

Luego de nuestra entrevista, encontré mi respuesta en un croquis que descubrí en unos archivos de propiedad de tierras. Durante los años setenta, los militares construyeron unas modernas oficinas para su principal cuerpo paramilitar, las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC), al mismo tiempo que ordenaban que sus miembros vigilaran a todas las familias y las obligaran a vivir en una aldea centralizada con trazado de rejilla. Hoy, el cuartel general de los paramilitares es la oficina del Proyecto. Aunque se suponía que los hombres podían participar si querían en estas patrullas nominalmente “civiles”, en la práctica a principios de los años ochenta todos los hombres (incluso desde los doce años) fueron obligados a buscar “comunistas”, a riesgo de ser asesinados ellos mismos. La naturaleza coercitiva de la participación paramilitar, junto con las dinámicas regionales de la guerra, se traducían en que muchos PAC fueran en buena medida pacíficos, mientras que otros cometieron algunos de los actos más violentos de la guerra. Las PAC de Salacum fueron famosas como unas de las más violentas en la región, y hay rumores de que fueron protagonistas de salvajes masacres, tanto en Cobán como en Ixcán. Aunque no pude confirmar esto en los archivos oficiales, las personas de la localidad me contaron rumores de que los PAC mantuvieron prisioneros a miembros de la comunidad, posiblemente torturándolos antes de transferirlos a una base militar –luego de eso eran “desaparecidos” y jamás se volvía a saber de ellos–. Ser “desaparecido” significaba unirse a las más de 200 000 personas asesinadas por la violencia de Estado, muchos de los cuales nunca han sido identificados ni sus restos devueltos a sus hogares para recibir una sepultura digna. Al acercarme a las memorias de la violencia vivida, rara vez discutí yo con los miembros de la comunidad esta articulación de las patrullas paramilitares y la territorialidad del

desarrollo sostenible. Cuando preguntaba, algunas personas cambiaban de tema, por referirse al pasado. Otros, viéndome de reojo y bajando la voz, preguntaban si yo conocía la historia del lugar. Cuando el Proyecto pasó a ocupar las oficinas de las PAC, parece haber heredado también las alianzas políticas necesarias para formalizar los límites impuestos por el Ejército a los parques, las comunidades y la tenencia de la tierra.

Seguí reuniéndome con técnicos del Proyecto y del Parque para entrevistarlos en las oficinas del Proyecto, pero jamás volví a entrevistar ahí a ningún miembro de la comunidad, ni me quedé en los dormitorios del Proyecto. En vez de ello, renté una habitación en la casa de una familia acomodada y realicé entrevistas en su jardín (los activistas de tierras preferían ir ahí en vez de a las oficinas del Proyecto, aunque el propietario estaba emparentado con líderes paramilitares), en un campo de fútbol o en las casas de otras personas. Aunque conservé mi afiliación formal con el Proyecto, lo que incluía escribir un informe de campo al final de los tres meses y reunirme con el Director para revisarlo, hice todo lo que pude para presentarme como alguien que conocía a los funcionarios del Proyecto, pero sin ser uno de ellos.

Tenía unos cuantos nombres de personas, que encontré en registros de archivo de solicitudes fallidas de tierras fechadas entre finales de los años ochenta y principios de los noventa, y me preguntaba si algunas de ellas serían las mismas familias que estaban sembrando adentro del Parque. Una mañana, decidí dar un paseo y hacer algunas preguntas en la calle, que suele ser la forma más rápida de hacer saber a la gente que uno quiere hablar sobre algo cuando se está en un pueblo pequeño. Caminé por la vereda lodosa en el calor agobiante, preguntándoles a mujeres mayores que me encontraba por direcciones de casas de gente con la que todavía no me había reunido. Fue una especie de *quid pro quo* –a cambio de enterarse cómo era que una gringa que hablaba *q'eqchi'* había ido a dar a la entrada de sus casas, ellas me señalaban la dirección correcta–. Finalmente tuve la buena fortuna de resbalarme en una colina muy lodosa y caer sentada aparatosamente frente a un grupo de niños que entre risas me confirmaron que su padre, Rodrigo, era el hombre que yo buscaba. Se fueron a avisar a su madre, que los envió de regreso a interrogarme. Respondí que no, que no era la directora del Parque (una entre pocas profesionales mujeres ahí), y no, no quería arrestar a su padre, solo era una gringa que estaba estudiando la tenencia de la tierra y quería hablar con él para poder escribir sobre su historia. Ohhh, una gringa, dijeron, como las del Cuerpo de Paz. Cuando expliqué que fui voluntaria del Cuerpo de Paz (2003-2005), la madre

seguramente decidió que yo era inofensiva porque salió ella misma a decirme a qué hora podía encontrarme con su esposo.

Cuando Rodrigo volvió a casa de sus siembras dentro del Parque, tuvimos nuestra primera entrevista. Le conté que estaba interesada en las titulaciones de tierras en Salacum, no en las políticas del Parque. Aunque mi esperanza era que esta declaración redujera la posibilidad de que mi investigación fuera asociada con un intento de hacer cumplir la ley, en vez de ello Rodrigo hizo una pausa y me vio por un buen momento antes de replicar que ambas cosas eran lo mismo. Aunque el director del Proyecto y yo habíamos enmarcado mi investigación dando por sentados los límites del Parque, y buscando entender la titulación fuera de dichos límites dentro de esta premisa, Rodrigo y otras personas me indicaron en repetidas ocasiones que el establecimiento de los límites del Parque exacerbó los conflictos de tierras. Durante semanas, Rodrigo y otros campesinos que sembraban en el Parque me contaron cómo se convirtieron en “invasores” mientras que otros se convirtieron en “propietarios” debido a las desigualdades raciales, religiosas y económicas que daban forma a los límites del Parque. La conformación de dichos límites no solo designaba “propietarios”, sino que lo hacía en una forma que racializaba el despojo de aquellos que se habían convertido en “invasores”.

Aunque la mayoría de conservacionistas guatemaltecos me dijeron no creer que las masacres de tierra arrasada estuvieran relacionadas con las áreas protegidas, para Rodrigo sí lo están. Él dirige grupos que intentan reclamar tierras que se encuentran dentro de áreas protegidas, pero el Ejército los arresta, quema sus casas, sus posesiones y cultivos y luego acampa sobre las cenizas, tal y como lo hizo luego de las masacres de los años ochenta. Aunque al inicio, mi objetivo era estudiar las políticas de la titulación de tierras y el cambio en el agro en una esfera separada de la conservación, Rodrigo y otros líderes comunitarios insistían en que estos son dos aspectos de un mismo proyecto racializado. Los conflictos de tierras de posguerra son luchas contemporáneas por los recursos, pero también son luchas sobre el significado de la violencia de la guerra civil. Ahí donde dichas luchas se dan alrededor de los límites de los parques, las GONGI se han convertido en árbitros de la propiedad, al mismo tiempo que espacializan y racializan la marginación al decidir qué reclamos históricos de tierras merecen ser reconocidos y/o compensados. Al naturalizar el despojo de los pueblos indígenas, las GONGI de conservación hacen impensables sus derechos territoriales.

En su etnografía de las prácticas de la conservación en Guatemala, Juanita Sundberg (1998a) critica la narrativa del “migrante-como-culpable”. En el último

capítulo, argumento que la transformación de las tierras bajas en un bosque político fue posible tan solo durante el momento liminal entre la guerra y la paz, cuando más de un millón de personas seguían desplazadas. Más que una patria que debía ser restaurada, el gobierno de Guatemala y las organizaciones de conservación aprobaron leyes de áreas protegidas, disfrazando la Selva Maya de tierra deforestada que debía ser restaurada. Este capítulo echa un vistazo al complicado caso de muchas comunidades que se convirtieron en una sola –Salacuim– y de muchas personas que se convirtieron en “invasores de parques” en su propia tierra. Sigo el rastro de la forma en la que los sobrevivientes *q'eqchi'* de la guerra llegaron a ser vistos como migrantes, y de cómo las formas en las que son presentados como “los culpables” echan mano de poderosas interpelaciones de la guerra civil. En Salacuim, las familias sin tierra dicen que han sido etiquetadas primero como subversivos, luego como invasores de parques y hoy en día como narcos. Afirman que los líderes comunitarios han colaborado para hacerlos culpables a fin de evitar la violencia, asegurar la tenencia de la tierra y cosechar beneficios del desarrollo.

Para explicar cómo es ello posible, en este capítulo exploro la historia de esta región, y en el siguiente reflexiono sobre los significados del desarrollo racializado. En vez de enfocarme en la historia de una sola comunidad, encontré las historias de muchas comunidades dispersas que fueron obligadas a trasladarse hacia centros paramilitares para salvar sus vidas. Y justo cuando estas personas esperaban poder volver a sus hogares, el gobierno declaró un parque de 10 000 hectáreas^{6/}. En medio de las maquinaciones de la guerra civil, las masacres y el mapeo, el Parque fue expandido hasta alcanzar su extraña forma actual, aumentándose en 4243 hectáreas. Los sobrevivientes protestaron a viva voz por esta ampliación, a lo que los administradores del área protegida respondieron encogiéndose de hombros, porque no están obligados a responder. Yo explico cómo esta tensa relación llega a afectar los proyectos de desarrollo, y argumento que la misma hizo a la región vulnerable a las actividades criminales. Más que víctimas, el Estado ya etiqueta a los sobrevivientes como culpables. Mientras los administradores de las áreas protegidas dicen que estos son migrantes que deben buscar tierra en otra parte, los sobrevivientes exigen que se reconozca que ya están en su casa.

6/ Según Resolución SC No. 6/2006 de Secretaría Ejecutiva, Consejo Nacional de Areas Protegidas, 10 de marzo de 2006: la superficie original de PNLL era 10,000 hectáreas, “incrementada” hasta 14,243 ha (quitando derechos de Quixpur, rechazando el compromiso hecho por el mismo Estado). <http://conap.gob.gt/wp-content/uploads/2019/10/PM-PN-Laguna-Lachu%C3%A1.pdf> (bit.ly/Avancso_GV_MY-2).

Medidas temporales: Sobrevivir a las masacres, centralización y vigilancia

Debido a las acciones subversivas de secuestrar a grupos de la población e integrarlos a sus filas... un gran número de personas sufrieron la destrucción de sus hogares y campos de cultivo por parte de estos grupos subversivos... La situación provocó la creación [de la base militar de Playa Grande] cuyo objetivo principal es establecer condiciones de seguridad para la población, y de este modo, hacer viable el regreso de los habitantes de esta área a su lugar de origen.

-Gobierno de Guatemala (1985: 27-29)

Marco temporal: Parque Nacional Laguna Lachuá

- 1950ss Dos hombres de familias en conflicto (los Portillo y los Mendoza) dicen haber fundado comunidades. Sus descendientes reconocen que ya había familias viviendo ahí y/o usando el área como terreno de caza, pero argumentan que los reclamos de tierras de esa gente no tenían sustento legal válido.
- 1970 Primer registro de archivo de familias dirigentes que alegan que la tierra es un baldío sin propietario, y buscan que la Gobernación Departamental les conceda la propiedad.
Se establece la base militar de Playa Grande.
- 1975 Primera declaración gubernamental del “Área de Reserva Lachuá”, efectuada por el Instituto Nacional de Transformación Agraria (INTA), indicando que su extensión es de 10,000 hectáreas, pero sin especificar las medidas.
- 1976 Realización de la primera medición física en la Reserva.
- 1977 Emisión de escrituras públicas reconociendo derechos legales para las dos cooperativas, pero sin incluir derechos de tierras.
- 1978 Las familias que perdieron tierras tras el proceso de titulación de las cooperativas establecen otras comunidades.
- 1979 El general Benedicto Lucas García, hermano del dictador militar, ordena una segunda medición de la Reserva Laguna Lachuá, la cual, según

comunidades vecinas, rechaza reconocer su propiedad porque era lugar de “animales”, y tal vez guerrillas.

- 1981- El más violento período de la guerra civil en la región.
- 1983 Sobrevivientes *q'eqchi'* afirman que el Ejército los desalojó de lo que hoy en día es el Parque Nacional Laguna Lachuá, acusándolos de “subversivos”. El Ejército también confiscó los documentos de identidad de los hombres por toda la región, y les dijo que fueran a la base militar de Playa Grande. Muchas familias de los desaparecidos se reasentaron en Salacuim para esperarlos.
- Paramilitares de Salacuim participaron en la brutal masacre de alrededor de ochenta hombres, mujeres y niños.
- Unos meses más tarde, miembros del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) tomaron represalias en una masacre dirigida hacia hombres de Salacuim que habían participado en despojos de tierras, y de líderes paramilitares que habían participado en la masacre.
- 1984 Salacuim-Sacruz es legalmente medido e inscrito en el Registro General de la Propiedad, como una sola comunidad.
- 1989 La Reserva es incorporada legalmente al Sistema Guatemalteco de Áreas Protegidas –SIGAP–, por la Ley de Áreas Protegidas, en primer término, como Área de Protección Especial (Decreto 4-89).
- 1996 El Decreto Gubernativo 110-96 convierte la Laguna Lachuá en un área protegida, bajo la categoría de manejo de “Parque Nacional”, sin especificar sus medidas.
- 1998 DIGEBOS⁷/-INTA, en una tercera medición del Parque Nacional Laguna Lachuá, intentan agregar “3,851 ha del baldío anexo al Sur” (según CONAP), lo cual fue rechazado por vecinos de Salacuim⁸, así que la medición quedó suspendida.

7/ Dirección General de Bosques y Vida Silvestre, dependencia del Ministerio de Agricultura, Ganadería y Alimentación.

8/ Acta No. 36-90, Libro de Actas de la Alcaldía Regional de 1990, Folios 38 y 39, 12 de septiembre de 1990.

- 2000-2001 Cuarta medición del Parque Nacional Laguna Lachuá. El Informe Final del trabajo de Medida Legal del Baldío “Laguna Lachuá”, 9 de julio de 2001 por Ing. Ag. Héctor de Jesús Sandoval y Sandoval da 14,301 hectáreas, 26 áreas, 42.79 centiáreas (Archivos de PNLL en INAB, Ciudad de Guatemala).
- 2002 Se le concede un título provisional a “Salacuín-Sacruz” como Patrimonio Agrario Colectivo, lo que requiere que los titulares de la propiedad tengan derechos en “partes alícuotas”.
- 2003 La cuarta medición del PNLL de 2001 es aprobada por Acta Gubernativa 719-2003 (20 de noviembre de 2003) del Ministerio de Gobernación. Según el Plan Maestro Parque Nacional Laguna Lachuá, tras las decisiones del Foro de Tierras, Conservación y Desarrollo del “Proyecto”, las medidas definitivas son: 13,851 hectáreas del área protegida, y 53,523.12 hectáreas el área total protegida y su zona de amortiguamiento (Eco-Región Lachuá).
- 2004 El Parque Nacional Laguna Lachuá es inscrito en el Registro General de la Propiedad a nombre del Consejo Nacional de Áreas Protegidas, la institución nacional de parques.

Algo andaba mal en Salacuim que convirtió este pueblo –con acceso a carreteras, cultivos comerciales y otras oportunidades de desarrollo– en un lugar peligroso para vivir. Cuando pregunté, los profesionales del desarrollo explicaron que estas comunidades eran “conflictivas” desde hacía mucho tiempo, casi adjudicándole la violencia paramilitar a la región como algo inherente a esta. Por su parte, los antropólogos acostumbran enfocar su energía en recuperar las memorias históricas de las comunidades que sobrevivieron a las masacres y ahora viven lejos de quienes las cometieron (Huet, 2008; Viaene, 2010; Wilson, 1995). Cuando me preparé para vivir en Salacuim, un antropólogo alegó ignorancia, diciendo que prefería no trabajar en una comunidad dirigida por gente que se sabía bien que eran asesinos. Ello se debió a que las élites buscaron activamente llegar a un acuerdo con el Ejército a fin de transformar el pueblo en un polo de desarrollo de importancia, transformándose ellos mismos a su vez en líderes paramilitares. Los exparamilitares describieron esto como una especie de trato con el diablo, mediante el cual estuvieron de acuerdo en llevar a cabo actos de violencia contra otras comunidades a fin de salvarse ellos mismos. Todo lo

hicieron de manera proactiva, a fin de obtener seguridad sobre sus tierras, como describo más adelante.

Cuando los técnicos del Proyecto me llevaron a conocer Salacuim, me mostraron proyectos productivos e hicieron énfasis en las formas en que la cooperativa serviría para el beneficio a largo plazo de toda la comunidad de Salacuim, abordando así mis dudas sobre la desigualdad. Cuando pregunté por el éxito de los proyectos hasta ese momento, admitieron sentirse frustrados porque sus intentos estaban fracasando, sugiriendo que ello se debía a que los hombres a cargo de la cooperativa no estaban comprometidos con el éxito de la misma. Cuando le pregunté al presidente del COCODE sobre la historia de la cooperativa, me preguntó a cuál de ellas me refería. Mientras que las cooperativas son celebradas a veces como emprendimientos populares para promover el desarrollo y la solidaridad comunitaria, en Salacuim eran mecanismos legales que utilizaban los aspirantes a finqueros para reclamar tierras que ya estaban en uso. Durante décadas de contrainsurgencia, gente de más de cuatro comunidades y de dos cooperativas legalmente separadas se encontraron viviendo en un sitio de vigilancia centralizada, conocido como un polo de desarrollo.

Aunque Salacuim no fue creado como un polo de desarrollo, la designación del Ejército, la inversión en infraestructura y la legalización de la tenencia de la tierra lo convirtieron en uno. Salacuim no era solo un núcleo de recursos militares, incluyendo acceso a tierras de cultivo, sino también de cooperación entre militares y paramilitares para vigilar a los residentes reasentados, que podían ser potenciales subversivos. Para mediados de los años ochenta, algunas familias pidieron permiso a los comandantes de la base militar de Playa Grande para poder regresar a la “selva subversiva”. (Capítulo 1), algo que deben de haber considerado más seguro que quedarse en el polo de desarrollo. El problema es que estas medidas supuestamente temporales se hicieron permanentes para aquellos sobrevivientes que perdieron sus tierras a causa del Parque, y hoy viven como vecinos de aquellos que arrebataron vidas, modos de subsistencia y tierras. Los conservacionistas y desarrollistas que se quejan hoy en día de la naturaleza “conflictiva” de Salacuim de todas maneras están reforzando la designación hecha por el Ejército de toda esta tierra como una sola comunidad, y respaldando el reclamo de tierras y liderazgo de una sola cooperativa a la vez que excluyen a otras.

Al ser un polo de desarrollo, los paramilitares de Salacuim llevaron a cabo actos de violencia contra las comunidades cercanas, y luego obligaron a los sobrevivientes a mudarse a la rejilla centralizada, para facilitar su vigilancia. Más de una vez me reuní con líderes de las comunidades cercanas, que describieron con amargura memorias de su infancia viviendo temporalmente en Salacuim, mientras sus madres esperaban en vano que sus esposos volvieran de la base militar. Cuando los hombres no volvían, se convertían en “desaparecidos”, y eventualmente los sobrevivientes volvían para encontrar sus hogares saqueados, sus caballos robados y sus cosechas quemadas. Un líder *q'eqchi'* explicaba que los paramilitares negaban tener conocimiento de todo ello, pero no importaba porque conservaban como recuerdo evidencias de los hechos –joyas, cinturones y caballos que él reconoció como propiedad de sus vecinos asesinados–. Él culpa a Salacuim por exacerbar la brutalidad de la contrainsurgencia en toda la región, lo cual narro a continuación.

La historia oficial de Salacuim comenzó en la década de 1950, cuando dos primos ladinos fueron expulsados violentamente de fincas cercanas para evitar que reclamaran su herencia sobre estas^{9/}. En busca de fortuna, los primos trataron de establecer dos fincas separadas en lo que llamaron “pura selva”. Pancho Mendoza tenía dos apellidos españoles, pero el segundo apellido de José Portillo era *q'eqchi'*, y hoy algunos Portillos dicen tener etnicidad *q'eqchi'*, lo que es airadamente cuestionado (Capítulo 3). Sus descendientes admiten que ninguno de los dos tenía planeado fundar una “comunidad”, sino más bien establecer una finca con trabajadores *q'eqchi'*.

Por su parte, algunas familias *q'eqchi'* ya se habían establecido en esas tierras, y se consideraban propietarios. Muchas familias *q'eqchi'* recuerdan que sus padres se marcharon de fincas cercanas durante las campañas de trabajo forzado de la década de 1930 (ver Adams, 2001), estableciendo seis comunidades dispersas. Algunos *q'eqchi'* recuerdan cuando los Portillo y los Mendoza llegaron y trataron de convertirlos en peones de su finca. Aunque sus intentos fracasaron al final de cuentas, marcaron el tono de las relaciones coercitivas que persisten en el presente.

Los registros de archivo del Estado para ese período ya no existen, pero los líderes comunitarios dicen que Salacuim reclamaba ocupar 3600 hectáreas;

9/ Sus descendientes explicaban que esto sucedió para que toda la finca fuera entregada como herencia al hijo mayor.

mientras los administradores del Parque insisten en que nunca ocupó más de 2250 hectáreas. (Según el Plan Maestro 2005-2009, “es evidente que ya en la década de los 90’s no hubo ningún nuevo asentamiento”, como clasificaron a familias buscando reconocimiento de su tenencia como “invasores”). Todas las partes están de acuerdo en que Salacuim nunca se extendió hacia el norte hasta llegar a la Laguna Lachuá, pero difieren en qué tan lejos llegó en esa dirección. Cuando los militares incluyeron esa tierra en la Franja como “Zona de Desarrollo Agrícola” para incentivar la colonización en las tierras bajas del norte, los Portillo y los Mendoza buscaron obtener títulos como una “comunidad”. Como eso no funcionó, Pancho Mendoza decidió formar una cooperativa. Un miembro de la familia Mendoza me explicó que para ellos “comunidad” y “cooperativa” significaban lo mismo en términos de derechos de propiedad, pero oyeron rumores de que era más probable que la dictadura de Lucas García aprobara solicitudes de títulos de tierra para cooperativas.

Unos meses después, los Portillo se dieron cuenta de que los Mendoza buscaban titular la cooperativa sin ellos, y no podían dar crédito a lo que estaba pasando. Cuando les pregunté el porqué de esto, uno de los Portillo explicó que los Mendoza se mantenían “muy apartados”, tenían una mejor educación, eran más ladinos. Cuando entrevisté a los Mendoza, me dijeron que los Portillo eran “todos comisionados militares”, y que eran responsables de llevar la violencia a la región. Desde principios de la década de 1960, los Portillo propietarios de la finca se convirtieron en comisionados militares regionales, y también nombraron como tales a miembros de la familia en Salacuim. Cuando el comisionado militar regional, que era un Portillo, fue asesinado a principios de los años ochenta, la familia tomó esto como confirmación de que estaban en una situación de matar o morir, y actuaron en concordancia con esto.

Así que durante la década de 1970 hubo dos cooperativas, una dirigida por los poderosos Mendoza y la otra por los paramilitares Portillo. Ambos tenían conexiones en el gobierno, hablaban y escribían español y eran Adventistas del Séptimo Día. En ambas cooperativas (que hoy en día representan la totalidad de Salacuim), las familias a cargo cobraban cuotas “de ingreso” a los colonos^{10/}.

10/ Las “cuotas de ingreso” tienen una turbia historia legal en las zonas de colonización. Los primeros colonos a veces le cobran cuotas a las familias nuevas para pagar por mejoras físicas ya existentes (como carreteras) o cuotas legales que otros miembros de la comunidad ya han pagado. Según cualquier estándar, las “cuotas de ingreso” de Salacuim eran anormalmente elevadas.

Las familias que pagaban estas cuotas me dijeron que lo hacían porque creían (erróneamente) que la comunidad tenía títulos de tierra válidos. A las familias de las cuatro comunidades que estaban trabajando por establecer sus títulos legales de tierra se les dijo que o pagaban las cuotas o se iban. En vez de continuar con procesos legales separados como cooperativas, los Portillo y los Mendoza contrataron a un cartógrafo y a un abogado para que mapearan y titularan sus tierras como una sola comunidad. La tierra fue distribuida en parcelas de 10-100 hectáreas, sin tomar en cuenta si ya existían cultivos previos en ellas. La mayoría de gente solo cultivaba unas pocas hectáreas, dispersas en áreas grandes, pero las familias dominantes les asignaron parcelas contiguas que no incluían sus plantaciones de cardamomo, lo cual afectó gravemente sus ingresos. Según miembros actuales del Comité de Tierras, en 2008 los Portillo y los Mendoza asignaban tierras “según la capacidad de pago de cada uno”, en vez de asignar parcelas equitativas, como exigía la ley.

Las familias dominantes insisten en que solo unas pocas familias perdieron sus tierras durante este proceso, pero un líder regional cuya familia abandonó Salacuim luego de que su padre fuera asesinado y él perdiera su derecho a reclamar la tierra que le correspondía como herencia, me dijo que creía que casi la mitad de las familias contemporáneas fueron despojadas. Una forma de comprobar la amargura de la gente luego de la titulación ilegítima y el despojo de las tierras es a través de las muertes que siguieron a este proceso.

De los tres hombres que llevaban el proceso de titulación para Salacuim, uno murió y dos se fueron del país^{11/}. Quienes recibieron tierras mediante este proceso tienen documentos que avalan la propiedad, y un croquis de sus parcelas. En 2008, líderes de la familia Portillo me dijeron que todos sabían que los títulos no eran legales. Por su parte, la mayoría de familias *q'eqchi'* decían no poder hablar o leer español, ¿y por qué habrían pagado por recibir títulos de tierra sin validez alguna? En cualquier caso, los hombres que cobraron el dinero, incluyendo a uno cuyo nombre aparecía registrado en la papelería como el “propietario anterior” murieron en una serie de asesinatos llevados a cabo por el EGP en 1981^{12/}. En

11/ No pude localizarlos para entrevistarlos, así que mi análisis se basa solo en los planes, los títulos falsificados y las interpretaciones que otros hicieron de sus acciones.

12/ El Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) era una organización guerrillera marxista que luchó contra el Ejército y trabajó por la revolución. Aunque probablemente hubo menos de 10 000 guerrilleros en todo el país, el EGP tuvo una influencia significativa en la región.

una rara convergencia de opinión entre los entrevistados, todos recordaban que los conflictos causados por esta primera “titulación” de tierras molestaron a muchas personas, algunas de las cuales se unieron después a la guerrilla del EGP. Los únicos que dijeron que ello no había importado fueron los funcionarios de parques (que provenían del mismo departamento o de la capital del país); en su lugar dijeron que como los papeles no tenían validez legal, su historia no importaba.

Los funcionarios conservacionistas están en lo correcto al decir que los papeles no tienen validez legal. Sin embargo, la razón por la que esos papeles no importan es porque los funcionarios conservacionistas usan la legislación sobre áreas protegidas para hacer que dichos papeles importen menos. El gobierno (FONTIERRAS) suele recolectar y utilizar papeles informales, ilegales o fraudulentos para legalizar reclamos de tierras (ver Capítulo 4). Es aquí donde la exclusión de la conservación recrea relaciones de poder imbuidas con la producción histórica de raza, lugar y violencia. Los representantes de las instituciones estatales (CONAP, INAB y SAA) dirigen el dinero de las GONGI de conservación y el bien global de la conservación cuando deciden qué papeles representan historias dignas de ser reconocidas, y qué papeles carecen de validez legal, por lo que representan rastros de historias a las que no vale la pena prestar atención.

Una declaración flotante, un parque en expansión

En 1975, el gobierno nacional declaró la Laguna Lachuá como reserva, una reserva de 10 000 hectáreas de superficie y forma cuadrangular. Hoy, el Parque se ha expandido casi en un cincuenta por ciento, hasta alcanzar aproximadamente 14 301 hectáreas, y su forma actual es la de un rectángulo al que le falta un trozo, y que se extiende hacia el sur (Figura 3). Ese trozo es la tierra de Salacuim, o lo que queda de ella (según dicen). Lo que se discute aquí es si la oficina de tierras tenía la intención de apropiarse de más de 10 000 hectáreas, y en qué momento las instituciones del gobierno le comunicaron esta intención a las comunidades afectadas.

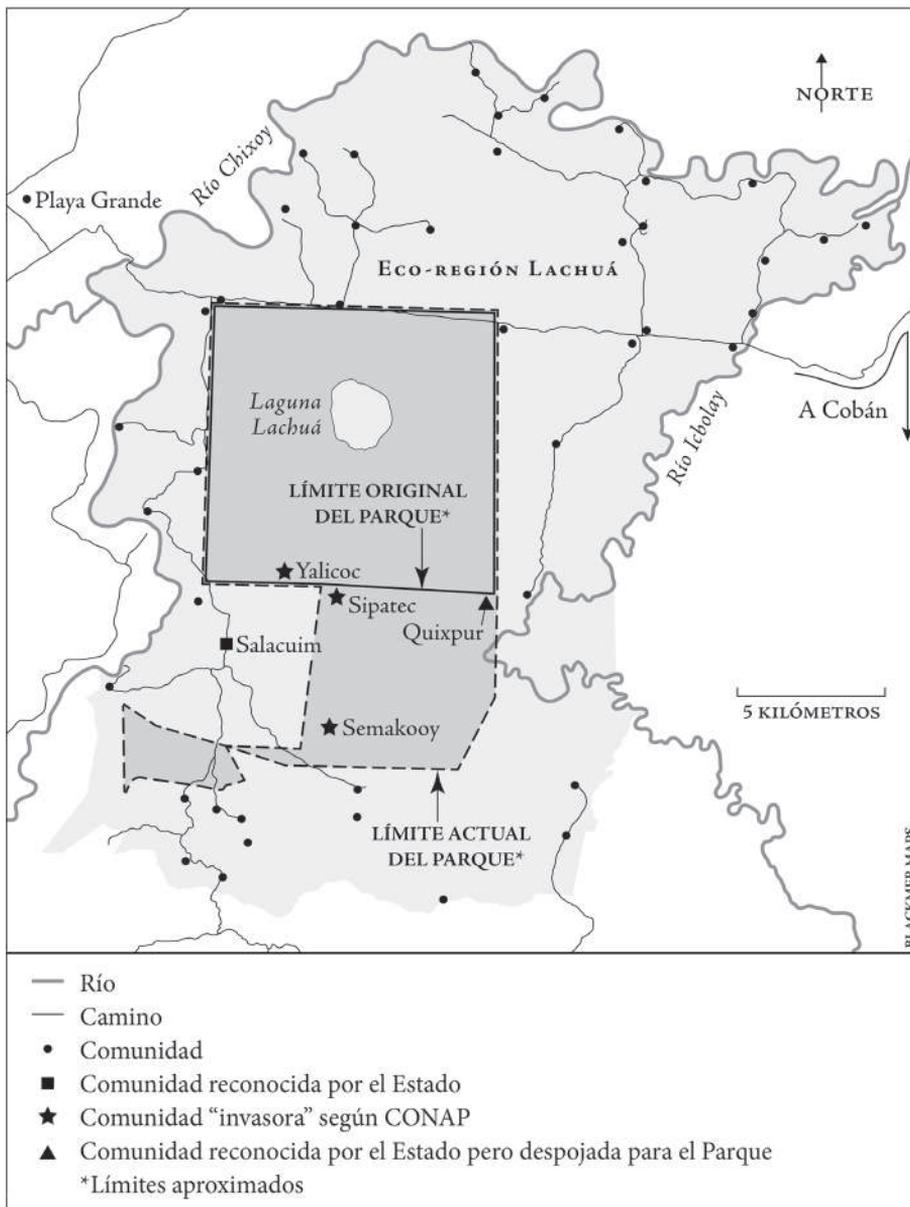


Figura 3
 Límites originales y actuales del Parque Nacional Laguna Lachúa (Mapas Blackmer)
 Fuente: Elaborado a partir de INAB (2003) Plan Maestro 2004 - 2009, Parque Nacional Laguna Lachúa, Cobán, Alta Verapaz.

La “Selva Maya” todavía no existía, ni Guatemala tenía un sistema de áreas protegidas ni una institución que las administrara (ver Capítulo 1). En su lugar, esta era una “reserva forestal” que el gobierno nacional declaró y puso bajo el auspicio del Instituto Nacional de Bosques (INAB), supuestamente debido al potencial recreativo de la laguna. Los líderes comunitarios dicen que la reserva estaba situada estratégicamente para repeler incursiones o ataques guerrilleros desde la frontera con México^{13/}, pero los funcionarios de parques hoy en día dicen que el sitio fue designado debido a su valor como punto de conservación. Aquí es donde la localización del Parque se vuelve problemática; los mapas no estaban basados en trabajo de campo con coordenadas correspondientes, así que los “cien kilómetros cuadrados” eran una declaración flotante que colgaba sobre la región sin adherirse a ningún lugar habitado. Además, el Parque no tenía titulación legal, ni aparecía en el Registro Nacional de la Propiedad. Para cualquier agricultor colono, la tierra seguía siendo un baldío, vacío y disponible.

En algún momento entre 1975, cuando el Estado declaró el parque original, y el 2003, cuando se emitió su título legal, las 3851 hectáreas al sur del polígono original afectaban los reclamos de tierras de muchas familias. Según los líderes de Salacuim, el Parque declarado comprendía cien kilómetros cuadrados, pero los ingenieros del Ejército eran como finqueros codiciosos, y corrían de lugar los mojones limítrofes, expandiendo el Parque más allá de sus límites originales. En algún momento, proseguían, el Estado quiso expandir el Parque hacia el sur, cerrar el rectángulo y dejar sin tierras a todos en Salacuim. Un líder de la familia Portillo atribuyó este intento directamente a los hermanos Lucas García, uno de los cuales coordinaba la Franja, mientras que el otro era el dictador militar en ese momento.

Como lo recuerdan las familias dirigentes, su trayectoria histórica fue moldeada por su éxito al defender sus tierras de los intereses militares. Como Salacuim no había sido titulado por el Instituto Nacional de Transformación Agraria (INTA), ni inscrito en el Registro de la Propiedad, descubrieron que la comunidad no existía legalmente. Un coronel sugirió que deberían legalizar sus cooperativas agrícolas, porque el proceso sería más veloz que una titulación de tierras real, y las propias políticas de Lucas García favorecían a las cooperativas^{14/}.

13/ Encontré evidencia correspondiente en mapas del “área de reserva” al norte del Parque y la zona colindante de México en los archivos del Parque, en planes sin fecha para el Parque.

14/ Esta política cambió radicalmente a principios de los años ochenta, y las cooperativas al norte

Para 1979, tanto la cooperativa de los Portillo como la de los Mendoza eran legales, aunque no tuvieran títulos de tierra formales.

En tanto que los papeles brindaban cierto reconocimiento legal, sin títulos sobre las tierras, las cooperativas seguían siendo vulnerables al despojo. Según lo cuentan las familias *q'eqchi'* pobres, las familias de la élite llegaron a un trato con el Ejército: tierra a cambio de lealtad. Antiguos líderes paramilitares enfatizan la falta de poder de estas familias en relación con el Ejército, pero que su lealtad resultó ser espantosa. Los ladinos de Salacuim tienen la reputación de haberse contado entre las fuerzas paramilitares más violentas de la región; mataron, violaron y despojaron a la gente de sus tierras, y luego los sobrevivientes con frecuencia tuvieron que reasentarse en Salacuim, para vivir bajo vigilancia.

Las familias reasentadas dicen que los militares los echaron en los años setenta por ser “subversivos” que vivían en la “selva”, y no fue sino hasta que trataron de regresar a sus hogares a fines de los años ochenta que empezaron a llamarlos “invasores de parques”. Los funcionarios del Parque, así como los del Proyecto, clasifican a los cuatro grupos como “invasores”. Los grupos se refieren a sí mismos como “comunidades”, un término que según los funcionarios mencionados les brinda una legitimidad que no merecen. Justo al norte de Salacuim, oficiales del Ejército también le dijeron a la gente de otra comunidad, “No queremos gente aquí, este va a ser un lugar para animales”^{15/}. Algunas de estas familias se trasladaron a una comunidad al norte del Parque, otras se fueron al sur, a Salacuim. Cuando les pregunté por qué no protestaron al ser expulsados, un exlíder paramilitar y actual dueño de tierra respondió con sorna, “en ese entonces, uno podía aceptar o no, el resultado era el mismo”. Las familias “invasoras” estuvieron de acuerdo, por una razón: creían que su despojo, como el resto de la guerra civil, era una medida temporal. No fue sino hasta que la conservación se articuló con las lógicas colonizadoras de eliminación que descubrieron que el derecho de los indígenas a la vida no tiene lugar en las áreas protegidas.

“Autodefensa”

Los exparamilitares narraban que los operativos del EGP llegaron a finales de los años setenta a reclutar gente para la revolución. Aunque los incidentes de

de las tierras bajas fueron blanco de la violencia contrainsurgente.

15/ En ese entonces, no había una palabra *q'eqchi'* estándar. Hoy en día, el término utilizado comúnmente es *k'olb'il na'ajej*, o “lugar protegido”.

asesinatos atribuidos a la guerrilla correspondieron a tan solo el tres por ciento de toda la violencia de la guerra (CEH, 1999), al oír a los ladinos de Salacuim narrar la historia, uno podría asegurar que sus hogares eran el epicentro de los frentes guerrilleros, y este es uno de relativamente pocos sitios documentados en donde la guerrilla llevó a cabo una masacre. A grandes rasgos, hubo dos tipos de polos de desarrollo: uno era una comunidad que sufría contrainsurgencia y a la que luego se le permitía reconstruirse bajo supervisión militarizada (Wilson, 1995), y la otra actuaba mucho más como un centro para múltiples comunidades, en donde las personas desplazadas de la región se reunían bajo supervisión militar mientras esperaban permiso para reconstruir sus comunidades en otra parte. Salacuim entraba dentro de esta última categoría, siendo un lugar en donde los sobrevivientes de la contrainsurgencia de tierra arrasada se entregaban, arriesgándose a ser torturados y ejecutados extrajudicialmente por el Ejército, con la esperanza de recibir comida y abrigo en su lugar. En Salacuim, el Ejército también entregaba a los hombres a la base militar de Playa Grande para ser interrogados, así que el pueblo bullía de familias esperando a ver si sus seres queridos regresaban de la Base. Algunos hombres regresaban, otros no; estos últimos eran desaparecidos y sus familias nunca volvían a saber de ellos.

Aunque la memoria histórica está imbuida de la política del presente, me enteré de dos razones por las que la guerrilla del EGP atacaba Salacuim. Primero, Huet (comunicación personal, 2008) señalaba la posibilidad de una represalia directa por la masacre de dos días de duración en Río Negro. Los paramilitares de Salacuim violaron, torturaron y asesinaron a toda una comunidad de hombres, mujeres y niños, con muy escasa presencia e incluso supervisión de oficiales del Ejército. La flagrante brutalidad de la masacre se tradujo en que los familiares sobrevivientes, algunos de los cuales se unieron al EGP, juraran venganza. Al mismo tiempo, aparentemente los líderes del EGP amenazaron a los líderes de Salacuim por su reputación de establecer “cuotas de ingreso” abusivas, cobrándole a la gente pobre sin darles títulos de propiedad a cambio. Cualquiera de las dos eran razones probables para la realización de una masacre, algo que resultaba relativamente raro por parte de la guerrilla, y cuyo objetivo era vengar injusticias. Mientras el Ejército y los paramilitares mataban ancianos, mujeres, niños y hasta animales domésticos con la intención de causar dolor y vergüenza a largo plazo, la masacre del EGP acabó con la vida de veintiséis hombres, una proporción relativamente pequeña de la comunidad. (Las fuentes estuvieron de acuerdo en que esta cifra fue mucho

menor que la de las víctimas provocadas por las PAC de Salacuim en Río Negro, lo cual es consistente con los descubrimientos de la CEH).

La masacre quedó marcada por una extraña familiaridad; los asesinos conocían la ubicación de las casas del alcalde, los comisionados militares y los líderes paramilitares. Al imponerles un castigo a estos líderes, los asesinatos del EGP constituyeron una práctica enmarcada racialmente que marcó a familias como los Portillo y los Mendoza como ladinos que habían oprimido a los pueblos indígenas pobres. Esta selección racializada de los blancos fue completamente íntima, ya que entre los operativos del EGP seguramente había personas que habían vivido en Salacuim. Un exparamilitar sacudió la cabeza diciendo, “Vinieron a atacar a su propia gente”. Esto señala un punto de quiebre clave: mientras que este exparamilitar todavía llamaba a sus vecinos “*su propia gente*”, este acto de violencia señala que no eran la misma gente (si es que alguna vez lo habían sido). Si la colocación de límites en las tierras era una manera de fijar identidades raciales, los asesinatos convirtieron en identidades raciales la forma en que uno vivía y la forma en que uno moría. Los *q'eqchi'* sufrieron violación, tortura y prolongado sufrimiento a la hora de la muerte, y a menudo sus seres queridos no podían enterrar los cuerpos y guardarles luto. Los hombres ladinos sufrieron muertes rápidas, sus cuerpos sin mutilar quedaron en el lugar y fueron fotografiados, velados y sepultados en público. Un líder *q'eqchi'* que se marchó de Salacuim cuando era niño, luego de que los paramilitares mataran a su padre y quemaran sus tierras, hizo alusión a esto simplemente diciendo que este acto de retribución había sido demasiado pequeño en relación con los años de violencia sufridos en toda el área rural. Este antiguo vecino creció desde niño sabiendo que esa no era su propia gente. Hoy en día, esta falta de sensación de parentesco se traduce en su declaración casual de que alguien podría matar algún día a los ladinos de Salacuim, a la vez que esos mismos hombres lo consideran “uno de ellos” y niegan que son ladinos (ver Capítulo 3).

Aunque Salacuim nunca llegó a alcanzar una unidad social, fue alrededor de esa época que las instituciones del gobierno la designaron como una sola aldea. Aunque los comandantes de la base militar de Playa Grande autorizaron a las familias a que vivieran en el casco urbano a finales de los años setenta, las cooperativas de los Portillo y los Mendoza dividían el casco urbano por el medio, y cada familia trataba la mitad del pueblo donde vivían como si les perteneciera. El Ejército no reconoció esta división del pueblo en dos. Los líderes militares solo llegaron a un acuerdo con los paramilitares, y construyeron un solo centro de “autodefensa”, que albergaba a las autoridades paramilitares y a las PAC.

Representantes tanto de la familia Portillo como de los Mendoza dicen que habían estado tratando de que la oficina de titulación de tierras (el INTA) mapeara sus cooperativas desde los años sesenta. No fue sino hasta después de que se convirtieron oficialmente en un polo de desarrollo que el Ejército autorizó el mapeo de Salacuim en 1984. Cuando llegaron los ingenieros, eran de la Sección de Asuntos Civiles del Ejército (G-5). Un líder de los Portillo me dijo que mencionaron las cooperativas, pero no insistieron porque temían represalias del Ejército. En vez de ello, los ingenieros mapearon la delimitación de una sola comunidad llamada Salacuim, que incluía la cooperativa de los Portillo, la de los Mendoza, y un caserío cercano (Sacruz).

El INTA dictaminó que la comunidad podía optar a recibir títulos de tierras en una forma de tenencia comunitaria llamada *patrimonio agrario colectivo*, de tal forma que cada familia tuviera derechos legales a una parcela de tierra de igual tamaño. Los Portillo y los Mendoza se alarmaron ante este giro de los acontecimientos. Como creían poseer la mayor parte de la tierra de Salacuim, una división equitativa se traduciría en una pérdida para ellos. Aunque cabildearon exitosamente con los ingenieros militares, convenciéndolos de esperar para llevar a cabo el censo (hasta que las familias desplazadas se fueran, ignorando entonces sus demandas de tierras), los ingenieros solo mapearon 2150 hectáreas de sus reclamos de tierras, menos de dos tercios de lo que reclamaba la cooperativa de Salacuim. Los líderes estaban frustrados ante la posibilidad de perder tierras, y molestos por la posibilidad de tener que compartir equitativamente, pero tenían demasiado miedo de oponerse de forma abierta a los ingenieros militares. Como resultado, enfocaron sus energías en quedarse con las mejores tierras, que eran las menos vulnerables a los reclamos del Parque, y colocando los reclamos de las comunidades vecinas en las parcelas que los mapeadores del Ejército designaron fuera de los límites comunitarios de Salacuim.

Comités de Mejoramiento: Mejoras y violencia

Las instituciones creadas durante el tiempo de la guerra se construyeron sobre los cimientos de viejas relaciones paternalistas. En esta región era más probable que los civiles que fungían como comisionados militares provinieran de familias de finqueros, cuyas relaciones anteriores los establecían como intermediarios entre el Estado centralizado y los pueblos indígenas. Así como estas relaciones no comenzaron durante la guerra civil, tampoco terminaron con ella. Más bien, continuaron a través de instituciones que actúan como

mediadoras de la participación en proyectos de conservación y desarrollo sostenible. Una de las primeras entrevistas que realicé en Salacum, la cual he narrado antes, fue con el líder del COCODE, una asociación comunitaria que coordinaba estrechamente con el Parque Nacional y el Proyecto. Aquí explico cómo las relaciones militarizadas se encuentran en el corazón de la historia de esta asociación comunitaria, y porqué argumento que el desarrollo contemporáneo y las prácticas de conservación deben tomar en cuenta estas historias.

Cuando los polos de desarrollo dieron inicio como “aldeas estratégicas”, el Ejército tenía un gran poder sobre la población. La gente vivía con miedo, ya que las campañas de tierra arrasada dejaban bien claro que no era necesario ser guerrillero para ser masacrado, bastaba con ser sospechoso. El problema es que las sospechas solían recaer en gente que era pobre, rural, indígena y/o católica. Cuando el Ejército les decía a los sobrevivientes que debían irse a vivir a los polos de desarrollo y les advertía que si volvían a sus hogares serían asesinados por “subversivos”, los oficiales del Ejército aseguraban su capacidad para monitorear a estos pobladores y su control económico sobre los campesinos rurales desplazados.

En Salacum, los ladinos con vínculos militares se convirtieron en alcaldes, líderes paramilitares y miembros del Comité Pro-Mejoramiento (precursor de los COCODE contemporáneos). La población desplazada era obligada a realizar trabajos “consuetudinarios” ordenados por el Comité Pro-Mejoramiento, así como a entrenar y patrullar con las PAC. Cuando estas no andaban buscando guerrilleros en la selva, realizaban trabajos básicos para proyectos de desarrollo, incluyendo construcción de carreteras y proyectos de irrigación, todo sin remuneración. El dictador militar Ríos Montt había hecho célebre la estrategia de “Fusiles y Frijoles”, matando a una parte de la población y alimentando al resto en una colectivización forzada; pero esta estrategia ya había existido antes de su mandato, y siguió existiendo después. Las agencias que financiaban programas de alimentos por trabajo incluían a USAID y el Programa Mundial de Alimentos, pero la gente en los polos de desarrollo solo recordaba como “Ejército”^{16/}. Esto se debe a que el Ejército aceptaba la ayuda alimentaria en nombre de Guatemala, y luego la

16/ Este fue el caso en las entrevistas que realicé con sobrevivientes en este polo de desarrollo, así como con otros dos en Chisec, Alta Verapaz. Más que como ayuda internacional, los programas de alimentos por trabajo con frecuencia son vistos como una forma de obligar a gente muy hambrienta, debido a esta historia militar.

distribuía a través del sistema paramilitar. Conforme avanzaban los años ochenta, el Ejército perdió parte de su financiamiento de grandes grupos donantes debido a la mala publicidad que tenía, pero lo ganó por parte de las iglesias protestantes. Las iglesias evangélicas han enviado pastores estadounidenses en misiones de vacaciones para fundar y ayudar a construir proyectos de infraestructura hasta el día de hoy, una práctica que algunos guatemaltecos asocian con el desarrollo militarizado. Esto también coincide con un abandono masivo del catolicismo, parte de un fenómeno latinoamericano más amplio (Stoll, 1990).

Informes contemporáneos muestran que el Ejército tenía una presencia menos directa cerca de Salacuim porque los militares de la cercana base de Playa Grande tenían una fuerte relación con evangélicos y ladinos que actuaban como *orejas* (espías), delatando a sus propios vecinos. Mientras que la guerrilla tenía una tendencia a imponer sus propias instituciones, el Ejército estaba ansioso por trabajar con sistemas ya existentes de autoridades tradicionales no religiosas, y transformarlos (Le Bot, 1995). Sin embargo, como me explicó un exparamilitar de la familia Portillo, en Salacuim el Ejército mataba a las autoridades tradicionales católicas y *q'eqchi'* que amenazaban su agenda contrainsurgente, y luego los reemplazaba con autoridades evangélicas que apoyaban dicha agenda.

En los años noventa, cuando las organizaciones internacionales de conservación empezaron a transformar el Parque “sobre el papel” en un parque “de verdad”, la actitud de Salacuim era notablemente diferente a la de otras comunidades en la vecindad del Parque. Este era el caso aún con potenciales financistas que llegaban a entrevistarse con las comunidades y preguntarles sobre la posibilidad de invertir en proyectos de desarrollo sostenible a largo plazo (UICN e INAB, 1997). Ello no se debía a que fueran inherentemente “conflictivos”, sino a que el reclamo de tierra de Salacuim incluía buena parte de más de 3800 hectáreas adicionales incluidas en la expansión del Parque Nacional. Al igual que con otras comunidades en la nueva ecorregión, el 100 por ciento de los residentes de Salacuim notaron que el Parque Nacional traía beneficios incluyendo oxígeno, agua y fuentes de proteína (provenientes de la caza y la pesca)^{17/}. De acuerdo con la encuesta realizada para esbozar la magnitud del trabajo para el Proyecto, sin embargo, “[los residentes de Salacuim] se oponían a la ampliación de la reserva del [Parque], porque estas tierras, según algunos de los entrevistados,

17/ La caza y la pesca eran prohibidas, pero casi todos ignoraban o ponían en entredicho las restricciones del Parque.

eran tomadas de grandes extensiones de tierra de su propiedad, lo que los tenía molestos, porque no solo tenían problemas con la distribución y la tenencia de la tierra, sino que estos eventos empeoraban aún más su situación” (UICN e INAB, 1997). Este lenguaje es extraño, no porque provenga de un informe burocrático, sino por la naturaleza del Parque Nacional mismo.

En 1975, el Estado declaró una reserva forestal de 10 000 hectáreas. Cuando los guardarrecursos empezaron a patrullar a finales de los años ochenta, vieron que también patrullaban una reserva de ampliación, adyacente a las 10 000 hectáreas de la reserva forestal. Este es el único caso que conozco en Guatemala en el que funcionarios del Estado dicen que una “reserva” tiene su propia “reserva” (INAB, 2003) –esto tiene poco sentido, y parece confundir a todos, excepto a los funcionarios del Parque y del Proyecto, que me dijeron en repetidas ocasiones que esto no era confuso, y que era una práctica perfectamente normal–. Cuando pregunté si la reserva de ampliación era una zona de amortiguamiento, un guardia del Parque me dijo que dicha zona era posterior, y que expandía la superficie de conservación aún más. Cuando se reunieron y fueron encuestados en 1997 por profesionales de la conservación, los pobladores de Salacuim no se quejaron de la existencia del Parque de 10 000 hectáreas, sino más bien de la suposición de que el Parque se ampliaría en 4500 hectáreas **adicionales**, que reducirían directamente las tierras de la comunidad. Cuando incluyeron una zona de amortiguamiento en los años 2000, llegaron a sumar más de 50 000 hectáreas.

Los acuerdos con los recién llegados guardarrecursos del Parque, que dieron inicio a finales de los años ochenta, les concedieron ciertos derechos y privilegios a algunos habitantes de Salacuim, pero no necesariamente a aquellos que originalmente sembraron los cultivos comerciales. Cuando entrevistaba gente respecto a la extracción de recursos, algunos dijeron que los paramilitares cosechaban cardamomo dentro del parque original y de la reserva ampliada. No tenían derecho sobre esos productos (porque no habían sido ellos quienes sembraron las semillas), pero se aprovecharon del hecho de que los verdaderos propietarios estuvieran ya fuera muertos o demasiado atemorizados para exigir sus derechos: Al menos algunos de los que empezaron a cosechar cardamomo en los años noventa eran exparamilitares, y no estoy segura cuándo fue que otros empezaron a reclamar derechos sobre los supuestos cultivos y tierras de sus familias. Es poco probable que los exparamilitares hubieran sembrado maíz dentro del Parque, ya que era más probable que tuvieran parcelas más grandes,

localizadas más convenientemente cerca del centro del pueblo. Respecto a los actuales “invasores”, su estatus como gente sin tierra estaba en constante cambio, y todavía era relativamente fácil “prestar” o arrendar tierras fuera de los límites del nuevo parque^{18/}. De manera similar, los mapas satelitales sugieren que se realizó relativamente poca limpieza de la selva para sembrar maíz o frijol en el Parque hasta finales de los años noventa.

En la misma encuesta de 1997, algunas personas mencionaron que estaban molestas con los guardarrecursos debido a enfrentamientos con personas dentro del Parque. El informe no es claro respecto a quién estaba dentro del Parque, por qué se enfrentaron con los guardarrecursos y por qué ello habría enfadado a otras personas. Desde alrededor de 1988 había dos guardarrecursos acantonados en Lachuá, y rápidamente tuvieron confrontaciones con múltiples comunidades. Los guardarrecursos reconocían que los residentes tenían plantas de cardamomo dentro de las tierras de la reserva original y la ampliada. En un acuerdo firmado en el Libro de Actas del COCODE de Salacuim, el administrador del Parque le dijo a los residentes que podían seguir cosechando su cardamomo, pero que no podían sembrar más maíz.

Lo que tengo entendido es que los residentes de Salacuim nunca respetaron el acuerdo, y siguieron sembrando, cosechando y cazando en el Parque. Cuando entrevisté a los guardarrecursos, pusieron este evento en contexto, señalando que había talas de árboles masivas dentro del Parque a finales de los años noventa, y creían que la gente de Salacuim estaba participando en la extracción ilegal de recursos a gran escala. Aceptaron la evidencia de los derechos históricos de tierras (los llamados *mejoramientos* a la tierra), que pueden ser fechados de forma aproximada. Al principio, los dos guardarrecursos que llegaron en 1988 insistieron en que no se dieron siembras sino hasta bien entrada la década de los años 2000. Nuestra conversación prosiguió durante algunos meses, durante los cuales algunos habitantes, tanto de Salacuim como de otra comunidad, Quixpur (Introducción), me dieron copias de acuerdos que los mismos guardarrecursos habían firmado, diciendo que podían seguir cosechando cardamomo y café, y que databan de finales de los años ochenta hasta los noventa. La siguiente vez que vi a los guardarrecursos les dije que había revisado la papelería y mencioné que creía

18/ Con la introducción de nuevos cultivos e incentivos de reforestación por parte del Proyecto, los precios de alquiler han aumentado en un 150-400 por ciento del 2000 al 2008, cuando realicé trabajo de campo.

haber visto sus firmas en unos acuerdos que trataban sobre la cosecha dentro del Parque. Uno de los guardarrecursos no dijo nada, y el otro reconoció que la firma que había visto era de él. Ambos dejaron de decir que nadie había cosechado en la zona de ampliación hasta los años 2000. A partir de ese momento, también se mostraron más renuentes a compartir historias conmigo. Interpreté esto como un reconocimiento tácito de que los reclamos de los líderes comunitarios sobre los acuerdos históricos eran al menos parcialmente reales.

En ausencia de reclamos rivales sobre una misma tierra, las comunidades con reclamos históricos, documentos estatales firmados y mejoras físicas a la tierra podrían obtener títulos formales de propiedad. Sin embargo, la llegada de los imperativos globales de conservación a este parque nacional, reelaboró el colonialismo de asentamiento para extinguir los derechos de los pueblos indígenas a la tierra –aunque no la evidencia de estos derechos–. A continuación, exploro las consecuencias de articular las lógicas colonizadoras de extinción con las prácticas de conservación en el funcionamiento de las relaciones de propiedad, el Estado de derecho y la vida cotidiana.

Asesinos y sobrevivientes, ¿propietarios e “invasores”?

En la figura de dos caras que acecha la Guatemala de posguerra, [el indio] es tan solo una de las que esperan ser desenmascaradas. La otra es el perpetrador de la guerra, que cometió actos atroces y luego, al darse cuenta aparentemente de su maldad, los ocultó mediante la “desaparición” y los cementerios clandestinos, y también ocultando de los registros cualquier ganancia indebida. Nelson (2009: 10)

Juanita Sundberg (2004) describe la formación de las identidades, haciendo uso de la teoría feminista y posmarxista para hacer énfasis en el papel de la contingencia en la formación de la identidad (Gibson-Graham, 2006; Laclau y Mouffe, 2014; Nelson, 1999). Más que tomar identidades dicotómicas como asesino/sobreviviente, *q'eqchi'/kaxlan*, etc., como una identidad coherente asignada, este capítulo examina cómo una serie de decisiones y discursos son fijados, primero a través de la violencia de la guerra civil, y luego nuevamente a través de una recapitulación de estas identidades en un proyecto de conservación que se basa en la titulación de tierras privadas. Las organizaciones de conservación y desarrollo sostenible adoptaron la identidad de terratenientes fuera del Parque, y de “invasores” al utilizar tierra de forma ilegal dentro del parque que ya estaba fijado, ya que ello ayudaba a legitimar las fronteras de este. Al hacer esto,

argumento que endurecieron las identidades dicotómicas simples utilizadas en tiempos de la guerra, como ladino/*q'eqchi'* y subversivo/leal. Los terratenientes de hoy argumentan que estas identidades dicotómicas no son útiles porque no responden a las maneras en las que la mayoría de gente de la comunidad son primos atravesando identidades dicotómicas racializadas, pero son capaces de mantenerse por encima de las identidades étnicas, con el argumento de que no son ni ladinos ni *q'eqchi'*. Sin embargo, los “invasores” siempre son reconocidos como *q'eqchi'*, no como ladinos, aún por aquellos que saben de primos, linajes sanguíneos y genealogías. Esto tiene sentido para quienes vivieron experiencias de tiranía íntima (Mbembe, 1992; Stoler, 2002). Los “invasores” argumentan que es esa “indignidad” que no se pueden sacudir la que limita sus oportunidades de vida, y los criminaliza.

Cuando empecé mi trabajo de campo en 2008, el funcionario de la Secretaría de Asuntos Agrarios (SAA) me dijo que había tres grupos “invasores” instalados en Salacuim que sembraban en el Parque Nacional Laguna Lachuá (Figura 3). Al norte de Salacuim se encuentra Yalicoc, un grupo *q'eqchi'* que dicen ser descendientes de familias a las que los militares obligaron a reagruparse en Salacuim en 1976 cuando los límites del Parque fueron establecidos por primera vez. La mayoría de la gente en Salacuim dice que los límites originales de cien kilómetros cuadrados del Parque se establecieron más al norte de lo que se encuentran hoy en día. En esa franja, las familias de Yalicoc cuidan viejos hogares, un cementerio y varias plantas, todo lo cual utilizan para señalar su relación histórica con la tierra que cultivan comunitariamente hoy en día. Al este de Salacuim queda Sipatec, donde las familias tienen cultivos y reclamos históricos sobre la tierra. Aunque algunas personas me dijeron que sus padres murieron en la guerra a manos del Ejército, el informe de CEH sugiere que el EGP los mató en represalia por tomar tierras bajo auspicio de los Portillo.

El tercer grupo cuenta una historia distinta, la de la tierra de cultivo llamada Semakooy al sureste de Salacuim (aún más adentro de la delimitación actual del Parque). Estas familias *q'eqchi'* dicen haber sido despojadas a partir del proceso de titulación de tierras de Salacuim a finales de la década de 1970, luego se mudaron al este para establecer una nueva comunidad. Unos años después, el Ejército mató a los líderes de dicha comunidad por ser “subversivos”. A los sobrevivientes les dijeron que estaban viviendo en territorio subversivo (jungla), los acusaron de vivir en un campamento guerrillero y los obligaron a irse a vivir al polo de

desarrollo de Salacuim –lo que los dejó sin tierra–. Hoy en día, dicen que su estatus como sobrevivientes de genocidio significa que merecen recibir tierras a manera de resarcimiento, y evitan ser asociados con los otros dos grupos^{19/}. Aunque los tres grupos suelen plantar maíz y frijol de manera comunitaria, solo Semakooy tiene viviendas dentro del Parque. Cada vez que un juez ordena que sean desalojados del Parque, el Ejército quema sus cultivos y sus hogares. Cada vez que la tierra es quemada, los residentes reconstruyen sobre la tierra arrasada.

Los tres insisten que su estatus como “invasores” del Parque se deriva del injusto e ilegal proceso de titulación de tierras de Salacuim. Ciertamente, la promesa del Proyecto de formalizar la propiedad sobre la tierra y elevar el valor de esta a través de programas de desarrollo sostenible por reforestación disparó el uso expandido del Parque como tierra de cultivo. Cuando los propietarios empezaron a conservar la tierra en reserva para la reforestación en vez de arrendarla a sus vecinos, los campesinos sin tierra se quedaron sin ningún lugar al cual recurrir. En esta narrativa, los paramilitares cometieron masacres y aterrorizaron a sus vecinos, y el Ejército recompensó su lealtad convirtiéndolos en líderes comunitarios. Cuando el Proyecto tituló sus tierras, dichos líderes tuvieron éxito en su intento de excluir a otras personas de ser propietarios. La violencia paramilitar sirvió para legitimar el despojo de tierras, al menos ante los ojos de los militares. Por su parte, los sobrevivientes de genocidio, gente que había perdido a sus familiares debido a la guerra librada bajo las políticas del Ejército que afectaron desproporcionadamente a los *q'eqchi'* católicos, dicen que su despojo es una continuación de la racialización del Ejército. Los *q'eqchi'* no se quejan de una animosidad racial por parte de sus vecinos; más bien dicen que los líderes de la comunidad acusaron a las instituciones de violencia racial para obtener beneficios personales. La naturaleza íntima de la violencia no reduce de ninguna manera su crítica al racismo y genocidio institucionalizados. Aunque la militarización del Estado se ha reducido y suavizado desde los tiempos de la guerra, el Estado racial se ha renovado continuamente (Goldberg, 2002; HoSang *et al.*, 2012).

Aunque tanto los poseedores de tierras como los “invasores” del Parque rastrear la legitimidad de sus reclamos de distintas maneras, ninguno de los dos grupos acepta que el reclamo del Parque sobre la tierra sea superior al de

^{19/} En vez de ello, dicen que la única comunidad que tiene una historia similar a la de ellos en el Parque Nacional Laguna Lachuá es Quixpur (Introducción).

ellos. Hoy en día, propietarios e “invasores” por igual declaran, “¡Nosotros no invadimos el Parque, el Parque nos invadió a nosotros!” Aunque el Estado racial está permeado por animosidad racial, no fue sino hasta la llegada de la conservación internacional que el despojo racial quedó fijado. A continuación explico cómo ocurrió este proceso.

¿Se convirtieron los asesinos en terratenientes?

Cuando les pregunté a los empleados del Proyecto cómo fue que algunas personas llegaron a poseer tierras y otras las perdieron, al principio me dijeron que todos fueron incluidos en la titulación. Todos los que decían no tener tierras eran de hecho hijos de alguien que tuvo tierras, y podían esperar heredarlas. Cuando insistí en que había familias que no fueron incluidas en la titulación, me dijeron que estas familias deben haber llegado después de que el proceso de titulación de tierras diera inicio en 1985. Nunca reconocieron que fue durante la guerra civil, y que muchas comunidades en la región estuvieron tratando de volver a sus hogares a lo largo de la última parte de la década de los años ochenta. Por su parte, los paramilitares de Salacuim describieron su propiedad sobre la tierra como una recompensa por su lealtad, una desgarradora relación de largo plazo con el Ejército, la cual entablaron para salvar sus tierras. Por último, la gente de Salacuim sin tierra declaró haber sido excluida en repetidas ocasiones de sus derechos de tierras bajo amenaza de violencia, hasta que finalmente el Proyecto pagó para formalizar su despojo al formalizar los derechos de los ricos y del bosque en lugar de los de ellos.

El primer proceso histórico de exclusión se dio cuando los Portillo y los Mendoza formaron cooperativas y pagaron profesionales para mapear la tierra. Las familias que no podían pagar su parte (a precios fijados por las familias dominantes) perdieron sus tierras. Los mapas de los años setenta no eran válidos ni legal ni cartográficamente, pero los exparamilitares lucharon para que fueran reconocidos porque fue así como reclamaron parcelas de tierra mayores que las de sus vecinos *q'eqchi'* pobres y monolingües. Antes de la intervención del Proyecto, tanto el Ejército como el INTA se negaron a formalizar estas demandas.

En su lugar, el Ejército ordenó al INTA que mapeara el reclamo de Salacuim en 1985 como parte del proceso de declararlo polo de desarrollo. En el mapa oficial del INTA, la tierra al norte de Salacuim aparece registrada como “Parque Nacional Lachúa”. Aunque el Parque no estaba legalmente inscrito en el Registro

de la Propiedad, el INTA incluyó sus 10 000 hectáreas en todos los mapas. Hacia el este, las 4500 ha de la reserva/ampliación seguían registradas como terreno baldío. Los líderes de Salacuim querían que treinta caballerías de esas tierras baldías fueran inscritas como parte de su demanda, pero los cartógrafos del INTA (militares que según cuentan los vecinos iban armados) se negaron. Los líderes de Salacuim dicen que esta negativa no era a causa del Parque, sino por alguna otra razón que el INTA se negó a proporcionar. De acuerdo con los registros de FONTIERRAS, incluyendo reportes de los cartógrafos, el INTA rechazó el gran reclamo de tierras de Salacuim porque hubiera otorgado el doble de tierra por familia de lo que la ley permitía. Apegándose a su propia política para la región, el INTA designó a Salacuim elegible para un título de tierra como Patrimonio Agrario Colectivo. Aunque otras clases de títulos de tierra permitían una posesión privatizada diferencial, este tipo de patrimonio les daba a los dueños con título partes alícuotas (equitativas) de la tierra. El INTA informó a los paramilitares que no podía titular noventa hectáreas para ellos y solo siete para sus vecinos, sino que tendrían que dividir la diferencia de manera que cada familia terminara con alrededor de quince hectáreas.

Los paramilitares se opusieron a esta ley, exigiendo que el INTA detuviera el proceso hasta que hubiera menos familias reclamando tierras. En 1989, debido a que los desplazados habían vuelto a sus hogares en los tres años transcurridos mientras tanto, el INTA volvió a Salacuim para realizar un censo de todas las familias, que se convertirían en propietarias equitativas. Sin embargo, cuando los empleados del INTA trataron de llevar a cabo el censo, los líderes paramilitares amenazaron con matarlos si incluían a todos los residentes. De acuerdo con los registros de archivo de una reunión posterior, un representante del INTA informó a Salacuim de que no obtendrían títulos de tierras a menos que se incluyera a todas las familias. Luego de esto, el proceso de titulación de tierras se empantanó. Cuando los Acuerdos de Paz disolvieron las Patrullas de Autodefensa Civil, que le daban poder a los paramilitares, estos se reorganizaron en el Comité de Tierras, que cobraba dinero a los residentes y buscó infructuosamente obtener títulos para el mismo grupo exclusivo durante la siguiente década.

A finales de los años noventa, el Proyecto recibió financiamiento para la titulación del Parque y de más de veinte comunidades circundantes. Salacuim fue rápidamente identificada como comunidad “problemática”, y el Proyecto trató de abordar sus conflictos agrarios a través del Foro de Tierras, en donde

el Proyecto actuaría como mediador de los conflictos de tierras con todas las partes interesadas, como parte del proceso de titulación. Los administradores del Proyecto me contaron que no tenían registro de que se hubiera realizado ninguna reunión del Foro de Tierras, y que era imposible que yo pudiera contactar al administrador del Foro^{20/}. Los empleados del Parque decían que esta persona era bien intencionada, pero fue despedida porque era problemática; les dijo a las comunidades que el Parque seguía siendo un baldío, una tierra sobre la que nadie había reclamado propiedad. Cuando intervine diciendo que él estaba en lo correcto, y que el Parque era un baldío, uno de los guardias respondió, “Era un baldío, pero no lo era”. Cuando pregunté por qué no era un baldío, dijo que el Estado ya había reclamado esa tierra para el Parque y la zona de expansión, solo que aún no había formalizado el reclamo. Como consorcio de desarrollo sostenible, los empleados del Parque creían que el Foro de Tierras del Proyecto debía haber aumentado la legitimidad del Parque, y no revelado sus debilidades con respecto a las familias sin tierras que estaban realizando sus propios contrarreclamos.

Por su parte, muchos miembros de la comunidad de Salacuim hablaban burlonamente del Foro de Tierras, diciendo que era una pérdida de tiempo porque hablaban mucho pero no tomaban ninguna decisión. Se suponía que los administradores del Proyecto debían ser facilitadores neutrales del Foro, pero creo que eso era imposible. El financiamiento del Proyecto dependía de su apoyo al Parque Laguna Lachuá, incluyendo la legalización de su ampliación. Además, algunos empleados del Proyecto provenían de una de las dos familias dominantes. A menos que estas hubieran sido excluidas de participar en el caso de Salacuim (lo que no sucedió), me resulta difícil ver cómo no habrían influido en la resolución de este caso a favor de sus familias.

A pesar del hecho de que sigue siendo ilegal de acuerdo a las leyes del Patrimonio Agrario Colectivo, el Proyecto pagó para formalizar la propiedad de parcelas de tamaño desigual en Salacuim. FONTIERRAS emitió un título que declara que todos los titulares tienen iguales derechos sobre la tierra. En 2008, el presidente del Comité de Tierras (un empleado del Proyecto, que también es miembro de la familia Portillo), me contó que conducía por el pueblo (utilizando una motocicleta del Proyecto) diciéndole a la gente con títulos de tierra en proceso, “Si no pagan por su tierra, se la vamos a dar a los invasores”. El Comité de Tierras

20/ Para el 2009, el negociador de conflictos trabajaba como enlace comunitario para una compañía petrolera.

le dice a la gente cuánta tierra pueden reclamar, y luego los obliga a pagar su parte del costo de la tierra sobre esa base, arriesgándose a perderla si no lo hacen.

Aquí es donde veo necesario interrogar de manera crítica a los perpetradores de guerra de “dos caras” de la misma forma en la que los antropólogos han interrogado exhaustivamente al “indio de dos caras” (epigrama). El trabajo de Diane Nelson demanda de nosotros que busquemos la figura del perpetrador de guerra que cometió malas acciones, pero que luego las “ocultó mediante la 'desaparición' y los cementerios clandestinos, y también ocultando de los registros cualquier ganancia indebida” (2009: 10). En este marco, es importante notar que el indio de dos caras es un Otro racializado, mientras que los perpetradores de la guerra no se vieron marcados por la raza. Ello podría deberse a las formas en que las personas que parecieron adquirir agencia a la hora de cometer el genocidio **se convirtieron** en ladinos (Remijnse, 2002). Aunque la raza no tiene esencia, el racismo sí la tiene; y la dupla fatal de poder y diferencia se encuentra en la cúspide del espectáculo a la hora de poner en escena una masacre en nombre del Estado militar ladino (Gilmore, 2002). En este caso, contrario a lo que dice Nelson, los perpetradores de la guerra no esconden sus acciones, y apenas reconocen su “maldad”. Las personas que enterraron comunidades enteras en “cementerios clandestinos” no fueron los paramilitares, sino los familiares sobrevivientes que se sobrepusieron a su temor a fin de honrar a sus seres queridos de forma clandestina, a veces en mitad de la noche. Aún hoy en día, raramente hablan de estas acciones, Más que esconderse, los líderes de Salacum presumían sus ganancias mal habidas y exigían que el Proyecto las formalizara. Aunque abordo el imaginario ladino en el Capítulo 3, diré aquí que el reconocimiento abierto, y en algunos casos el orgullo de cometer masacres genocidas es la razón por la que las comunidades circundantes llaman a los exparamilitares “ladinos”, sin importar su idioma natal o su genealogía familiar.

¿Se convirtieron los sobrevivientes en “invasores”?

Los asesinos paramilitares y sus familias poseen la mayoría de la tierra –esto es ampliamente aceptado, y ninguno de los que respondieron a mis preguntas puso en duda o matizó esta frase cuando la dije–. Sin embargo, en la actualidad es mucho más controversial decir que los “invasores” del Parque de hoy son los sobrevivientes del genocidio de ayer. En términos de políticas de posicionalidad, el secretario del Comité de Tierras es un exlíder paramilitar, que además posee

tierras, mientras que el líder del Comité oficial de Víctimas de la guerra civil es miembro de uno de los grupos “invasores”. El propósito del Comité de Víctimas es reunir documentación y pedir entierros adecuados, dignificación y compensación económica por la violencia del Estado durante la guerra civil, especialmente las masacres cometidas por militares. Como es más probable que los dueños de tierra tengan historias de guerra sanguinarias, parece más posible que los “invasores” estén en proceso de recibir compensación financiera porque el Ejército desapareció a sus familiares.

Aun así, el director del Proyecto expresó un gentil escepticismo cuando planteé la posibilidad de que el proceso de titulación de tierras estuviera despojando a los sobrevivientes *q'eqchi'* del genocidio de forma desproporcionada. Los dos guardarrecursos que habían estado trabajando en el Parque Nacional Laguna Lachuá desde 1988 se mostraban abiertamente hostiles a la idea de que los “invasores” pudieran estar diciendo la verdad cuando reclamaban derechos históricos que el Ejército les arrebató ilegalmente durante la represión de la guerra civil. Es importante comprender que, por diseño del sistema, los reclamos de la gente marginada a menudo son difíciles de comprobar. Muchas familias sobrevivientes se vieron obligadas a unirse al polo de desarrollo cuando el Ejército confiscó la identificación del hombre que fungía como cabeza de familia; a las familias se les decía que debían esperar en Salacuim mientras sus hombres iban a la base militar de Playa Grande para ser interrogados, pero muchos nunca regresaron (Estudio caso 17, CEH, 1999). Durante la guerra era imposible vivir sin identificación, y aún hoy en día la Policía suele bajar a los hombres de los buses y pedir que muestren sus identificaciones, llevándose a la Estación de Policía a quienes no las tienen consigo. Sin estas, la gente no podía garantizar sus vidas ni sus modos de subsistencia. De igual manera, muchos “invasores” dicen que el Ejército se llevó con ellos sus papeles de tenencia de tierras. Ciertamente, uno de los beneficios que el Programa de Resarcimiento financiado por la ONU ofrece a las Comunidades de Víctimas es ayudarles a obtener documentos de identificación para reemplazar aquellos que fueron confiscados o perdidos –pero no encontrar registros de tierras que fueron igualmente confiscados, perdidos o quemados en los hogares–.

La única forma en la que uno puede demostrar ser el propietario de una parcela desde antes de la creación de un parque, es tener un archivo registrado en el INTA que anteceda a la creación legal de dicho parque. Sin embargo, el INTA/

FONTIERRAS es famoso por perder los expedientes de la gente. Por ejemplo, los representantes de Semakooy tienen una tarjeta emitida por el INTA con su número de caso para la década de 1980, que según ellos dicen, demuestra que le solicitaron que rectificara el violento despojo de sus tierras realizado por el Ejército. FONTIERRAS no fue capaz de localizar el expediente correspondiente, así que la afirmación de los guardarrecursos de que estas familias nunca sembraron dentro de la reserva/ampliación, sino hasta después del 2000, se acepta como un hecho –aunque el Parque no tuvo guardias sino hasta 1988–. Como se mencionó en la introducción, Quixpur tiene propiedad legal sobre tierras a las que el CONAP no le permite tener acceso, y por las que no le da una compensación. Cada vez que los líderes “invasores” me mostraban su escasa documentación, tenían el cuidado de recordarme que los líderes de Salacuim recibieron títulos legales gracias a la misma documentación –la diferencia es que sus títulos correspondían a tierras situadas fuera del Parque–.

Si no se toma en cuenta la papelería debido a su falta de estatus legal, todo lo que los dos últimos grupos tienen es evidencia física de sus posesiones dentro de las tierras del Parque: ruinas de viejos edificios, parcelas de un cementerio, matas de cardamomo y de café. Cuando me llevaron a conocer el lugar en 2008, entramos al Parque ilegalmente. Eso solo lo supe porque las personas que fungían como mis guías me lo dijeron –no había una cerca, ni un marcador límite, ni señalización alguna–. Los guías empezaron a hablar entre ellos en *q'eqchi'*, preguntándose si tendría yo miedo, y se echaron a reír cuando los interrumpí para decirles (en *q'eqchi'*) que no lo tenía. Me mostraron con dolor las tumbas de sus padres, las cuales cuidaban, y me mostraron con orgullo las matas que habían dejado atrás. Mientras que los que hablaban español se turnaban para contarme su historia, los que solo hablaban *q'eqchi'* se alejaban periódicamente, para limpiar veredas y desmalezar los cultivos. Un hombre desmalezaba su frijolar cuando un guía vio mi cámara y le hizo señas para que viera hacia mí y posara con el machete en alto. Mientras levantaba su instrumento, el guía me dijo que prefería morir antes que renunciar a su tierra. Luego de tomar la foto, el campesino volvió a sus labores de limpieza con el machete, apenas viendo hacia arriba mientras pasábamos^{21/}.

21/ Fui con un grupo algo grande de “invasores del Parque”. A la vez que yo tomaba fotos y aprendía inmensamente de la visita, también parece posible que ellos hayan utilizado mi presencia como forma de atender sus cultivos sin interferencia de los guardarrecursos y la Policía.



Figura 4

Un grupo de “invasores” muestra unas tumbas y las ruinas de una iglesia como evidencia de su reclamo histórico de tierras dentro de los límites del Parque (Fotografía por la autora).

Los administradores del Parque aseguran que no hay forma de que los “invasores” muestren que son las mismas familias que establecieron su tenencia en los años sesenta (una década antes de que se declarara la reserva forestal), y en todo caso, perdieron sus derechos de tierras debido al Parque Nacional. Volviendo a lo que Diane Nelson (2009: 10) dice del indio como una figura que acecha a Guatemala, esperando ser desenmascarada, estos defensores de tierras buscan ser desenmascarados para mostrarse como indígenas sobrevivientes del genocidio. Claman a los sujetos solidarios como yo para que reconozcan sus vínculos con el lugar, y para que lean su participación en la vida comunitaria y en las patrullas paramilitares de Salacuim como coerción y violencia de guerra, más que como lealtad a un Estado ladino-colonizador. En otras palabras, su reclamo es que las duplas de poder y diferencia han limitado sus oportunidades de vida (Gilmore, 2002). La quema de los cultivos de maíz y frijol de las familias *q'eqchi'* limitan sus oportunidades de vida en términos tanto de su capacidad material para alimentarse a la hora de la cosecha como del daño espiritual causado al quemar el sagrado maíz. Para los *q'eqchi'* es su diferencia, manifestada en su idioma, apariencia y acceso a los medios de comunicación poderosos lo que los hace vulnerables a los patrullajes, quemas, encarcelamiento y reasentamiento forzados realizados por el Ejército.

Cada bando –los administradores del Parque y líderes comunitarios– ha endurecido progresivamente su posición. Si bien al inicio del Proyecto hubo oportunidades de negociar soluciones, estas desaparecieron cuando los límites de Salacuim y del Parque fueron formalizados en la década de los años 2000. Cada año, las familias siembran en el Parque porque no tienen dónde más sembrar. Cada año los guardarrrecursos del Parque se organizan para arrestarlos junto con patrullas del Ejército, porque su trabajo es proteger el Parque. La enemistad crece entre ambos bandos conforme las situaciones de toma de rehenes van pasando factura, y la Secretaría de Asuntos Agrarios (SAA) no puede encontrar una solución. Esto abre la puerta tácitamente a los desalojos violentos. Este ciclo se repite, con desalojos aproximadamente dos veces al año, y podría ir en aumento, ya que la mayoría de familias que cultivan las tierras del Parque dijeron secamente que no tenían ningún otro sitio a donde ir y que primero morirían antes de que dejar de cultivar en el Parque. Para los llamados invasores, fueron el Estado y las agencias de desarrollo quienes crearon la comunidad ficticia de Salacuim usando mapas militares. Aunque su despojo racializado ocurrió en el contexto de la guerra civil, comprenden que fue la llegada de las agencias de desarrollo sostenible la que, en alianza con los líderes de Salacuim, formalizó los límites del Parque Laguna Lachuá. Al hacerlo, el desarrollo formalizó su despojo.

“Todos mienten”: Desarrollo, drogas y otros rumores

Cuando la gente de Salacuim dice que quiere quemar el Proyecto, vinculan el trabajo actual en desarrollo sostenible con las experiencias de violencia de la guerra. Aunque hay influyentes etnografías de desarrollo que hacen énfasis en la benevolencia presente en la voluntad de mejorar (Li, 2007) o dicen que el daño emana del capitalismo en desarrollo (Goldman, 2005; Wainwright, 2008), no es así como la gente de lugares como Salacuim ve la situación. No se quedan embobados con los cuentos de hadas que les cuentan los profesionales del desarrollo; más bien entienden el desarrollo como política. Las políticas de conservación significan diferentes cosas en diferentes lugares. En esta comunidad, las políticas de conservación se han convertido en políticas raciales, en las que la formalización de la tenencia de la tierra para algunos y la carencia de tierras para otros comprenden una dupla fatal de poder y diferencia.

Antes de la guerra civil, las marginalidades de la gente provenían de la articulación de clase, etnicidad y religión. Durante la violencia de la guerra, las familias con tierras marginales tuvieron que buscar refugio en Salacuim, rogando

por comida y refugio, por lo que físicamente estaban cediendo sus derechos de tierras. Luego de la guerra, muchas familias dicen que el ambientalismo no es más que un nuevo mecanismo para la injusticia, convirtiéndolos en “invasores” de parques. Dicen, “¡Nosotros no invadimos el Parque, el Parque nos invadió a nosotros!”. Los defensores de tierras abrazan su identidad *q'eqchi'*, la cual asocian fuertemente con la sobrevivencia a la violencia. Como lo abordo en el capítulo siguiente, quienes cometieron la violencia a cambio de tierras tienen una relación más ambivalente con sus identidades raciales.

La creencia de la gente de que los paramilitares ganaron la guerra tiene implicaciones no solo para el pasado, sino también para el futuro. Cuando estaba viviendo en Salacuim en 2008, escuché rumores sobre una finca enorme manejada por “mexicanos”, un código utilizado para referirse al grupo de narcotraficantes conocido como los Zetas, repleta de militares, armas y oscuras fuerzas de seguridad. Le pregunté a una voluntaria gringa del Cuerpo de Paz lo que pensaba de esos rumores. Me dijo que los había escuchado, pero se rió y dijo, “No puedes creer todo lo que oyes. ¿Sabes?, todos mienten”. Me di cuenta que había escuchado una versión de este refrán de todas las personas con las que hablé sobre Salacuim. Tanto conservacionistas como desarrollistas me explicaron repetidas veces que no debía pasar mucho tiempo preguntando sobre el pasado, ya que los habitantes de la localidad se estaban aprovechando de mi ingenuidad de gringa. Al mismo tiempo, exparamilitares y sobrevivientes de masacres por igual decían que los forasteros mentían –los administradores del Parque, las ONG, el Ejército–. Cuando todos mienten, no hay nadie en quién confiar.

Todos mienten, pero la semilla de la verdad es poderosa. Insistentemente, la gente susurraba sobre la guarida de los narcotraficantes un poco más adelante de Salacuim, y se preguntaban si habría violencia. En marzo del 2009, los diarios del país revelaron que la policía guatemalteca y la DEA estadounidense habían realizado una incursión en una narcofinca. Dos comandantes mexicanos de los Zetas y 37 reclutas huyeron, dejando tras de sí granadas, rifles y municiones en la finca. Las autoridades creían que el propósito principal de la finca era que exmiembros de la fuerza especial Kaibil entrenaran a reclutas de los Zetas (Castillo y Martoccia, 2011). Aunque todos en Salacuim sabían detalles sórdidos sobre la narcofinca y sus fiestas –incluso yo–, nadie lo reportó a las autoridades. Un diario decía que la forma en la que la DEA encontró la narcofinca fue por esas mismas fiestas, basándose en la idea de que solo los Zetas estarían dispuestos a pagar tanto para importar cantidades masivas de cerveza mexicana.

Ya no tuve oportunidad de preguntarle a la voluntaria del Cuerpo de Paz lo que pensaba de la narcofinca (terminó su servicio en 2008), y a mediados del 2009, otros voluntarios en el área no habían oído de la incursión a la narcofinca de los Zetas. Hablé con algunos miembros de la comunidad de Salacuim, y todos dudaban que fueran a juzgar a nadie. Un líder de Semakooy me dijo que pensaba que “ellos” (sin especificar quiénes) encontrarían la forma de usar todo el asunto en contra de los defensores de tierra. Al parecer tenía razón. Durante el “estado de emergencia” de 2010-2011 que suspendió los derechos de *habeas corpus* con la excusa de limpiar el departamento de Alta Verapaz de Zetas, el Ejército no arrestó a ningún gran capo, ni incursionó en ninguna narcofinca. En su lugar, tomaron por asalto los maizales y frijolares que yo había visitado en 2008, quemándolos, disparándoles a los activistas de tierras y arrestándolos bajo la acusación de ser “narcocampesinos”. Aunque ninguno de los defensores de tierra *q'eqchi'* murió en ese asalto del Ejército, el hecho de que el Estado los acuse de ser narcos detiene cualquier potencial apoyo y solidaridad que pudieran recibir. Vuelvo al punto de cómo las narconarrativas limitan el horizonte de los defensores indígenas de tierras en el Capítulo 5.

Capítulo 3

Repensando a los ladinos como colonizadores

Linajes y formas de ser

Durante mi segunda entrevista con Ramón Portillo, líder comunitario clave en Salacuim (Capítulo 2), este me explicó la historia de dos familias peleándose por tierras, y cómo es que esto le llevó a su papel como figura de liderazgo dentro de las masacres paramilitares^{1/}. Hablaba con soltura de cómo los vínculos finqueros de su familia facilitaron su relación con el Ejército, y el porqué tomó un papel de liderazgo como comisionado militar. Aunque nunca admitió haber sido responsable de dirigir masacres en la región, mis preguntas no parecieron ofenderlo. Cuando empezamos nuestra segunda conversación, le mostré un esquema de su árbol genealógico que yo había dibujado y le pedí que respondiera algunas preguntas para ayudarme a llenar algunos de los espacios en blanco en las ramas. Pareció impresionado por el hecho de que yo hiciera un esfuerzo por entender las implicaciones genealógicas del conflicto en su comunidad. Revisamos el esquema mientras hablábamos de primos, tierras y herencias por un rato, hasta que de pronto su actitud se volvió fría. Quizás haya participado en asesinatos masivos, pero Ramón era demasiado cortés para dar por terminada la entrevista cuando lo ofendí. Cuando traté de hablarle de la identidad ladina, llamó a su esposa, que se encontraba en la otra habitación, para decirle que casi habíamos terminado de hablar, y que pronto estaría listo para comer. No me invitó a acompañarlos, señal de que ya no era bienvenida en su hogar. Mientras la conversación empezaba a divagar, me pregunté a mí misma, ¿qué fue lo que había dicho? Creo que ofendí a Ramón cuando me referí a sus familiares como “ladinos”.

Cuando entrevistaba a exparamilitares sobre políticas de tierras, me preocupaba que fueran muy parcos, o que simplemente se negaran a hablar conmigo porque

1/ También verifiqué estas historias con evidencia de archivo, informes de la comisión de la verdad y entrevistas con miembros de comunidades cercanas.

los gringos son notorios por juzgar a los guatemaltecos a causa de las atrocidades de la guerra civil (al mismo tiempo que no juzgan a los actores estadounidenses por atrocidades similares). Tanto militares como civiles paramilitares han sido condenados por crímenes contra la humanidad, lo cual es un sorprendente giro desde la presunción de impunidad que asumía para sí mismo el Alto Mando del Ejército apenas unos años antes (Schirmer, 1998), y por ello el poder de los derechos humanos parece ir creciendo en el área rural. Aunque la comunidad internacional de derechos humanos protestó por la decisión de la Corte Suprema de Justicia guatemalteca en 2013 de anular la condena por genocidio del exdictador militar Ríos Montt, la comunidad guatemalteca quedó sorprendida cuando la Corte declaró formalmente que la amnistía general decretada por la Constitución en 1986 no era válida^{2/}. Hoy en día, los exlíderes paramilitares en lugares como Salacuján saben que no tendrán inmunidad por sus crímenes de guerra^{3/}.

En el Capítulo 1, yo argumentaba que la Selva Maya es un proyecto territorial racializado que interpela y despoja a los mayas *q'eqchi'* tildándolos de criminales ambientales, y luego distribuye los recursos a otros sobre esa base. En el Capítulo 2, seguí la historia de una comunidad, donde la articulación de la guerra civil y la creación del Parque culminaron en el despojo racial, de tal manera que los sobrevivientes del genocidio se convirtieron en “invasores de parques”. Aquí, argumento que los académicos pueden sacar provecho de la comprensión de la identidad ladina como la identidad del colonizador. Más que una política de pigmentación o de pureza racial, el significado de las identidades ladinas gira alrededor del papel que juegan en un régimen de propiedad que los propone como dueños de propiedades y como albaceas de los nativos, que necesitan de su ayuda para modernizarse y salir adelante. Aunque muchos ladinos también perdieron sus tierras en décadas recientes, han encontrado una nueva prosperidad en su papel de gestores culturales para el desarrollo de los pueblos indígenas. Reconozco la complicada constelación de identidades políticas allí donde los términos ladino, mestizo y blanco tienen diferentes significados y revelan las tensiones entre la celebración del mestizaje como mezcla racial y el blanqueamiento de la nación. Este capítulo esclarece esas tensiones a la vez que explora los límites de sus significados al compararlos con la constante de los *q'eqchi'*, que considera a todos

2/ Ello en concordancia con las leyes internacionales, pero Ríos Montt y otros guatemaltecos ya habían invocado dicha amnistía como defensa legal.

3/ Realicé entrevistas antes de este veredicto histórico, razón por la que he pecado de cautelosa a la hora de la confidencialidad.

estos como *kaxlanes* –como expliqué en la Introducción, ha habido un movimiento sin transiciones que ha pasado de aplicarle este término a los invasores españoles a aplicárselo después a los colonizadores alemanes, y hoy día, a operadores de sitios ecoturísticos de las sagradas cuevas sin importar que sea francés o guatemalteco ladino (véase Capítulo 4).

El primo de Ramón volvió de un viaje a Europa unos días más tarde, y aproveché la oportunidad para preguntarle aquello que no me atrevía a preguntarle a Ramón. Le pedí que me brindara perspectivas internacionales, porque sabía que había estado viajando como representante de una organización internacional de derechos humanos, y tenía una amplia experiencia con profesionales europeos de desarrollo. El primo de Ramón invocaba la identificación *q'eqchi'* sobre la base de identificadores de idioma y cantidad de antepasados indígenas, aunque esto no sea suficiente para ser parte del pueblo *q'eqchi'*. Me explicó que su abuela era *q'eqchi'*, y todos en la familia hablaban al menos un poco de *q'eqchi'*, y por lo tanto toda la familia era maya *q'eqchi'*. Le expliqué por qué yo describía a los Portillo como ladinos: hablaban español como primer idioma, invocaban una historia paterna de propiedad de tierras hispanas, la familia rechazaba la espiritualidad maya, tenían fuertes vínculos con el Ejército y ninguna de las mujeres poseía trajes indígenas. Aunque hablaban un poco de *q'eqchi'*, todos saben que los finqueros hablan *q'eqchi'* como forma de controlar a sus trabajadores^{4/}. En broma, le dije que para mí eso los hacía “puros ladinos”. El primo de Ramón me contestó con una carcajada. El chiste es que no hay ladinos “puros”, ya que la identidad se comprende muy a menudo como “no indígena”, más que como una identidad racial positiva. Yo me contaba entre las pocas personas que sabían que él se representaba a sí mismo como “maya” a nivel internacional, y que a nivel local se le comprendía como “ladino”. Algo igualmente importante es que en *q'eqchi'* lo llaman *kaxlan*.

En momentos como esos, los ladinos esperan que me porte con lealtad hacia ellos sobre la base de una identidad no indígena compartida. Mi creciente renuencia a hacerlo ha llevado a un resentimiento y frustración raciales. En agudo contraste con esto, una vez se dan cuenta que entiendo las implicaciones coloniales de asentamiento de ser llamado *kaxlan*, y las implicaciones imperiales de ser llamada gringa, pero que no me ofendo cuando me llaman así, mis amigos *q'eqchi'* quedan fascinados. Tienen tantas preguntas sobre los gringos (¿Por qué no somos todos blancos? ¿Por qué nos ofende que nos digan “gringos?”), sobre los

4/ Esto contrasta con otros idiomas mayas, y parece deberse a la articulación de las relaciones sociales entre *q'eqchi'* y alemanes.

pueblos indígenas en Estados Unidos (¿Reconocen los gringos los derechos de los indígenas a la tierra? ¿Es verdad que los matamos a casi todos?), y sobre la política de blancura en el país. A su vez, yo les preguntaba por qué a algunas personas no les molestaba ser llamadas ladinos y *kaxlanes*, pero a otras sí. A mis amigos *q'eqchi'* les encanta usarme como ejemplo, explicándole a los guatemaltecos que son *kaxlanes*, como la gringa. Cuando mis amigos no *q'eqchi'* protestan por ese término, diciendo que no son ni invasores ni imperialistas, los *q'eqchi'* se encogen de hombros con indiferencia, para mostrar su desacuerdo.

Aunque la producción de una sola identidad maya ha sido puesta en duda por mucho tiempo (Bastos y Camus, 1995; Burrell, 2013; Velázquez Nimatuj, 2012; Warren, 1998a), la ambivalente relación que los guatemaltecos tienen con la identidad étnica ladina es menos estudiada (cf. Euraque *et al.*, 2004; Hale, 2006; Taracena Arriola, 2002). El término más comúnmente utilizado para decir no indígena es “ladino”, después de que las categorías específicas de castas del siglo XIX que a menudo implicaban cantidades de pureza racial (mestizo, pardo, zambo, etc.) cayeran en desuso. Ahí donde México hizo énfasis en un desplazamiento positivo hacia el mestizaje, como desarrollo de una “raza cósmica” entre españoles e indígenas, los liberales guatemaltecos invirtieron cantidades considerables de tiempo y esfuerzo para promover el blanqueamiento racial mediante la inmigración de Europa Occidental. Las familias alemanas se enfocaron en sus posesiones en las tierras altas a lo largo de la primera mitad del siglo XX, así que las élites de las tierras bajas reúnen dos identidades contradictorias: finqueros europeos e indígenas a la vez.

Aunque dos de los Portillo que entrevisté decían tener la identidad *q'eqchi'*, la mayoría no lo hacía. Todos los demás a los que les pregunté, tanto dentro como fuera de Salacum, estuvieron de acuerdo que era apropiado que yo me refiriera a la familia Portillo como ladinos. En esa época, yo pensaba que ambos hombres reclamaban la identidad *q'eqchi'* para mitigar acusaciones de que fueran líderes paramilitares ladinos que habían asesinado a sus víctimas *q'eqchi'* bajo la mirada atenta de un Estado racista. De este modo, las articulaciones de la identidad también son reclamos políticos y sociales, o una jugada de los colonizadores para negar el genocidio mientras se apropiaban de territorios de los pueblos indígenas (Smith, 2014; Tuck y Yang, 2012)^{5/}.

5/ Aunque Hale (2006) retrata el rechazo de la identidad ladina como reacción al movimiento panmaya, pone un énfasis menor en la negación de responsabilidad por la violencia racista.

Cuando volví un año más tarde, descubrí que esos reclamos se trataban de algo más que un pasado revisionista; también se extendían hacia el futuro. A mediados de 2009 llamé a un mediador profesional en conflictos de tierras para ponerme al día^{6/}. Me dijo que el mayor rumor era sobre Salacuim –los Portillo estaban pidiendo la representación del Comité de Unidad Campesina (CUC) en un conflicto de tierra–. Él sabía que esto me iba a sorprender, porque el CUC era la emblemática organización de derechos campesinos afiliada directamente a la guerrilla del EGP, el mismo grupo guerrillero que mató a los Portillo en una masacre a principios de la década de 1980 (Capítulo 2). Así que la misma familia que había denunciado personas por ser guerrilleras, para que las mataran, que supuestamente jugó un papel preponderante en múltiples masacres rurales y que gobernó impunemente un polo de desarrollo durante años, ahora trabajaba con el CUC oponiéndose a un ganadero que según decían era un violento forastero ladino. Me reí con sorna y dije, “¿Entonces qué, ahora son campesinos indígenas?”. Esta frustración hacia los ladinos revolucionarios que cooptan la política indígena es común en Centroamérica (Euraque *et al.*, 2004). Mi colega era uno de pocos técnicos en desarrollo que hablan *q'eqchi'* como lengua materna y proviene de una comunidad rural, no de la cabecera departamental. En 2008, me dijo que le resultaba frustrante cuando la gente trataba de aprovecharse de la identidad étnica en la Guatemala posgenocidio para obtener beneficios personales. A la vez, sus bromas me confirmaban como alguien que había pasado suficientes años trabajando en la región como para reconocer a un *q'eqchi'* “auténtico”.

En ese entonces no le presté atención al episodio, considerándolo una forma de oportunismo político, en el que los ladinos reviven rumores de una bisabuela *q'eqchi'* para reclamar un estatus marginal cuando les conviene. Esto se basa en nociones de linaje, en donde la genealogía da derechos de optar por una identidad. Igual que en el contexto estadounidense, cuando en Guatemala la gente quiere “hacerse pasar por indio” lo hace refiriéndose a su herencia matrilineal, defendiendo masculinidades coloniales aun cuando reclaman raíces indígenas (Deloria, 1998; Sturm, 2011). Más que todo, es una apropiación de una identidad indígena *individualizada*, sin respetar la identidad colectiva de dicho pueblo indígena.

Desde los Acuerdos de Paz de los años noventa, el Estado de Guatemala ha reconocido a los pueblos mayas sobre la base de sus identidades etnolingüísticas.

^{6/} Este trabajó para varias agencias durante los años que llevo de conocerlo, y la mayoría son ONG financiadas con dinero de Estados Unidos y Europa.

Ciertamente, el censo nacional tendía a registrar a la gente como indígena solo si no era capaz de hablar español (Cojtí Cuxil, 1997). Aunque esto podría funcionar como una heurística de sentido común en el altiplano occidental, fracasa miserablemente en las tierras bajas. Como me explicaban en tono lastimero mis amigos ladinos mientras tomábamos micheladas en Cobán, uno tiene que hablar *q'eqchi'* con un nivel decente para conseguir trabajo como cajero en un banco – mucha gente que tiene estas atribuciones no se identifica como *q'eqchi'* –. Mientras tanto, en Flores, la cabecera departamental de Petén, los peteneros de segunda generación (y anteriores) reclaman una identidad similar a la indígena en términos de sus vínculos con la tierra y su legitimidad política (Schwartz, 1990; USAID, 1990). Aunque todos decimos haber dejado atrás mediciones rudimentarias, como la frenología, los identificadores físicos claves de la indigenidad incluyen color de piel, color de cabello, estatura más corta y cuerpos más anchos (Cojtí Cuxil, 2004: 195). Los ladinos lamentan las formas en las que son definidos, por su falta de rasgos indígenas (e.g., piel más clara, estatura mayor, uso exclusivo del idioma español, y uso de patrones indígenas en la vestimenta solo como apropiaciones culturales), y cómo sufren el resentimiento de los indígenas sin gozar de los privilegios de las élites (González Ponciano, 2004; Morales, 2004).

Si bien las nociones inglesa y alemana de la identidad se basan fuertemente en el linaje para determinar esta (King, 1974; Wagner, 2001), la mayoría de *q'eqchi'* están más interesados en el trabajo performativo. Llegué a entender lo que esto significa a través de mi propio trabajo como etnógrafa. Cuando estudié el conflicto de tierras de las Cuevas de Candelaria (Capítulo 4), me quedé en una comunidad que estaba fuertemente dividida por razones religiosas: Había *q'eqchi'* evangélicos que exigían que yo renunciara al demonio y que me uniera a ellos, naciendo de nuevo en las aguas del río, y *q'eqchi'* que tenían una relación ambivalente con el cristianismo (ya fuera católico o no religioso) y una relación positiva con la espiritualidad maya. Los evangélicos me decían que, a menos que estuviera dispuesta a renunciar al diablo y a la tentación, cuya representación eran los bailes realizados de noche en las cuevas para honrar a los espíritus, me iría al infierno y ya no sería bienvenida en su iglesia. Rechacé el renacimiento mediante el bautismo, y ya no volví a asistir a su iglesia. Sin embargo, cuando le pregunté a mi profesor de idioma *q'eqchi'* sobre los rituales de las cuevas (llamados *majejak*), me explicó que no importaba lo que una creyera en su corazón, siempre y cuando cumpliera con sus deberes como miembro de la comunidad.

Le pregunté a Javier, un líder comunitario local, lo que pensaba, y ni siquiera pude hacerle entender por qué sentía yo un dilema moral sobre mi participación en los rituales. Cuando le dije que no estaba segura de que creyera que realmente hubiera espíritus presentes en la cueva en un momento en particular, hubo una pausa incómoda mientras esperaba que le explicara más. Por fin, me preguntó si eso quería decir que yo ya no quería participar la siguiente vez. Le dije que todavía quería participar en el *wa'atesink* y en el *majejak*. Asintió con la cabeza y luego me preguntó si había algún problema. Me reí y dije que no parecía haber ninguno. Mis limitadas habilidades en *q'eqchi'* no me ayudaron, pero creo que mi profesor de idioma tenía razón –los rituales no se tratan de mí como individuo, ni de mis creencias internas, sino de mi participación en el proceso colectivo–. Al compartir los rituales, muestro respeto hacia la tierra, los espíritus y la gente. Como los *q'eqchi'* hacen énfasis en la sobrevivencia del pueblo y del lugar por encima del individuo, actuar en favor de una comunidad importa más que una creencia específica, y mucho más que la pureza racial de una persona.

En cierto modo, la invocación de una herencia genealógica refleja una mentalidad ladina y/o europea, que tiene un peso principalmente ante otros ladinos y/o europeos (Casaús Arzú, 2010; King, 1974). La identidad no es una esencia unificada, pero uno solo se puede convertir en lo que es adoptando las identidades a las que otros te empujan al interpelarte, y luego actuando sobre esa base (Hall, 1995: 65). Aunque hay ladinos que dicen tener raíces indígenas hoy en día, los *q'eqchi'* no siempre los interpelan como sujetos indígenas. A la deriva en un mar de declaraciones de identidad, decidí confiar en una pregunta sencilla: tú conoces a tu pueblo, pero, ¿tu pueblo te conoce? (Sturm, 2011: 14). La insistencia de los vecinos respecto a que los Portillo eran ladinos, y no *q'eqchi'*, tenía mucho peso en mi análisis. La airada forma en la que los *q'eqchi'* rechazaban la declaración de los Portillo de ser *q'eqchi'* altera las dicotomías simples –colonizador/nativo, individuo/colectivo, legible/ilegible– a la vez que las reproduce. Los debates sobre ladinos, mestizos y criollos se llevan a cabo todos en español. Las conversaciones en *q'eqchi'* parten de la premisa de que todos estos –ladinos, mestizos y criollos, y aquellos que se niegan a adoptar una identidad étnica, diciendo que son “guatemaltecos”– son *kaxlan*. En su esencia, la identidad ladina es la del colonizador, definido como aquel que no es indígena. Cuando llamo a una persona “ladina”, y ella rechaza ese significado, ello cuestiona tanto su identidad como el sistema etnopolítico en su sentido más amplio.

Hacer la propiedad como forma de hacer la raza

“No era necesario reformar la tierra, ni eliminar un sistema político, porque nunca hubo uno”. –Casasola (1968 s/n).

En la teoría racial crítica de Estados Unidos, la blancura misma se entiende como una relación de propiedad (Du Bois, 2007; Harris, 1993). Una distinción clave entre la raza y las relaciones de propiedad entre Guatemala y Estados Unidos es el papel de la negritud. Aunque en Guatemala ciertamente hubo esclavos de la diáspora africana, el papel de la emancipación de los esclavos y la habilidad de ladinizarse se traduce en que la gente de piel más oscura (pardos, morenos, etc.) tuvieron la capacidad legal de poseer propiedad privada y convertirse en ciudadanos emprendedores a un ritmo mayor que en Estados Unidos (Gudmundson y Wolfe, 2010a). Aquí, mi análisis del papel de la propiedad no incluye la clase de colonialismo que Cojtí Cuxil señala cuando apunta hacia las formas en las que “los negros, los pueblos indígenas y los mestizos” pueden todos ser víctimas del racismo en Guatemala (Cojtí Cuxil, 2004). De igual manera, las familias de élite de Guatemala se consideran mejores que las ladinas, haciéndose llamar criollas o blancas, e invocando linajes puros (Casaús Arzú, 2010). El desdén de los criollos juega un importante papel a la hora de facilitarle al ladino el negarle ventajas a los pueblos indígenas, y tal vez a la hora de explicar por qué los ladinos pobres y los pueblos indígenas no colaboran en alianzas de clase. Al mismo tiempo, los ladinos, los mestizos y los criollos sí colaboran a la hora de imaginar un Estado colonizador que construyen, no uno que se han robado.

Al invocar repetidas veces a las tierras bajas como una frontera sin régimen de tenencia de tierras ni sistemas políticos, los líderes militares como Casasola (epigrama) declararon que los colonizadores eran los primeros propietarios, y que la ley de la colonización era la primera ley. Tanto indígenas como quienes no se consideraban a sí mismos como ladinos, por igual, supuestamente se volvieron ladinos a la hora de colonizar la frontera. De igual modo, al borrar a los pueblos indígenas de las tierras, de las leyes y de la memoria histórica, lo que se pretendía era eliminarlos. Aunque la promesa de la tierra y de la ley a menudo no se cumple, los ladinos se aferran a ventajas que no se han ganado, al mismo tiempo que rechazan análisis raciales y coloniales que explican su base histórica.

Ladino no es mestizo

Al finalizar la guerra civil, antropólogos y activistas por igual reconocieron la importancia de un movimiento nacional panmaya que reclamara espacios

para la indigenidad más allá de afinidades de clase (Cojtí Cuxil, 1996). En la política multicultural de la posguerra, muchos ladinos sintieron que estaban siendo condenados como asesinos racistas por forasteros internacionales que no sabían nada del conflicto (aun cuando, en el caso de Estados Unidos e Israel, ayudaran a financiarlo). A menudo, los ladinos son vistos como agentes del Estado, y/o como gente que juega el papel de intermediarios en los esfuerzos de las élites por controlar a los indígenas pobres del área rural (Nelson, 1999; Smith, 1990). Las acusaciones de genocidio de la posguerra se han articulado con prejuicios hispánicos más antiguos, como los que llevaron al fotógrafo Diego Molina a afirmar, “Los ladinos son mentirosos, traidores, charlatanes, ladrones, hipócritas, cobardes, cooptados, vendidos y siempre aprovechados” (Nelson, 2009: 11). En otras palabras, aun cuando los ladinos cometieron la violencia de robar tierras nativas, no cosechan los beneficios de esta violencia, y resenten recibir la culpa sin disfrutar de los beneficios.

La mayoría de latinoamericanistas están familiarizados con el mestizaje, la idea de que el proyecto político para construir la nación mexicana también fue un proyecto racial para promover la mezcla de los pueblos indígena y español, a fin de producir una sola “raza cósmica” (Graham, 1990). Esta noción ha sido celebrada como una forma de tender un puente entre las diferencias raciales, produciendo unidad a través de la hibridación (Anzaldúa, 2012). Aunque el colonialismo de asentamiento anglo imagina que una gota de sangre africana condena a una persona a la inferioridad, la colonialidad mexicana imagina que la territorialidad nativa disminuye simultáneamente con una pureza racial en permanente disminución entre los pueblos indígenas (Saldaña-Portillo, 2015). Aunque el mestizaje celebra la mezcla en vez de temerla, lo que posiblemente se debe al borramiento de la herencia africana en Latinoamérica, enfocándose en su lugar en la teleología del indio que desaparece, renunciando a la nación en beneficio de su hijo mestizo.

La figura de la ladinidad difiere de la del mestizaje en algunas maneras claves (Euraque *et al.*, 2004). En Guatemala, los ladinos no eran llamados mestizos precisamente porque eso significa gente de ascendencia mezclada entre español e indígena, mientras que la gente de la diáspora africana era parte importante de los estratos medios de las clases poscoloniales centroamericanas (Gudmundson y Wolfe, 2010b; Lovell y Lutz, 1995). Más allá de la mezcla racial, la figura de los ladinos facilitó el blanqueamiento social de negros, mulatos y zambos

(descendientes de africanos e indígenas mezclados) en una sola categoría de no indígenas civilizados. En Guatemala, el proyecto nacional de mejoramiento incorporó la negritud a la identidad de la nación, proponiendo que este problema podía resolverse reduciendo la pureza racial, mientras que la *mancha* del indio podría revelarse en cualquier vergonzoso momento (Hale, 2006).

A fin de poder comunicar las abrumadoras evidencias del genocidio (CEH, 1999; REMHI, 1998), la comunidad internacional de derechos humanos simplificó complejas articulaciones de raza, clase, historia y pertenencia dentro de una dicotomía ladino/maya. Para los mestizos o los alemanes (a los que ofendí al llamarlos ladinos), la situación es complicada en las Verapaces. Nelson (2003: 135) describe el mestizaje como algo que diferencia a los mestizos de los “agresores *blancos*, incluyendo a las élites internas y la intervención extranjera (léase gringa)”. Incluso esto es una clase de arrogancia; académicos que trabajan desde Estados Unidos tienen la lamentable tendencia a escribir como si los gringos fueran los únicos agresores extranjeros blancos –aparentes herederos del colonialismo español–. Desde la independencia de Guatemala hasta la Segunda Guerra Mundial, sin embargo, los inmigrantes alemanes y suizos tuvieron un alto rango social que les distinguía de ladinos o gringos (Casaús Arzú, 2010; King, 1974)^{7/}. Este novísimo grupo de inmigrantes era tan reacio a convertirse en guatemalteco que muchos finqueros perdieron sus tierras porque sus padres los registraron como ciudadanos alemanes (no guatemaltecos), aunque nunca hubieran estado en Alemania (Wagner, 2001).

Cuando trabajé con organizaciones de desarrollo que se especializaban en titulación de tierras, descubrí que la mayoría de mis colegas se identificaban a sí mismos como alemán-*q'eqchi'*, no como ladinos o mestizos (como en el caso de Alfredo, que aparece abajo). Aunque los *q'eqchi'* sufrieron una historia de 500 años de colonialismo desde la invasión española, los primeros 300 años comprenden principalmente infructuosos intentos de los misioneros católicos dominicos por llevarlos a vivir a pueblos densamente poblados, llamados *reducciones*. Los *q'eqchi'* solían huir del dominio y trabajos forzados que sufrían a manos de los dominicos dirigiéndose a las selvas de las tierras bajas.

7/ Casaús Arzú argumenta que las élites europeas consolidaron sus identidades como criollos como una forma de proclamar pureza racial en contraposición a la herencia indígena y africana. Muchos alemanes, sin embargo, se casaron con mujeres *q'eqchi'* y a veces reconocieron formalmente a sus hijos.

Guatemala se convirtió en una nación independiente en 1821 y las élites ladinas se embarcaron en un proyecto de blanqueamiento de la nación, pero quince años después, solo había seis familias ladinas entre más de 10 000 *q'eqchi'* en toda el área de Cobán (King, 1974: 26). Como en el caso del contexto Estados Unidos/anglo, las autoridades coloniales españolas encontraron los extensos derechos territoriales, que a menudo se traslapaban, particularmente problemáticos a la hora de reconocerlos. Mientras que Estados Unidos trató de reducir dichos derechos a través de tratados, el modelo hispánico de colonialismo simplemente negó su existencia (Craib, 2004; Rifkin, 2009). A los mayas de las tierras altas se les codificó como más civilizados porque sus derechos de propiedad eran más comprensibles según el sistema hispánico de propiedad, mientras que los mayas de las tierras bajas fueron codificados como vagabundos problemáticos^{8/}.

El Estado colonizador se declaró como el primer propietario de la tierra, y luego dividió esta en trozos de propiedad privada. El lenguaje utilizado para esta práctica es evocativo –de manera similar a como Black Hawk describió la privatización de las tierras de los indígenas norteamericanos, como el desmembramiento de un cadáver que era arrancado de su alma (Rifkin, 2009: 86)–, el proceso hispánico primero invocó la existencia de la tierra ante el Registro Nacional de la Propiedad y luego la desmembró en partes. Como había relativamente pocos ladinos en el occidente que estuvieran interesados en mudarse a las tierras bajas, las élites les dieron a los comerciantes alemanes la oportunidad de convertirse en dueños de fincas de café y azúcar. Los alemanes estaban familiarizados con el área, y habían empezado a experimentar con cultivos a principios del siglo XIX, además de ser vistos como un bastión contra los comerciantes y finqueros ingleses, que estaban empezando a colonizar la frontera que Guatemala terminó perdiendo en la forma del territorio de Belice. Hoy en día, la gente de las Verapaces se refiere colectivamente a los europeos llamándolos “alemanes”, lo que refleja el predominio de estos dentro una oleada migratoria que también incluyó ingleses, belgas, franceses y suizos.

Para facilitar el despojo racializado, las élites guatemaltecas invitaron alemanes para hacer producir la tierra y enseñarles a los pueblos indígenas cómo trabajarla. Los académicos marxianos han interpretado desde hace mucho tiempo el despojo como confinamiento, y la ganancia como acumulación primitiva,

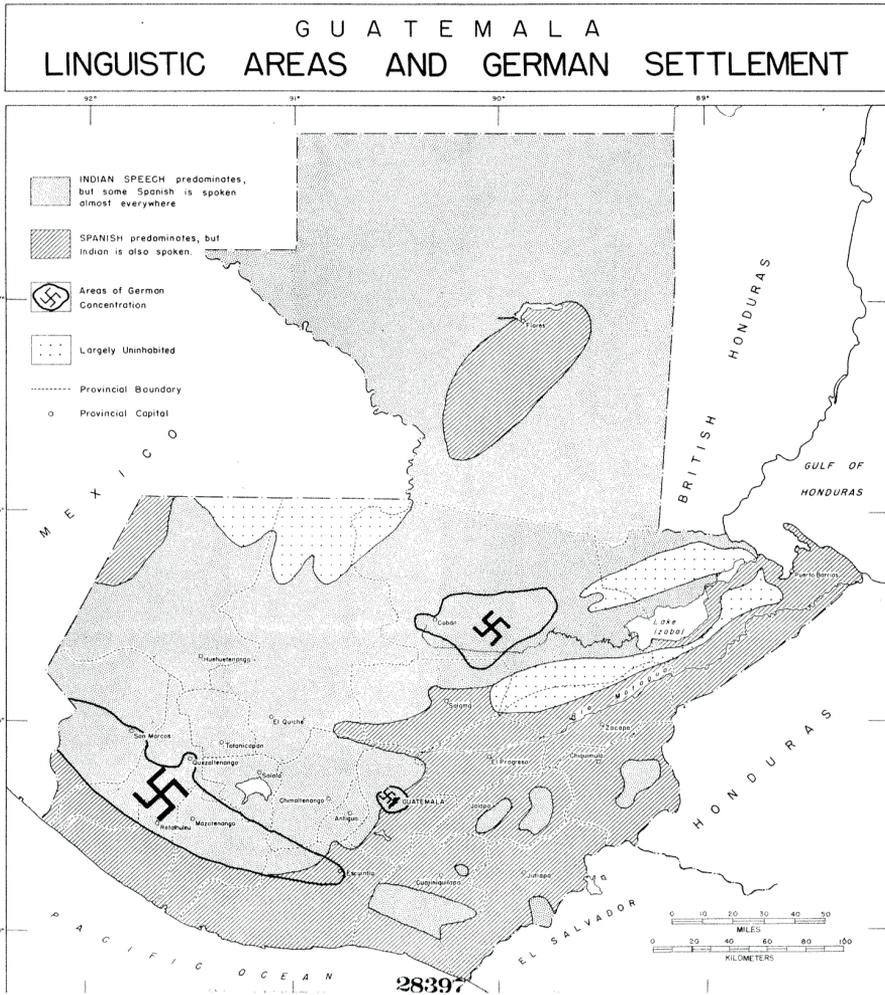
8/ Esto se debió en parte al papel de los líderes *k'iche'*, que acusaban a los *q'eqchi'* de problemáticos debido a sus disputas territoriales históricas.

diciendo que el capitalismo inevitablemente se traduce en que los ricos toman lo que le pertenece al pueblo y se lo dan a sí mismos. Aunque el capitalismo es un factor, se queda corto a la hora de explicar por qué las élites guatemaltecas se esforzaron tanto para **regalar** tierras a finales del siglo XIX. La invitación abierta a los alemanes reproducía la noción de que los pueblos indígenas aún no eran ciudadanos, sino siervos, a la vez que establecía derechos de tierra racializados marcados por la asimetría. Las élites ladinas no se apoderaron de tierras para sí mismas, sino que las regalaron con el fin de mejorar la raza nacional de Guatemala utilizando colonizadores europeos.

Como este era específicamente un proyecto de mejoramiento racial, las élites nacionales buscaron finqueros que se convirtieran en parte de la nación –no en terratenientes ausentes que no fueran a mejorar las tierras y sus pueblos–. Para 1897, al menos 270 000 hectáreas de tierras guatemaltecas estaban en manos de ciudadanos alemanes (Wagner, 2001). Muchas casas comerciales y fincas de alemanes fueron puestas en listas negras durante la Primera Guerra Mundial, pero de todas formas siguieron siendo propietarios de más o menos la mitad de toda la superficie productora de café, la mayoría de la cual administraban a través de firmas comerciales alemanas (King, 1974).

Cuando Alemania le declaró la guerra a Estados Unidos, la OSS (Oficina de Servicios Estratégicos, por sus siglas en inglés, precursora de la CIA), identificó a Guatemala como “un centro Nazi en Centroamérica” y la consideró una amenaza debido a la importancia del café guatemalteco en los mercados estadounidenses (Wagner, 2001: 173). En 1942, un dictador guatemalteco envió a 115 alemanes y un italiano a campos de detención estadounidenses, para ser utilizados en intercambios de prisioneros de guerra (King, 1974)^{9/}. La OSS emitió una lista negra oficial de firmas propiedad de alemanes que operaban en Guatemala, que incluían las fincas cafetaleras con producción (Ver Figura 5). Ponce, el presidente interino, emitió una orden de expropiación de todas las propiedades alemanas el 15 de agosto de 1944. Se desconoce el alcance real del despojo de los alemanes, porque la mayoría de finqueros se resistieron utilizando una variada gama de técnicas, que incluyeron simplemente regresar después de la guerra y retomar la tierra (King, 1974).

9/ Aunque fueron ampliamente conocidos por albergar a japoneses, los campos de la Segunda Guerra Mundial administrados por el Departamento de Justicia y el Ejército de Estados Unidos también tuvieron un pequeño número de alemanes e italianos.



- Predomina el idioma indígena, pero un poco de español es hablado en casi todas partes
- Predomina el español pero el indígena también es hablado
- Áreas de concentración alemana
- En gran parte deshabitado

Figura 5

Guatemala: Áreas lingüísticas y de asentamiento alemán. Áreas de asentamiento alemán señaladas por esvásticas. Basado en un mapa recopilado y dibujado en la Rama de Investigación y Análisis, Oficina de Servicios Especiales de Estados Unidos, 1943. (Cortesía de la Biblioteca de Ciencias de la Tierra y Mapas, UC Berkeley).

Muchos descendientes de alemanes exigieron tierras por derechos racializados de posesión, aunque legalmente no les pertenecieran. Una de las mayores familias de terratenientes de las Verapaces, los Sapper, dijeron ser los propietarios legítimos de un complejo de fincas desde finales del siglo XIX^{10/}. Durante los años sesenta, cuando el mercado de cardamomo se disparó, los Sapper reclamaron físicamente territorios de las tierras bajas por primera vez^{11/}. Un técnico *q'eqchi'* con un proyecto de titulación de tierras me dijo que dos comunidades *q'eqchi'* en una finca de los Sapper se acercaron a su ONG buscando un préstamo para comprar la tierra en la que vivían desde tiempos inmemoriales, y en la que eran mozos colonos desde su despojo durante el siglo XIX. Cuando buscó en los registros de propiedad, descubrió que los Sapper nunca habían sido propietarios de las tierras, así que ayudó a la comunidad a titular sus tierras a su nombre^{12/}. En casos como estos, no es raro que ambos bandos en un conflicto de tierras vean su despojo a través de una narrativa racializada de despojo. Mientras que los *q'eqchi'* proclaman abiertamente que el Estado se robó sus tierras sobre la base de clase y raza, los alemanes resienten calladamente el despojo que sufrieron durante la Segunda Guerra Mundial.

Existe una continuidad entre las historias de despojo, y es su papel en la producción y desempeño de la raza. Aunque mi investigación en Salacum se centraba en cómo la creación de áreas protegidas se articula con los proyectos de despojo racializado, me pareció fascinante ver lo que señalan las luchas contemporáneas en cuanto a la reproducción de identidades raciales. Me cautivaron las formas en las que Ramón Portillo dirigió masacres de tierra arrasada a la vez que acudía a organizaciones campesinas como el CUC para evitar su propio despojo. En Las Verapaces desaparece cualquier suposición de que los *q'eqchi'* necesitan protección como supuesto grupo étnico minoritario, ya que son la mayoría de la población. El idioma, el vestido y el color de la piel no son suficientes como indicadores. Aunque algunos académicos han explorado la forma en la que algunas personas se hicieron ladinas a los ojos de sus vecinos cuando cometieron horribles actos de violencia

10/ Los reclamos de derechos seguían la huella de los padres hacia sus hijos legítimos. También entrevisté a gente que decía ser heredera de los Sapper, pero tenían madres *q'eqchi'* y tendían a identificarse como *q'eqchi'* o germano-*q'eqchi'*, sin exigir tierras.

11/ USAID promovió el cardamomo como cultivo de exportación no tradicional desde inicios de los años sesenta. Hoy en día, es la tercera especia más cara del mundo, conocida por su uso en el té masala chai.

12/ Así es como me contó la historia en una entrevista en el 2008, pero la compañía familiar de los Sapper mantenía una demanda buscando una compensación en el 2009.

en nombre del Estado (Nelson, 2009; Remijnse, 2002), es preciso tener presente que los hombres indígenas también fueron reclutados dentro de la violencia de forma desproporcionada como asesinos militares o paramilitares. Aunque los sobrevivientes solo pueden exigir compensación por la pérdida de tierras y/o seres queridos si no la recibieron por haber sido miembros de las Patrullas de Autodefensa Civil, la mayoría de hombres *q'eqchi'* en las comunidades en las que trabajé entran en ambas categorías. En otras palabras, participar en la violencia del Estado puede ser un acto de sobrevivencia tanto como una traición de la propia identidad. Dicho esto, hay una razón por la que yo tenía la certeza de que los Portillo eran ladinos: eran colonizadores con pretensiones de finqueros. Al actuar para quitarles a otros para beneficio propio –no solo para salvar sus vidas– se convirtieron en agentes del Estado colonizador.

Para el Estado central, el proyecto liberal de dividir la tierra para convertirla en propiedad privada moderna no fracasó, simplemente se quedó incompleto. Tanto en la transferencia de tierras a los alemanes durante el siglo XIX como en la realizada durante la guerra civil hacia las personas a las que había otorgado tierras para colonizar, el Estado suponía que estaba modernizando los regímenes de propiedad, para adecuarlos a ciudadanos modernos. En la medida en que las prácticas nativas socioespaciales de caza, colecta y cultivo eran reconocidas como “costumbre” (Neumann, 1998; Thompson, 1975), se asumía que estos eran hábitos efectivamente desfasados, que se irían desvaneciendo hasta convertirse en cosa del pasado. Desde documentos de archivo hasta profesionales contemporáneos del desarrollo (tanto guatemaltecos como europeos), la posibilidad de que las prácticas extensivas de caza y agricultura de los *q'eqchi'* pudieran ser una forma efectiva y eficiente de administrar suelos subtropicales sensibles era algo literalmente impensable –tanto así, que algunos técnicos se reían de mí en voz alta cuando lo preguntaba (Ybarra, 2011b)–. Ser moderno ahora es cultivar usando prácticas modernas –ya sea a través de semillas genéticamente modificadas de última generación, o a través de métodos orgánicos de última generación–, la idea colonizadora de que la propiedad debe ser detentada ya sea por el Estado (en áreas protegidas) o por emprendedores individuales prevalece.

Aunque el Estado guatemalteco trataba a todos los nuevos colonos como ciudadanos que podían aplicar para poseer nuevas tierras en propiedad, la realidad en la frontera de las tierras bajas era diferente. Los *q'eqchi'* buscaron el reconocimiento del Estado para tierras que ellos ya identificaban como sitios de caza (capítulo 4) y en otros casos como su hogar. Ladinos como los Portillo

buscaban conquistar nuevas tierras, de forma tan extensa como fuera posible, ya fuera desalojando a la gente que ya vivía en esas tierras, o tratando de obligarlos a trabajar en fincas. Los actos de colonización incluyen lo siguiente: reclamar tierras con las que no se tiene una relación previa sobre la base de documentos, a menudo fraudulentos; tratar de obligar a los nativos que viven en la tierra a trabajar para uno por poca o ninguna compensación; y exigir títulos de propiedad privada que transgreden otros reclamos de tierras. Al final de cuentas, como muchos colonizadores en la frontera de Estados Unidos, las pretensiones colonizadoras de los Portillo tuvieron un éxito limitado: despojaron a otros, pero no se convirtieron en finqueros. No se consideran privilegiados porque miden el privilegio según lo que no lograron ganar, no según lo que se robaron.

De finquero a ladino sin tierras

Las narrativas de pérdida de tierra de las élites en la Guatemala posgenocidio, y las historias de los alemanes se incorporan a las de quienes aspiraban a ser finqueros pero perdieron tierras familiares durante la turbulencia de la guerra. Muchos académicos, y ambas comisiones de la verdad, subrayan las masivas campañas de tierra arrasada para condenar el genocidio, pero las memorias de las élites nos desafían a pensar en las implicaciones de las revueltas sociales en los años que llevaron a estas masacres (décadas sesenta y setenta). En términos de regímenes de propiedad, muchos finqueros a pequeña escala fueron obligados a renunciar a la propiedad de sus tierras, mientras que familias con más tierra y mayor disposición para echar mano de la violencia expandieron sus posesiones (Huet, 2008).

Es notablemente difícil seguir la pista de la propiedad de la tierra entre las élites guatemaltecas, pero mi impresión es que los años sesenta marcaron el inicio de un cambio significativo. USAID empezó a promover cultivos no tradicionales de exportación como parte de la Revolución Verde, y el cardamomo tuvo un amplio éxito en las tierras bajas. Hubo terratenientes putativos que ocuparon algunas de las mejores tierras para la producción de cardamomo, pero muchos también empezaron a expulsar a los trabajadores de sus fincas por temor a rebeliones indígenas. Luego de la fallida reforma agraria a principios de los años cincuenta, buena parte de las élites quedaron impactadas por la emoción con la que los campesinos se organizaron para reclamar tierras de finqueros, y algunos expulsaron a sus mozos colonos para evitar que reclamaran las tierras en las que habían nacido. Al darse la revolución cubana unos pocos años más tarde (1959),

muchos finqueros temieron que la revolución guatemalteca pudiera tener éxito. La esperanza de nuevas oportunidades económicas se articuló con temores racializados en una “fantasía de la posibilidad de una rebelión indígena que pondría en peligro tanto la seguridad de la que gozan gracias a su control sobre el Estado, como la comunidad hegemónica que imaginan” (Adams y Bastos, 2003: 233).

Los inminentes cambios sociales provocaron dos respuestas: pelear o huir. Algunos finqueros se aliaron con el Ejército, convirtiéndose a menudo en la figura civil de los comisionados militares. Para los mozos colonos *q'eqchi'*, la relación entre el Ejército y los finqueros estaba clara. Un sobreviviente lo explica así, refiriéndose a una masacre: “Creo que probablemente fue ordenada por los ricos, porque los ricos pensaron que queríamos convertirnos por segunda vez en propietarios de nuestras tierras. Así que, debido a eso, ¿qué hicieron? Mandaron soldados a matarnos” (Huet, 2008: 100). Muchos *q'eqchi'* entendieron la represión del Ejército como una medida preventiva por parte de los finqueros para evitar que volvieran a convertirse en propietarios de tierras.

Aquellos finqueros que no pelearon por sus fincas, huyeron de la violencia que se acercaba. Después de todo, la guerrilla utilizaba asesinatos de alto perfil, como aquel de un finquero en día de pago en 1975 (Payeras, 1980), para anunciar su desafío al capitalismo de finca. Esto no solo anunciaba a los campesinos y mozos colonos pobres que la guerrilla pretendía reformar la tenencia de la tierra por la fuerza, sino que también les advertía a los finqueros que sus vidas estaban en peligro. Hoy, muchas familias de finqueros se irritan al escucharse retratadas como gente todopoderosa, cuando perdieron sus tierras en un contexto de violencia. Para los finqueros, la propiedad de la tierra es la base del papel del finquero como empleador, albacea y figura de poder político en el gobierno local. El potencial triunfo de la guerrilla está plagado de dolor ladino. Cuando un prominente ladino dejó el pueblo en 1977, supuestamente dijo “Conmigo termina una fase en la historia de Nebaj. Mi padre fue el primer ladino en llegar al pueblo, un hijo suyo es ingeniero, el otro es doctor, y yo, gracias a Dios y a los *inditos*, ya soy rico. Me voy, no quiero tener nada que ver con este lugar” (Le Bot, 1995: 188). Para salvar sus vidas, los ladinos se desentendieron de la política de finca y empezaron a visualizar el futuro de sus hijos en nuevos términos, encauzándolos hacia carreras profesionales. Para la élite propietaria de tierras, la guerra civil de Guatemala y la crítica social marxista que la acompañaban eran el heraldo de una nueva crisis. Las familias finqueras no solo sufrieron amenazas de muerte e invasiones de tierra,

sino la humillación de saber que las represalias contra los intrusos indígenas de pronto se volvieron políticamente impopulares luego de la guerra civil.

Paternalismos de posfinca

En el primer análisis de las políticas de tierra sobre las vidas de los exfinqueros luego del levantamiento zapatista en Chiapas, Bobrow-Strain (2007) deja caer indicios interesantes sobre las reconfiguraciones sociales. Muchos antiguos finqueros trataron de utilizar sus redes para nuevos roles, incluyendo servir como coyotes para gente que trataba de migrar a Estados Unidos, contrabandear bienes al norte, prestar dinero y trabajar en política. Al igual que en México, en Guatemala muchas familias de las antiguas élites terratenientes buscaron remodelar sus redes de poder para acceder a nuevas oportunidades económicas y políticas^{13/}. Muchos de los profesionales del desarrollo con los que trabajé en Guatemala tienen raíces alemanas. Aunque al principio algunos se mostraron reacios a contarme sobre los reclamos de tierras de su familia, esto parecía deberse principalmente a que querían que yo entendiera que la mayoría de alemanes en Guatemala no eran nazis, y ciertamente no las familias cafetaleras más históricas, que migraron antes de la década de 1920. Muchos describieron las pérdidas de sus familias durante la Segunda Guerra Mundial o la reforma agraria de los años cincuenta como la razón por la que escogieron carreras profesionales en el área de la formalización de tierras. Estos profesionales del desarrollo, cuyos conocimientos catastrales eran mucho mayores que los míos, a menudo se mostraban vagos al preguntarles cómo y por qué su familia perdió sus tierras. Según Wagner (2001: 174), “los propietarios legítimos” esperaban recuperar sus tierras luego de la Segunda Guerra Mundial, pero el gobierno influido por los comunistas no cedió estas propiedades.

Aunque la historia de despojo que cuentan los alemanes es particularmente sombría, muchas familias de las élites enviaron fuera a sus hijos, para que siguieran estudios superiores, incluso en el extranjero, tanto para evitar un potencial aumento en la violencia insurgente como para prepararlos en carreras profesionales que no dependieran de la finca. Cuando las negociaciones de los Acuerdos de Paz trajeron la promesa de miles de millones de dólares en ayuda, las organizaciones internacionales que trabajaban en temas de derechos humanos, conservación y desarrollo llegaron a la Guatemala rural buscando establecer proyectos con “personas locales” que hubieran estudiado y supieran usar computadoras. El

13/ Mi impresión es que, de manera similar, los llamados peteneros “tradicionales” trabajan desproporcionadamente como profesionales de la conservación y el desarrollo en Petén.

problema con esto es que los sobrevivientes de la guerra que vivían en áreas rurales eran los que con mayor seguridad se contaban entre la población de desplazados internos durante la guerra, lo que los obligó a abandonar la escuela y los hundió más en la pobreza. Esto ayuda a explicar el patrón más amplio por el cual organizaciones como el Proyecto (Capítulo 2) se asocian con gente de fuera de la localidad, y con élites que tienen preocupantes pasados de opresión. A través de las ONG y de las instituciones de gobierno, los antiguos finqueros siguen actuando como intermediarios para las personas del área rural, pero ahora enfocan sus energías más allá del capital de la nación, con la vista puesta en fondos extranjeros.

Los paternalismos de posfinca toman muchas formas, y rara vez son tan coercitivos y preocupantes como he argumentado que es el caso en el Parque Nacional Laguna Lachuá. Ciertamente, la mayoría de la gente con la que he tenido el privilegio de trabajar asumen de forma muy seria la responsabilidad del manejo de fondos –no como forma de dominio, sino para dirigir y mejorar la capacidad de acción de las comunidades rurales (Li, 2007: 5)–. En *The Will to Improve*, Li hace énfasis en una “conducta de conducta” foucaultiana, en la que la práctica del desarrollo trabaja a distancia, para que la gente haga lo que debe. Mientras que a Li y a otros teóricos críticos del desarrollo les interesa explicar la brecha entre cómo trabaja el desarrollo en el imaginario humanitario internacional y cómo es recibido por las comunidades locales, a mí me interesa la gente que tiende puentes entre esa distancia, y cómo interpretan el desarrollo. Mientras que Li, Wainwright y otros plantean una intensa voluntad de mejorar, las invocaciones que hacen los *q'eqchi'* del *tenq'* (ayuda, resarcimiento) piden una reciprocidad del extranjero por algo que ya ha sido dado (ver también West, 2006). En la era de posfinca, los ladinos pasan con gran facilidad a adoptar el rol de albaceas, un rol en el que saben dónde deben vivir los pobres del área rural, qué necesitan y qué es lo que más les conviene (Li, 2007: 4). Y desactivan los incendiarios reclamos de tierras de los indígenas sobre lo que se les debe a la vez que ofrecen un inventario de cómo pueden ayudar los gringos. Para reflexionar sobre esto, describo a profundidad mi relación con dos hombres cuyos padres fueron finqueros que tenían mozos colonos *q'eqchi'*, y que hoy se ven como albaceas de esas mismas poblaciones. Su papel como colonizadores se ha normalizado y se convierte en algo noble a través de la relación de los fondos de ayuda.

Hugo, cuando era alcalde municipal, me explicó que su familia poseía algunas fincas en la Zona Reyna (al norte de Uspantán), pero tuvieron que abandonarlas por presión de la guerrilla. Aunque había ido a la finca en su infancia (antes de

la violencia masiva a mediados de los años setenta), había obtenido un título universitario en agronomía y trabajó durante algunos años en Estados Unidos, con la intención de no volver a su tierra nunca más. Luego de que la guerra civil terminara, su familia vendió la finca a un grupo de refugiados retornados. No sabía que Hugo tuviera relación alguna con la Zona Reyna cuando trabajé por primera vez con el gobierno municipal de Uspantán en los años 2000. Fue una agradable sorpresa para mí cuando accedió a mi propuesta de impartir talleres de desarrollo comunitario en la zona, ya que ello implicaba un compromiso financiero significativo para con el gobierno municipal, que se encontraba corto de plata. Luego de volver de una de estas visitas comunitarias, Hugo mencionó que esas tierras solían ser de su familia. Cuando lo vi por última vez en las oficinas del Instituto Nacional de Estadística (INE) durante la realización del censo en 2009, estaba ocupado explicándole al director de cartografía que tenía que volver a contar a la población de la Zona Reyna, porque los cálculos del INE de ese momento no habían tomado en cuenta todas las comunidades que fueron creadas cuando los finqueros abandonaron sus tierras durante la violencia de la guerra. En su papel de buscador de fondos de desarrollo en nombre de los pobladores, Hugo no había mencionado que venía de una familia de finqueros.

La gente en Uspantán le pidió a Hugo que se postulara para alcalde no solo por sus créditos profesionales, sino también porque su padre era recordado como un buen patrón, que ayudaba a la gente en su doble papel como terrateniente y como alcalde. Y aunque Hugo ya no tenía tierras, la gente lo quería como albacea. Aunque él me confió que quería que la gente se hiciera responsable de su propio desarrollo, Hugo tenía que vérselas con una interminable fila de gente que le pedía grandes y pequeños favores personales. Para una voluntaria del Cuerpo de Paz como yo, Hugo era un jefe “nativo del país anfitrión” ideal. Le gustaba el *rock* estadounidense, entendía la cultura gringa y llevaba su cargo como si fuera un negocio, equilibrando las necesidades políticas y administrativas de la alcaldía. Al ver lo bien que se movía en esas aguas municipales, me sorprendí aún más al comprobar que en verdad entendía la clase de desarrollo que yo visualizaba, y trataba de acomodarse a mi visión tanto como fuera posible. A la vez, a menudo sonreía y se encogía de hombros con las palmas de las manos volteadas hacia arriba cuando explicaba que la gente esperaba una clase diferente de desarrollo. Una que entrañaba una responsabilidad mayor de la que yo estaba dispuesta a asumir al principio.

Aunque algunas figuras de su partido le preguntaron a Hugo si estaría interesado en un cargo más alto, prefirió buscar la reelección a la alcaldía. Cuando hablé con él al respecto, me dijo que sentía que era su obligación ayudar a la gente que vivía ahí. No creo que Hugo quisiera quedarse en Uspantán porque disfrutara del poder, el dinero o incluso porque no quisiera irse de su hogar. En vez de eso, creo que el sentido de reciprocidad de Hugo se hallaba en sus raíces finqueras. Mientras que las administraciones anteriores ignoraron la Zona Reyna, Hugo destinó recursos económicos significativos para llevar servicios que iban desde talleres de planificación hasta la contratación de empleados que hablaran *q'eqchi'* en la oficina de registro de nacimientos, y hasta construyó una carretera que reducía a la mitad el tiempo de viaje. Creí entender mejor el compromiso de Víctor hacia la gente de la Zona Reyna cuando vi cómo sus obligaciones hacia las comunidades de antiguos mozos colonos continuaron, aún después de que vendieron las tierras. Su logro era transmitirle a las contrapartes gringas una voluntad de mejora, al mismo tiempo que comunicaba que estaba asumiendo la responsabilidad de mejorar las vidas de la gente sin que esto quisiera decir que dicha gente tuviera que mejorarse a sí misma en el proceso.

Aunque yo pensaba que algunos profesionales del desarrollo aprovechaban sus roles para obtener ganancias personales (Capítulo 3), muchos otros luchan por honrar a sus familias en relaciones renovadas de tutelaje. En el caso de Hugo, puedo decir sin temor a equivocarme que su sentido de la reciprocidad beneficiaba al país. La mayoría de personas como Hugo honestamente quieren ayudar a la gente, y es importante entender que cuando actúan como albaceas en sus relaciones de desarrollo no lo hacen simplemente porque de esa manera se sientan más cómodos –también es porque sus votantes (o beneficiarios) se los **piden**–.

En 2008, pasé tres meses como participante observadora con el equipo de “tierras” de New Horizons, una ONG de desarrollo de Estados Unidos que tenía una oficina en Cobán. Alfredo, el director del programa de conflictos agrarios, me dijo que su abuela era *q'eqchi'* y que su abuelo era alemán. Al igual que con Ramón, escuché a la gente llamar a Alfredo ladino, pero nunca en su cara. Aunque la familia de Alfredo tenía una finca, perdieron la tierra debido a irregularidades del proceso catastral; el abogado que su abuelo contrató para titular las tierras le dijo que sería caro e innecesario registrar su título^{14/}. Finalmente, el título que tenían ya no fue suficiente y el abuelo de Alfredo perdió la finca. Cuando supe

14/ Este suele ser el caso cuando alguien más ya ha registrado un reclamo sobre la misma propiedad.

de esto, interpreté la decisión de Alfredo de especializarse en administración de tierras y modernización catastral de forma diferente, ya que el objetivo de su trabajo era ayudar a la gente a mapear, titular y registrar legalmente sus tierras. En un caso de conflicto de tierras, Alfredo y yo pasamos horas discutiendo sobre la validez del reclamo de una comunidad *q'eqchi'* frente al de un hombre de negocios extranjero. Aunque el rimero de papelería sin verificar del hombre de negocios no me impresionó, Alfredo insistía en que eso era más fiable que los registros públicos y la correspondencia que la comunidad estaba usando para sustentar su reclamo. Aunque nunca le pregunté al respecto, más tarde me pregunté si mi insistencia en que la papelería del hombre de negocios no era legítima acaso le recordaría la forma en la que su abuelo perdió la finca familiar.

Alfredo es un unificador de redes en las Verapaces. Los investigadores como yo le piden consejos sobre estudios de caso, escribe propuestas y administra fondos para mapeo y titulación de tierras, es un socio importante del Registro de Información Catastral (RIC) en sus esfuerzos por cumplir con las necesidades “sociales” de su proyecto del Banco Mundial, y es mediador en conflictos agrarios. A través de sus redes familiares, Alfredo conoce a todas las viejas familias de finqueros. A través de su trabajo, Alfredo también conoce a la mayoría de líderes campesinos de importancia (CNOG, CUC, COCIP, Alianza Campesina) y a menudo critica sus acciones, aunque sinceramente disfruta ayudándolos a resolver conflictos de tierras.

En varias ocasiones, recuerdo haber estado sentada en la oficina de Alfredo entretenida con sus historias de cómo había encontrado soluciones a conflictos aparentemente irresolubles entre, por ejemplo, una comunidad de paramilitares desmovilizados y un grupo de refugiados retornados que reclamaban la misma tierra, pero se negaban a hablarse entre sí. Su jugada favorita consistía en programar reuniones en un hotel que no tenía cobertura para teléfonos celulares, y luego les pedía a todos que se sentaran alrededor de una mesa hasta lograr un acuerdo. Creía que la gente estaba tan desesperada por poder usar sus teléfonos y tener acceso a comida y agua que llegarían a un acuerdo. La gente que conocía a Alfredo terminaba conociendo al personal de la cocina, ya que con frecuencia se escabullía ahí. De pronto, su celular sonaba y un líder campesino le pedía consejo sobre si una parcela que potencialmente estaría a la venta tenía algún problema (como un título no válido, o invasores violentos) antes de comprarla para un grupo de campesinos sin tierra. La importancia de la gente como Alfredo dice mucho de la constante imposibilidad de los proyectos del Banco Mundial por crear mercados de

tierras eficientes, basados en información transparente. Si uno no conoce alguien como Alfredo, no sabe lo que está comprando, sin importar la exactitud de mapas y títulos.

Alfredo es un intermediario para gente que trabaja buscando objetivos que con frecuencia se contradicen, y no solo lo hace porque ese sea su trabajo, sino porque nació en un entorno de situaciones similares. De ascendencia alemana, española y *q'eqchi'*, Alfredo creció en la cultura de finca, pero no es finquero, creció en la cultura *q'eqchi'* pero no es *q'eqchi'*. A pesar de ello, Alfredo tiende a presentar su propia ambivalencia racial (Hale, 2006) en términos de “ambos”, y no de “uno o el otro”. Aprovecha su posición de intermediario sobre la base de poseer información privilegiada y manteniendo buenas relaciones con una amplia gama de actores. Aunque considero a Alfredo como un neoliberal, y él probablemente me considera una gringa loca, tenemos una relación basada en el respeto, las micheladas, y la necesidad mutua: de información privilegiada por parte de las investigadoras gringas, y de prestigio por parte de los intermediarios.

Si bien Alfredo era un gestor y fuente de información efectivo para mí, para las comunidades rurales era algo más. Cuando se aparecía en una camioneta agrícola, con un teléfono móvil fijado a su cinturón, las comunidades *q'eqchi'* veían poder. Cuando les hablaba en *q'eqchi'*, sentían de inmediato un vínculo de confianza. Parte de la razón por la que Alfredo no pensaba muy bien de algunas comunidades rurales era debido a que confiaban en él lo suficiente como para confesarle sus debilidades. Mientras están en medio de una disputa legal, los miembros de una comunidad pueden decir que llevan ocupando una finca desde “tiempos inmemoriales” y que se les deben décadas de salarios atrasados. Pero bajo la tutela de Alfredo, le confesaban que algunas familias apenas se habían mudado a sus tierras en los años noventa. Y no era solo la confesión, también le pedían consejo a Alfredo. Con frecuencia, Alfredo les aconsejaba sobre la mejor ruta de acción. Por eso es que siempre había una larga cola de gente que quería hablar con él, igual que sucedía con Hugo.

Alfredo y Hugo entienden con soltura el desarrollo neoliberal y el tutelaje. Me encontré en un atolladero ético cuando traté de reconciliar la forma en que la gente pobre rogaba por una relación de tutelaje con mi esperanza de que se empoderaran y tomaran por sí mismos los proyectos de desarrollo. A pesar de lo frustrada que me sentía al ver que la gente esperaba que yo contribuyera con la mayor parte de tiempo, dinero y conexiones –*cuello*– para proyectos que los iban a beneficiar a ellos, al final me di cuenta que no era justo responsabilizar a la gente por su desarrollo en proyectos agrícolas y de microempresa. En la práctica, las comunidades rurales

no pueden escoger los proyectos en los que participan, así que tampoco tendrían que sufrir las consecuencias de que estos fracasen, cuando hay una responsabilidad compartida sobre la línea de tutelaje. Más que casarse con una ideología, me parece que lo que Alfredo y Hugo han hecho es aceptar los preceptos neoliberales como las reglas del juego para trabajar con el poderoso financiamiento extranjero.

Y aun cuando gestionan tratos que dejan a las comunidades rurales como las responsables finales a la hora de contraer deudas y conflictos, la mayoría de profesionales del desarrollo que trabajan en Guatemala se ven a sí mismos como albaceas. Desarrollan relaciones con las comunidades, y la mayoría de estas entienden que si cumplen con sus obligaciones respecto a un proyecto, estarán en primer lugar en la lista para recibir el siguiente. Por eso no me sorprendió que de dos comunidades *q'eqchi'* sobre las cuales decidí realizar estudios caso de tres meses de duración –ambas con historias y perfiles socioeconómicos similares– solo una de ellas fuera incluida en proyectos de múltiples ONG sobre mapeo, turismo, conservación, becas escolares, derechos indígenas y de mujeres. La otra no recibió ayuda, aparte de la asistencia forense empleada para identificar e inhumar adecuadamente a sus seres queridos, que se encontraban en una fosa común de los años ochenta. Los proyectos abren la puerta para otros proyectos, y eso impide ver los alegatos que dicen que un día la gente ya no va a necesitar asistencia para el desarrollo.

Tengo dos preocupaciones sobre la complicada articulación del neoliberalismo y los fideicomisos a través de proyectos de desarrollo en Guatemala. En primer lugar, y lo que más me preocupa, el desplazamiento de las relaciones finquero-siervo a “ingeniero”-comunidad^{15/} reproduce fuertemente el paternalismo en estas nuevas relaciones de tutelaje. Como ya lo he señalado, muchas comunidades buscan activamente esta relación, de la misma forma en la que en el pasado le habrían pedido a un finquero ser el padrino de uno de sus hijos. Hoy en día, les piden a gringas como yo que pinten la escuela primaria, que consigan computadoras para la secundaria y que gestione becas para mis ahijados. El problema con el que me encuentro es que los beneficiarios de los proyectos parecen creer que pueden involucrar a los profesionales del desarrollo en relaciones recíprocas similares a las del tutelaje de una finca. Por lo general, sin embargo, estos intentos fracasan. Por ejemplo, cuando un mozo colono le pide un préstamo al dueño de una finca porque su hijo está

15/ La gente suele utilizar el término ingeniero para referirse con respeto a los profesionales del desarrollo, lo que no conlleva necesariamente que hayan obtenido ese –o algún otro– título académico.

enfermo, esto aumenta la deuda que el mozo tiene con su patrón. No quiere decir necesariamente que el mozo va a pagar la deuda algún día. Todo el mundo entiende que si uno es rico y le presta dinero a un vecino o vecina pobre, este quizás no pague nunca el préstamo. Lo más importante es que históricamente, los finqueros trataban de atar a sus trabajadores a las tierras mediante dichas deudas. En estos casos, el finquero no **quería** que se le pagara; quería que los trabajadores murieran endeudados. El problema con los proyectos a corto plazo es que las comunidades siempre deben pagar sus deudas (aún si los cafetos se llenan de roya y mueren, o si el plan de mercadeo de la cooperativa fracasa). A la vez, los profesionales del desarrollo con contratos cortos a menudo buscan declarar los proyectos como exitosos, para poder renovar el contrato a fin de realizar el mismo trabajo en otra parte, en vez de continuar una lucha a largo plazo para alcanzar un verdadero desarrollo sostenible con un pequeño grupo de personas en una comunidad rural.

Por debajo del discurso del desarrollo, muchos ladinos parecen tener nostalgia de las relaciones paternalistas del pasado. Una tarde, cuando acompañé a un profesional de New Horizon a dar una charla sobre mapeo y titulación de tierras, el juez de la localidad nos invitó a almorzar en su oficina con otros profesionales de desarrollo y oficiales de Policía. El juez dirigió rápidamente la conversación a la escandalosa forma en que los nuevos finqueros extranjeros estaban comprando tierra en la región del Polochic para sembrar caña de azúcar destinada a la producción de agrocombustibles. El juez decía que los finqueros ladinos tradicionales trabajaban la tierra y hacían dinero, pero también trataban bien a sus mozos colonos. Estos nuevos finqueros no querían contratar mozos, sino que contrataban a la gente por día y se rehusaban a dejarlos sembrar sus cultivos en tierras en barbecho. En particular, un finquero vasco (español) se negaba a permitir que entraran vehículos a la finca para llevar a los trabajadores, obligando a estos a caminar largas distancias, y también se negaba a darles a los trabajadores acceso a las fuentes de agua locales, obligándolos a llevar su propia agua bajo el intenso calor del verano. Lo que me sorprendió es que el juez y el jefe de la Policía no enmarcaran estos escándalos a través de su visión profesional de la ley, sino a través de la cultura paternalista de la finca. Los finqueros extranjeros les estaban dando mala fama a los finqueros ladinos, y esta falta de respeto para una cultura recíproca resultaba escandalosa.

Mi preocupación no es solo por las fallas de los viejos paternalismos, sino también por la manera en la que estos siguen echando mano de viejos tropos de inferioridad de los nativos. Las visiones historicistas del racismo plantean que, con el tiempo, los pueblos indígenas pueden civilizarse (Goldberg, 2002). La

supuesta llegada de la civilización nativa entra en tensión con el derecho ladino a gobernar. Parafraseando a Li (2007: 14-15), si *q'eqchi'* y ladinos son esencialmente los mismo, un tutelaje exitoso eliminaría finalmente las desigualdades en términos de alfabetización, ingresos y tenencia de la tierra. Para aquellos que se aferran a sus privilegios de colonizadores aunque al mismo tiempo nieguen su existencia, esto manda a los *q'eqchi'* al final de la fila en una sala de espera, en la que su número quizás nunca sea llamado (Chakrabarty, 2008). De esta manera, la conservación y el desarrollo envuelven a los sobrevivientes del genocidio en una relación de tutelaje que omite el resarcimiento debido a la violencia.

Me preocupa que los viejos paternalismos reproducidos en nuevos regímenes de desarrollo tiendan a llevar consigo estos sesgos egoístas. Los finqueros se ven como terratenientes (sin importar si su propiedad está mapeada, titulada y registrada por el Estado), mientras que ven a los pueblos indígenas como “invasores” que son buena fuente de mano de obra pero no son capaces de administrar la tierra con sabiduría (Conklin, 1961; Dove, 1983; Wainwright, 2008). Los profesionales de desarrollo extranjeros con frecuencia se enteran de cómo funcionan las sociedades locales a través de los profesionales de desarrollo nacionales. De esta manera, naturalizan los tropos que muestran a los *q'eqchi'* como “migrantes”, “termitas devoradoras de madera”, “invasores”, “cerrados” al desarrollo, e ignorantes de prácticas de conservación. Es por eso que los gringos entrometidos deben tratar de trabajar para financiar ONG con personal étnicamente diverso; si los empleados mayas solo trabajan como administradores en los proyectos “indígenas” o de “derechos humanos”, pero son relegados a puestos de campo en el desarrollo económico, entonces la comprensión del desarrollo económico que tienen las agencias internacionales de desarrollo podría sesgarse hacia el punto de vista de los finqueros. Me parece que las personas indígenas están especialmente mal representadas en los proyectos que tratan sobre tenencia de tierras y conservación en la Selva Maya, mientras que los no-indígenas están sobrerrepresentados.

Los ladinos como gestores culturales

El mestizaje como arma contra el imperialismo

Los gringos como yo no solo tienden a pasar por alto el hecho de que muchos finqueros fueron despojados durante la turbulencia revolucionaria de Guatemala, también podemos prestar oídos sordos a los ladinos que tratan de explicar por qué no les gusta ese término. (A manera de comparación, mucha

tinta académica ha corrido respecto al cuándo, el porqué, y al final de cuentas, si es que, los indígenas están adoptando el término maya). Algunos ladinos no solo rechazan los orígenes históricos del término, sino que creen que no tienen ningún poder cultural, político ni económico sobre los pueblos indígenas.

Pasé la mayor parte del 2008 realizando etnografías, y las elecciones de Estados Unidos eran un tema de conversación de peso. Cuando se cansaban de mis preguntas sobre tierras y conservación, mis colegas ladinos me advertían que Estados Unidos era demasiado racista para elegir a un presidente negro. El dueño del lugar donde yo vivía, que era de ascendencia alemana, me dijo que era de izquierda, pero me advirtió que temía que la campaña de Obama en realidad fuera una conspiración neoconservadora. Según él, estaba claro que los ciudadanos progresistas de Estados Unidos (como yo) estábamos siendo manipulados para votar por un hombre negro, para que los conservadores pudieran ordenar su asesinato y echar de cabeza al país aún más hacia un modelo de Estado de seguridad. Ante mis protestas diciendo que eso parecía un poco disparatado, él me recordaba los asesinatos del presidente Kennedy y de Martin Luther King Jr. Los guatemaltecos suelen compararse socialmente con los Estados Unidos con superioridad, lo cual es un concepto latinoamericano común, que yo solía abordar reconociendo explícitamente que seguimos siendo racistas en Estados Unidos, pero la mayoría de nosotros quizás seamos lo suficientemente civilizados como para votar por un hombre negro si es que este es el candidato mejor calificado. Al mismo tiempo, reconocía que Estados Unidos era uno de los cuatro países que votaron contra la Declaración sobre Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU en 2007.

A diferencia de las comparaciones contemporáneas, nunca he dominado bien las comparaciones históricas. En tantas ocasiones que hasta perdí la cuenta –en taxis, buses y cafés–, los ladinos afirmaban amargamente que Guatemala nunca se superó debido a que su población indígena sobrevivió, mientras que Estados Unidos se convirtió en un país rico y poderoso porque nosotros sí matamos sistemáticamente a la “nuestra” (como si fuéramos sus dueños). Así expresaban su resentimiento hacia las responsabilidades paternas por un acercamiento histórico racial ante un racismo menguante, a la vez que expresaban gestos de nostálgico anhelo hacia la clásica supremacía blanca naturalista. Sus preguntas, a menudo ofensivas, apuntan a un juego de objetivos más amplio dentro del colonialismo de asentamiento. Cuando alegué que los pueblos indígenas sobrevivieron y siguen ejerciendo soberanía tribal en Estados

Unidos, los ladinos hacían a un lado estas afirmaciones, diciendo que la cantidad de nativos estadounidenses era tan pequeña que de hecho podía esperarse que desaparecieran en algún momento –y en efecto eso debían hacer, según este punto de vista–. Lo que no se decía era que una lección clara a extraerse del genocidio guatemalteco era que sus pueblos indígenas eran sobrevivientes, y que en número tal vez incluso comprendían a la mayoría de la población del país. De igual manera, mis interlocutores ladinos mostraban mucho interés en que les contara las formas en que el desplazamiento conocido como el Sendero de Lágrimas llevó al desarrollo de Estados Unidos, pero no en que les contara las formas en las que la esclavitud contribuyó a dicho desarrollo (Baptist, 2014). Esto me hace pensar en una antinegritud guatemalteca que suele manifestarse como confesión de ignorancia, y como ofensa, pero no como implicación. Además, muchos ladinos creen que los gringos tienen una fascinación romántica con todo lo indígena, que consideran hermoso, infantil, cercano a la naturaleza y necesitado de nuestra ayuda. En contraste, creen que despreciamos a los ladinos, o peor aún, que simplemente los ignoramos. Como respuesta a ese percibido imperialismo gringo, los ladinos usan discursos de mestizaje para sacar de su centro nuestras simplistas dicotomías raciales, y recordarnos nuestro propio paternalismo cultural.

Cuando los ladinos se envuelven en el manto del mestizaje, su argumento tiende a ser que todos los guatemaltecos tienen herencia española e india^{16/}, pero ahora son una sola raza guatemalteca, que solo podrá superar los obstáculos a los que se enfrenta si la gente deja a un lado sus diferencias étnicas y de clase para trabajar juntos como aliados. Este discurso político no solo prevalece en comunidades de clase alta y en la capital, sino también entre grupos campesinos que acusan a la insistencia de los mayas en que se reconozcan los derechos indígenas de ser un impedimento para la consecución de los derechos de los campesinos (no indígenas)^{17/}. En el lenguaje biologizado del desarrollo, hay un intercambio descarado entre los términos “progreso” y “mejoramiento”. En concordancia, la poca voluntad de los mayas por involucrarse en ese manto del mestizaje es interpretada como falta de “voluntad de mejorar” por parte de los beneficiarios del Proyecto (Li, 2007). Cuando hablan con extranjeros, los ladinos

16/ Esto transforma convenientemente a todos los europeos en “españoles”, e ignora por completo la herencia africana.

17/ Esto llevó a que la Coordinadora Nacional Indígena y Campesina (CONIC) se escindiera de la histórica organización campesina CUC.

también tienden a argumentar que entienden las políticas culturales mejor que los profesionales internacionales del desarrollo, así que están en una mejor posición para mejorar a “nuestros indios”.

Ladinos intermediarios entre el desarrollo internacional y las comunidades rurales

La idea de que el mestizaje puede ser una herramienta para que la gente niegue sus propios privilegios y deslegitime los movimientos indígenas está bien establecida (Hale, 2006; Knight, 1990), al igual que las formas en que los ladinos utilizan a veces el mestizaje como identidad nacional ante interlocutores extranjeros (Gould, 1998). Un importante sector en el que los ladinos luchan por lo que creen es su justo lugar es en el pujante sector del desarrollo. Desde los años noventa, esto se ha vuelto particularmente difícil, ya que la mayoría de proyectos de desarrollo internacional están orientados hacia la reconciliación de posguerra, justicia y el empoderamiento en las comunidades indígenas.

Cuando las nuevas agencias internacionales empezaron a trabajar en Guatemala durante la crisis humanitaria que siguió al terremoto de 1976, los donantes extranjeros tendían a pasar por alto las rutas tradicionales de poder a través de los gobiernos locales (Adams y Bastos, 2005), el núcleo de las redes de finqueros. Esta jugada se ha hecho cada vez más importante conforme la presunción del poder político de las familias finqueras (como la de Hugo) se ha ido desvaneciendo. La presencia de agencias de desarrollo disminuyó durante la violencia de la guerra, mientras los militares insistían que estas eran el centro del desarrollo rural. Con la promesa internacional de proporcionar \$1.9 millones en desarrollo para la Guatemala de posguerra como parte de los Acuerdos de Paz, las agencias de desarrollo abrieron oficinas por todo el país. Dado el papel jugado por el racismo y el genocidio en la guerra civil, muchas agencias de desarrollo trajeron consigo expertos extranjeros para dirigir los proyectos, y usaron personal de campo local que hablaba idiomas indígenas.

Muchos ladinos creen ser discriminados por las ONG extranjeras que solo quieren emplear personas indígenas. Un prominente intelectual ladino escribió que los “ladinos deberían organizarse para defenderse ante la ofensiva de la etnicidad maya orquestada, financiada y promovida por economistas y académicos extranjeros que no entienden nuestra mezcla y para quienes nosotros, los ladinos, somos los villanos de la película” (Mario Roberto Morales, en Adams, 2005: 171). Esto fue especialmente cierto en los proyectos de desarrollo que

buscaban que se reconocieran el racismo y el genocidio. Es el binario simplista de criminal de guerra/víctima indígena el que permite al Programa Nacional de Resarcimiento (PNR) excluir a todos los exparamilitares, a pesar de que los informes de las comisiones de la verdad detallaron las maneras en que los indígenas fueron obligados a incorporarse al proyecto genocida nacional (CEH, 1999). Los privilegios y resentimientos ladinos funcionan de alguna manera como los privilegios y resentimientos blancos en Estados Unidos; señalan al reclutamiento de alto perfil como evidencia de discriminación, al mismo tiempo que ignoran su continuada sobrerrepresentación en campos altamente remunerados como el desarrollo. En la práctica, las organizaciones de conservación y desarrollo tienden a formar jerarquías familiares. New Horizon, la ONG con base en Estados Unidos para la que trabajé durante tres meses como observadora participante con base en Cobán y viajando a las aldeas de las tierras bajas, tiene a un extranjero a cargo de sus proyectos nacionales, un capitalino con educación universitaria dirige las operaciones nacionales, los administradores del proyecto de conflictos de tierras eran ambos ladinos de ascendencia alemana, y los trabajadores de campo son indígenas. Estas jerarquías también reproducen las desigualdades económicas (Warren, 1998b: 182).

Cuando fui a tomar unas cervezas con una de las administradoras del Proyecto luego de un día discutiendo conflictos de tierras en una comunidad rural, comenté sobre lo difícil que era arreglárselas con la interpretación de los idiomas. Cuando vi su expresión confundida, le expliqué que el trabajador de campo a quien yo acompañaba era maya, pero no maya *q'eqchi'*. (Yo hablaba tan poco *q'eqchi'* como él, un nivel insuficiente para dirigir talleres de varias horas sobre regímenes de tenencia de tierras). Suspiró y dijo que al momento de contratarlo nunca se le ocurrió preguntarle si hablaba el idioma de la gente con la cual tendría que trabajar si obtenía el puesto. Nuestra conversación tuvo lugar más de dos años después de que lo contratara, y llevaba todo ese tiempo supervisando su trabajo de campo sin darse cuenta que no hablaba *q'eqchi'*. De igual manera, tengo entendido que el manejo de tierras y régimen de propiedad de los *q'eqchi'* de las tierras bajas son diferentes de los de su comunidad maya del altiplano. Esto subraya la abismal distancia entre los ladinos de ascendencia alemana (como ella) y técnicos indígenas cuando trabajan juntos. Encontrar intérpretes calificados en aldeas rurales es increíblemente difícil, en especial dado que la administradora del Proyecto no tenía una partida presupuestaria para pagar intérpretes (ya que en todas las propuestas de proyectos que escribió asumía que no iba a necesitarlos),

y eso suele significar que las capacitaciones abarcan menos contenido, con menos matices. En vez de diferenciar entre los veintiún pueblos mayas, los profesionales no mayas tienden a asumir que todos los trabajadores del campo inherentemente entienden a todas las comunidades rurales mayas. Esta es también la información que transmiten en sus informes a los donantes internacionales, que luego suelen exigir que dichos informes sean traducidos al inglés. En las raras ocasiones en las que pregunté por qué es que los ladinos no tenían que someterse también a una capacitación mínima en idiomas mayas para trabajar con una población maya, así como lo había hecho yo (recibí *k'iche'* en el Cuerpo de Paz y *q'eqchi'* para el doctorado), las respuestas solían desviar su propia responsabilidad, enfocando su atención en burlarse del mal español de otros gringos.

Cuando pregunto sobre la violencia de la guerra civil, los ladinos señalan al imperialismo estadounidense. Aunque las críticas de los guatemaltecos a las acciones de Estados Unidos en el extranjero son importantes (e.g., Grandin, 2004), también puede funcionar como un rechazo de las instituciones raciales contemporáneas. Aun si no podían heredar las tierras, los ladinos heredan una jerarquía de privilegio racial. Y en vez de interrumpir este sistema como parte de una agenda de derechos humanos de posguerra, la conservación y el desarrollo internacionales están estructurados para valorar espacios cortos de tiempo, y contratar profesionales con educación formal que pueden rendir cuentas en español o en inglés. En vez de interrumpir las jerarquías raciales, estas prácticas ayudan a reproducirlas.

Conclusión: Colonos sin paternalismo

Más que ocupar un espacio negativo (no maya), la identidad ladina se basa en dos prácticas socioespaciales que le son inherentes. En primer lugar, los ladinos son colonizadores en territorio indígena. Aunque los pueblos indígenas también participan en programas de colonización de tierras sin propietario, me cuentan que buscan las formas más seguras de tenencia de tierras para los espacios que ya consideran su hogar (ver también Ybarra, 2011a). Los ancianos de la comunidad no solo discuten sobre tratar de investigar los archivos de títulos de tierras en oficinas gubernamentales, sino que también recorren el territorio, pidiendo permiso a quien se encuentren ahí. En contraste, el acto de buscar con el objetivo de despojar a la gente de su propia tierra y obligarla a trabajar esta, racializa al actor violento como ladino. Aun en el caso de aquellos ladinos que no lograron cosechar los beneficios prometidos de las tierras libres en la frontera supuestamente vacía,

sigue habiendo oportunidades de usar los privilegios raciales, actuando como intermediarios entre los gringos y comunidades indígenas. Aquellos ladinos con el privilegio de clase que confiere la educación, el saber utilizar computadoras y alguna capacidad de hablar inglés pueden usar esto para apalancar privilegios de clase aún mayores.

La crisis ladina también ha provocado una crisis en el paternalismo de posfinca que tiene importantes implicaciones para la práctica de la conservación. Aunque los conservacionistas a menudo rehúyen la historia y la política agraria, su trabajo moldea el horizonte de posibilidades en las tierras bajas, en donde la mayoría del territorio tiene el estatus de área protegida. En los Capítulos 1 y 2, sugerí que los pueblos indígenas experimentan las exclusiones de la conservación como un proyecto racial que formaliza el colonialismo de asentamiento, excluyendo la posibilidad de la autonomía territorial indígena. Mientras que la conservación internacional sea respaldada por un proyecto nacional racial, quienes la practican deberán esperar que su trabajo se encuentre con la feroz resistencia de la gente a la cual despoja.

Y aun aquellos que son incluidos en el imaginario del desarrollo sostenible descubren que el paternalismo de posfinca les ofrece poco en términos de tutelaje a largo plazo. En un proyecto piloto a finales de los años 2000, los ingenieros del Proyecto Ixcán lograron que un grupo de pequeños propietarios rurales *q'eqchi'* pudieran obtener préstamos, que pagarían usando las ganancias de un pago por reforestación para un proyecto de servicios ambientales. Los árboles murieron menos de un año después, y los pequeños propietarios se sorprendieron mucho cuando el banco amenazó con enviarlos a la cárcel si no pagaban los préstamos. Visité una comunidad de pequeños propietarios en Ixcán, que pensaron que podrían obtener ganancias por servicios ambientales de reforestación (REDD+), pero en su lugar le vendieron sus tierras a una finca de monocultivos para agrocombustibles a fin de poder pagar su deuda por el préstamo. Los expropietarios estaban tratando de arrendar tierras ya que la finca no les daba trabajo. El Proyecto convocó a los pequeños productores para una relación de tutelaje, prometiéndoles que los ingenieros escogerían los mejores árboles posibles gracias a su experiencia agroforestal. Sin embargo, cuando al parecer estos no hicieron las mejores elecciones, la responsabilidad cayó llanamente sobre los hombros de los pequeños propietarios, y la ONG no los ayudó a negociar con los tribunales. Irónicamente, el proyecto de desarrollo sostenible pavimentó el camino para la llegada de monocultivos a una parte de la Selva Maya.

Cuando regresé para visitar a una de las comunidades en proceso de vender sus tierras para agrocombustibles, descubrí que algunos de los técnicos con los que yo trabajaba en Salacuim habían trabajado antes para Proyecto Ixcán. Cuando me lo dijeron, les pregunté si había algo que pudieran hacer para ayudar a las familias que estaban perdiendo sus tierras. Mi pregunta pareció desconcertarlos, y me dijeron que lamentaban que el Proyecto no hubiera alcanzado sus metas, pero que los fondos se habían acabado y que la agencia ya no trabajaba en Ixcán, así que no había nada que pudieran hacer en realidad. Y reconocían el hecho de que el Proyecto no cumpliera sus metas debido a que le vendió a los propietarios árboles que murieron antes de un año, pero no se sentían responsables por ello.

Los mismos técnicos se mostraron sorprendidos y consternados cuando los líderes de Salacuim se negaron a aceptar préstamos para iniciar una nueva cooperativa, llegando al extremo de decir que a los líderes comunitarios locales les faltaba visión. Para mí, lo que parecía era que a los técnicos les faltaba la capacidad de aplicar lecciones aprendidas de un proyecto anterior a la hora de abordar el siguiente. No me queda más que pensar que un finquero nunca se saldría con la suya si abandonara a una comunidad de esa manera. No es una cuestión de la ley, sino de las formas en las que las redes de la élite agraria repudian el comportamiento abusivo, ya sea por temor a revueltas campesinas o por un orgullo positivo de su paternalismo de élite. Es precisamente debido a que las oficinas de estos “ingenieros” se encuentran a muchas horas de distancia, en la cabecera departamental, y trabajan por contratos anuales, que no pueden darse el lujo de trabajar con comunidades que ya no están vinculadas a su empleo. Al mismo tiempo, la reputación es crucial para los líderes comunitarios que luchan para leer y redactar documentos de y para los bancos. Las comunidades rurales se enteran de la pérdida de tierras, y se vuelven cada vez más reacias a participar en proyectos de reforestación y a trabajar con los técnicos de conservación que dejan una oleada de deudas a su paso.

En los proyectos contemporáneos de conservación, son las personas no indígenas con mejor acceso histórico a la educación las que se han convertido en gestores culturales para las GONGI de conservación como Conservation International y The Nature Conservancy, así como para USAID, que proveen la mayoría de sus fondos semilla para desarrollar el sistema nacional de áreas protegidas. Por eso es que el éxito en reforestación se limita a las grandes fincas y a la cooperativa forestal intermediaria altamente profesionalizada de Petén

(ACOFOP)^{18/}. Los ladinos perciben el favoritismo gringo hacia los pueblos indígenas históricamente oprimidos, lo que lleva a su creciente resentimiento hacia la gente con la que supuestamente deben colaborar como albaceas en el desarrollo sostenible. Además, en el paternalismo de posfinca estos profesionales absorben más dinero en el corto plazo, y tienen menos responsabilidad en el largo plazo respecto a las comunidades indígenas. En el caso de que los proyectos fracasen, los intermediarios culturales ladinos pueden llegar a representar a las comunidades indígenas como una enfermedad ante sus financistas extranjeros, en un esfuerzo por mantener su propio acceso al financiamiento de proyectos. Ahí donde los pueblos indígenas rompen el vínculo de tutelaje, como en los Capítulos 1 y 2, los profesionales del desarrollo le suelen explicar a su contraparte gringa que deben escoger un sitio de campo más hospitalario. Sin embargo, para aquellos interlocutores gringos que se tomen el tiempo para aprender un poco del idioma y hacer algunas preguntas, mi sugerencia es que los *q'eqchi'* de las tierras bajas tienen las manos abiertas, invitando a una forma diferente de colaboración.

18/ Es muy probable que el éxito de ACOFOP (Gómez y Méndez, 2005) no se repita, porque su uso de tierra es muy extensivo, beneficia a poca gente y requirió de amplio financiamiento extranjero en sus inicios.

Capítulo 4

Cobrando impuestos al *kaxlan*: Autodeterminación *q'eqchi'* dentro y más allá del Estado colonizador

“El colonialismo produce el anticolonialismo”.

–Demetrio Cojtí Cuxil (1997: 57)

Parque público, hotel privado

En el capítulo anterior, yo planteaba que la identidad ladina se construye mediante pretensiones finqueras, y la valorización de la propiedad privada, intentando una vez más producir una frontera de colonización y extinguir la territorialidad maya. Este proyecto territorial racial comprende el uso de la violencia, tanto física (masacres de tierra arrasada), como estructural (creación de áreas protegidas, negación de reclamos de tierras vigentes). El hilo de esperanza que recorre este libro es la naturaleza inconclusa de este proyecto colonial y las formas en que los sobrevivientes asumen las luchas anticoloniales. Muchos *q'eqchi'* buscan el reconocimiento del Estado por sus derechos de tierras, pero a menudo ven frustrados estos intentos. El caso de Mucbilha', una comunidad *q'eqchi'* en la Franja Transversal del Norte, ejemplifica la vacía victoria que representa obtener un título formal de tierra, pero aun así no ser capaces de expulsar a sus invasores forasteros (*kaxlanes*). Sin embargo, en vez de escoger entre los polos gemelos del reconocimiento liberal y la negativa indígena, hago una elaboración sobre la formulación de Audra Simpson de una cartografía del rechazo, planteando este como un rechazo a la autoridad de la visión colonizadora a la vez que se participa en los sistemas legales de colonización. Las comunidades con las que trabajé no ven la necesidad de participar en estrategias de optar por el Estado o no; más bien, sus vidas requieren interacciones con el Estado colonizador para sobrevivir al presente mientras avizoran futuros descoloniales. Es decir, hay que sobrevivir

la colonización presente para realizar vidas descoloniales. A continuación, relato la historia de sus luchas de tierras y visualizo futuros actos creativos.

Primero, busqué trabajar en colaboración con una asociación comunitaria maya *q'eqchi'*, APROBA-SANK, y con la comunidad de Mucbilha', porque buscaba una historia de éxito para usarla como modelo de cómo los gringos pueden trabajar en solidaridad con las luchas territoriales indígenas. En su lugar, encontré un caso de colonialismo de asentamiento oculto bajo un delgado barniz de conservación. Un francés, a quien llamo Girard, utilizó un proceso de declaración de parque para legitimar su uso continuo de cuevas, tierras y artefactos arqueológicos para el turismo, por encima y en contra de los deseos de líderes *q'eqchi'*, llegando al extremo de amenazarlos con violencia y despojo. Más que eso, el caso del Parque Nacional Cuevas de Candelaria, famoso a nivel nacional, muestra el papel de las áreas protegidas en la reproducción de la territorialidad como práctica de identidad racializada. Aunque la figura de la "propiedad privada" era poderosa en manos de un hombre blanco, resultaba no valer nada en las manos colectivas de una comunidad indígena. La lección que esta comunidad aprendió fue que el "estado de derecho" y la propiedad privada no se harían cumplir para beneficio de ellos, las evidencias serían descartadas, y acomodarse a las políticas de respeto de la conservación no brindaba ninguna alianza significativa. Luego de estos sucesos, algunas personas han empezado a desesperar, mientras que otras rearticulan una política radical de esperanza para imaginar la autodeterminación colectiva.

A principios de los años 2000, la comunidad de Mucbilha' se unió a otras veinte comunidades *q'eqchi'* en la asociación APROBA-SANK, mapearon las tierras que reclamaban, y obtuvieron títulos legales en propiedad comunitaria. En 2008, a cambio de aprender más sobre la historia de Mucbilha', envié un informe etnográfico al Ministerio de Cultura y Deportes de Guatemala (MICUDE), afirmando el valor de las cuevas de la comunidad como sitio sagrado y argumentando que un operador francés de ecoturismo que estaba cobrando la entrada a estas a quienes realizaban las ceremonias mayas que se celebraban ahí con frecuencia, estaba profanándolas. Para hacer la investigación de este informe, viví en Mucbilha' durante tres meses, durante los cuales acompañé a los líderes comunitarios en sus peregrinaciones a la capital y asistí a una reunión que organizaron para quienes los apoyaban. Además, entrevisté a líderes comunitarios, expertos nacionales y regionales, y obtuve y analicé archivos de tenencia de tierras^{1/}.

1/ Mi intención era solicitarle una entrevista al operador de viajes, pero decidí no contactarlo por temores relacionados con mi propia seguridad. Posteriormente, visité el complejo de cuevas y

Poco después de llegar a Mucbilha' y mudarme al espacio donde iba a vivir en la casa del alcalde, me pidieron que participara en una curiosa misión. Como parte de la comisión oficial del MICUDE, me uní a los líderes de Mucbilha' y a técnicos del MICUDE para demarcar los límites del parque y demostrar que el hotel propiedad del francés estaba dentro de un parque nacional. Esto me pareció extraño porque el empresario francés había hecho cabildeo en favor de la creación del parque a fin de legitimar el ecohotel que había construido junto a las cuevas. En otras palabras, una de las pocas cosas en las que el propietario extranjero, la comunidad *q'eqchi'* y los funcionarios del MICUDE estaban de acuerdo era que el hotel se localizaba dentro de los límites del Parque. Lo que según yo estaba en cuestión era si el hotel de Girard estaba en tierras que le había comprado legítimamente a miembros de la comunidad *q'eqchi'*, o si seguía siendo parte de las tierras de Mucbilha' (que ahora estaban legalmente tituladas). Esta misión apuntaba a que el reclamo del Parque podía ser suficiente para desalojar al francés, no así el título de tierras colectivas de Mucbilha'.

Se formó una “comisión” compuesta por el alcalde auxiliar de Mucbilha' y una variopinta multitud de la comunidad que iba disminuyendo mientras avanzábamos, dos guardarrecursos^{2/}, y tres arqueólogos del MICUDE que llevaban una pequeña unidad portátil de GPS. Me acerqué a mi amigo Javier, que era de Mucbilha', y trabajaba para SANK, y le pregunté, “¿Ustedes en SANK no tienen equipo mejor que ese?”. Yo sabía que sí, porque estaba en proceso de comprar uno mucho más sofisticado que el que estábamos usando, para completar su equipo. Captó mi broma y me ofreció una sonrisa contenida, pero dijo que el hecho de que los empleados del MICUDE llevaran a cabo la medición lo hacía “oficial”, como si no fueran partes interesadas en el asunto. Apenas unos minutos después, Javier les dio a los funcionarios del MICUDE algunos consejos para hacer una mejor lectura en condiciones nubladas. No pudimos encontrar marcadores limítrofes, así que tuvimos que ingresar al complejo del hotel.

Aunque los líderes de Mucbilha' ya habían empezado la titulación de las tierras a las que estábamos a punto de entrar, el alcalde, Mariano, parecía nervioso. Me le acerqué y le pregunté en broma, “¿es peligroso?” Me contestó sonriendo, pero en tono serio, “No lo creo”. Cuando levanté las cejas, preocupada, me aclaró,

comí en el hotel, pero usé un seudónimo y no me identifiqué como investigadora.

2/ El MICUDE era el empleador oficial de los guardarrecursos. Estos también eran mayas *q'eqchi'* y miembros de Mucbilha' o de la comunidad vecina. Así que su interés en resolver el conflicto de tierras era tanto personal como profesional.

“no creo que los pastores alemanes anden sueltos hoy”. En ese punto también me puse nerviosa. La gente interesada en proteger una propiedad, como el Ejército o las empresas de seguridad privada, suele usar pastores alemanes como perros guardianes, y los empleados de dichas empresas suelen ser gente mal entrenada y bien armada. Nos pusimos en fila y pasamos por debajo de una cerca de alambre espigado, y aunque aún estábamos en terrenos de Mucbilhá, quizás no era seguro hacer eso. Al acercarnos a las cuevas (principal sitio de interés desde la perspectiva del MICUDE), en la distancia un guardia de seguridad disparó al aire como advertencia, e instintivamente sentí un escalofrío, lo que me avergonzó (si alguien más sintió lo mismo, no me di cuenta). La comisión fue un éxito, ya que los funcionarios del MICUDE documentaron que el francés estaba violando la ley de las siguientes formas: administraba ilegalmente un complejo turístico, había construido cercas de forma ilegal, y había hecho disparar armas dentro de un parque nacional.

Antes de irnos logré tomar unas pocas fotos apresuradas de los guardias armados, justo al tiempo que se escabullían para evitar que les tomáramos fotos. Javier y Mariano me pidieron que consiguiera un aventón hasta la cabecera municipal, imprimiera las fotos y presentara una denuncia ante la Policía. Javier me recomendó que hiciera énfasis en que los funcionarios del MICUDE y yo estábamos presentes cuando se hicieron los disparos, porque a la Policía le iba a preocupar más una gringa que toda la comunidad. Fui a la estación de Policía y repetí que la foto era evidencia de que los guardias del lugar estaban violando la ley al disparar sus armas dentro de un parque nacional. El policía sacudió la cabeza y prometió presentar un informe al respecto, pero parecía confundido por el hecho de que yo no estuviera reportando un robo. En el camino de regreso a Mucbilhá, no podía dejar de preguntarme: ¿Cómo puede pasarle esto a ciudadanos guatemaltecos en su propia propiedad privada? El episodio me dejó claro que los títulos de tierras no garantizan los reclamos de propiedad y que los ciudadanos a veces tienen menos derechos que los turistas extranjeros.

El problema es que estos ciudadanos guatemaltecos son mayas *q'eqchi'*, atrapados entre la promesa de propiedad privada para todos los ciudadanos por un lado, y entre los tropos colonizadores de la incapacidad de los nativos para entender la propiedad privada por el otro. Ahí donde el multiculturalismo de posguerra ofrece reconocer la diferencia en términos del derecho al idioma, la vestimenta y la danza, esto no se extiende a las relaciones materiales de propiedad. Las Cuevas de Candelaria ilustran la imposibilidad de un análisis liberal entre

cultura y materialidad, dado que un sitio sagrado demuestra la naturaleza material de la cultura. Este enorme complejo de piedra caliza es mucho más que un altar –las Cuevas conectan más de 20 kilómetros de comunidades, incluyendo más de 12 kilómetros de pasajes subterráneos que transportan agua fresca–. No obstante, el fracaso del Estado liberal multicultural le pertenece solo a este, y la pérdida del reconocimiento del Estado no conduce necesariamente a una pérdida de identidad indígena.

Basándome en ideas de los estudios indígenas, desarrollo un estudio caso de un grupo de comunidades mayas *q'eqchi'* que están trabajando hacia el autorreconocimiento colectivo. Los líderes *q'eqchi'* movilizan identidades dentro y más allá del Estado colonizador, de forma que sus reclamos al Estado-nación no sean sintomáticos de dependencia. Aprendiendo y construyendo a partir de la formulación de una cartografía del rechazo de Audra Simpson, que no depende de los mapas de Occidente ni del reconocimiento del Estado-nación. El juego de palabras en su cartografía del rechazo demuestra “la capacidad fundamentalmente interrumpida e *interruptiva* de la vida [indígena] dentro de la sociedad colonizadora” (Simpson, 2014: 33). Otros académicos que se han dado a esta tarea la han encontrado increíblemente generativa, porque el rechazo es más que una negación en la política de oposición –es un redireccionamiento hacia otras preguntas, otras ideas, otras formas de conocimiento, otros mapeos (Tuck y McKenzie, 2016)–. A través de una serie de actos creativos, estas comunidades han desarrollado una nueva municipalidad para experimentar con la autodeterminación dentro y más allá de los límites del Estado-nación. En una jugada sin precedentes, el alcalde le impuso a las compañías que extraían aceite de palma un impuesto (basado en el peso de los camiones) para las carreteras que eran propiedad de la municipalidad y que recibían mantenimiento de esta. Para algunos líderes comunitarios, de lo que se trata este movimiento es de cobrarles impuestos a los *kaxlanes*, un término que utilizan para criticar la apropiación territorial de ladinos y extranjeros por igual como invasores coloniales. Y a pesar de que las sujeciones al Estado colonizador aumentan en forma de represión militarizada y violencia rural generalizada, reflexiono sobre la esperanza para la autodeterminación colectiva de los *q'eqchi'*.

¿Tierra para quienes la trabajan? Las formaciones raciales en la propiedad privada

La guerra civil de Guatemala fue una época de enfrentamiento entre el gobierno capitalista militarizado y la insurgencia marxista. Tanto antes como después del

intento de reforma agraria de los años cincuenta, el Estado mantuvo la propiedad privada individual como el pináculo del desarrollo económico, ofreciendo condiciones limitadas para la propiedad colectiva, para proteger a las comunidades indígenas rurales, supuestamente precapitalistas, que podrían haber perdido sus tierras si se les dejaba competir con el mercado (Ybarra, 2011b). Mucbilha' fue una comunidad escogida por el Estado para que sus tierras fueran tituladas comunitariamente durante los años setenta (patrimonio agrario colectivo). La lección aprendida por muchas comunidades *q'eqchi'* conforme iban perdiendo sus tierras a través de luchas sangrientas y prolongadas fue que la propiedad privada individualizada prevalece sobre la propiedad colectiva. Hoy en día, muchos buscan dividir sus parcelas e invertir su fuerza de trabajo en sus tierras como muestra de propiedad –no como inversión, sino para proteger sus tierras de intrusos de fuera (Ybarra, 2011a)–.

Aunque los regímenes liberales dicen buscar los derechos universales de los ciudadanos, en su lugar privilegian a hombres blancos, dueños de propiedades (Appelbaum *et al.*, 2003). A pesar de que dichos regímenes celebran la propiedad privada como el reconocimiento de haber invertido el propio trabajo en la tierra, el colonialismo de asentamiento se basa en el borramiento de la territorialidad indígena a fin de poder decir que la tierra es una frontera vacía. Al trabajar con un estado de derecho colonizador, el caso de Mucbilha' demuestra de forma devastadora que los títulos de tierra válidos en manos de *q'eqchi'* valen menos que títulos de tierras no válidos en manos de europeos. Más que un caso de estatus de ciudadanía de Westfalia, los reclamos de tierras no-indígenas, tanto de guatemaltecos como de extranjeros, demuestran que la blancura, con sus respectivas expectativas de civilización y financiamiento, mantiene el poder territorial. Esto es algo particularmente crudo en el caso de un estudiante francés que llegó como invitado, luego se alió con el Ejército y se quedó como supuesto propietario de sus tierras.

Durante la guerra civil, los activistas marxistas lucharon por reclamar la tierra para aquellos que la trabajaran, lo que se extiende hasta el día de hoy en el caso de los refugiados reasentados y la propiedad en cooperativa. Como expongo en otra parte (Ybarra, 2011b), el registro de propiedad del Estado invalidó el trabajo de los *q'eqchi'* al reconocer erróneamente la milpa como una forma inferior de agricultura. Aunque sus actitudes respecto a la tierra varían mucho, tanto los marxistas como los liberales visualizaban la justicia agraria a través de un marco

de productividad, o de ideologías que ven la expansión de las fuerzas productivas como precondition para alcanzar la libertad (Gilroy, 1993b: 274). Aunque el proyecto liberal se enfoca en el trabajo lockeano como liberación dentro de una meritocracia y el proyecto marxista busca la solidaridad laboral a cambio de un salario social, ambos borran fundamentalmente el papel central del territorio en la reproducción social indígena. Es por ello que los llamados campesinos de “tierra para quienes la trabajan” (Rosset *et al.*, 2006; Wolford, 2010) no unen a los pobres como clase social, sino que constituyen una división a través de la cual los campesinos no indígenas colaboran en un proyecto colectivo para negar el pasado, presente y futuro de los indígenas. Este es un duro legado que moldea las perspectivas colonizadoras tanto en la perspectiva marxiana como en la poscolonial, como lo revela el teórico Aníbal Quijano, que primero fue marxista y luego descolonial, al declarar que no había líderes indígenas en los movimientos agrarios del Perú (para críticas, ver Rivera Cusicanqui, 1984 y De la Cadena, 2015). Además de no ser capaces de comprender las complejidades de la espiritualidad en las relaciones territoriales, estas perspectivas ocasionalmente han sido utilizadas para negar las identidades de la gente que exige sus derechos sobre la tierra como parte de su identidad^{3/}.

La historia de tenencia de tierra de Mucbilha’ revela cómo es que una comunidad *q’eqchi’* caminó sobre la cuerda floja entre las políticas militares y guerrilleras en sus esfuerzos por construir un terruño propio, que pudieran heredarle a sus hijos. Como ha sido el caso de la mayoría de *q’eqchi’*, la historia de esta comunidad no es la de gente que ha pertenecido a la tierra desde tiempos inmemoriales. Más bien, la indigenidad *q’eqchi’* se transmite a través de repetidos y constantes despojos racializados, donde imaginar un terruño propio es un acto radical de resistencia.

El único registro de que hubieran *q’eqchi’* viviendo en Mucbilha’ antes de los años setenta se encuentra en los registros de venta de una prominente familia cafetalera alemana, los Diesseldorf, que indican que la venta de la tierra incluía ocho mozos colonos *q’eqchi’* (Kit, 1998). El fundador de Mucbilha’, Sebastián, primero viajó por la región con su padre durante las campañas de trabajo forzado en la década de 1930 para construir infraestructura del Estado. Luego, buscó tierras durante

3/ Aunque no trabajé de cerca con organizaciones campesinas, Velázquez Nimatuj (2008) y otros han realizado un análisis crítico del papel de los pueblos indígenas en los movimientos e instituciones campesinas de Guatemala.

sus viajes temporales a Petén como chiclero. La guerra civil ya había empezado en el país, y Sebastián buscó participar en el programa contrarrevolucionario de tierras a cambio de lealtad, pidiéndole permiso a la agencia de tierras (el INTA) para asentarse cerca del río Candelaria en 1970. Aunque Sebastián estuvo en contacto con funcionarios del INTA varias veces a lo largo de los años, no hay ningún registro de papelería alguna en la institución para procesar el título de tierra de Mucbilha' sino hasta 1978^{4/}. En ese entonces, los funcionarios locales le informaron a Sebastián que iba a tener que medir parcelas y asentar familias en una aldea centralizada. Él, y unos cuantos más, recorrieron la tierra que estaban solicitando para convencer a los colonos de que se unificaran. La mayoría se negó, y algunas familias incluso dijeron que estaban formando comunidades separadas^{5/}.

Sebastián también niega que Mucbilha' tuviera contacto alguno con la guerrilla del EGP durante los años setenta. Reconoce que el EGP era muy activo en la zona, pero dice que cuando se encontró una patrulla guerrillera un día por el camino, mintió y dijo que Mucbilha' no estaba organizado, y que no había ningún comité con el que el EGP pudiera hablar. La misma carretera que llevó a Sebastián a Mucbilha' también llevó al Ejército y a la guerrilla. El gobierno había regalado o vendido tierras a los políticos y militares, por lo que para los años ochenta era conocida como “la franja de los generales”. El juego era hacerles dueños de la tierra mientras que se estaba apreciando en valor debido al oleoducto en construcción en 1978 y 1979 (Solano 2005), cuya protección fue priorizada por el Ejército como asunto de seguridad nacional^{6/}. Por su parte, el EGP activaba a lo largo de la carretera porque las comunidades recién asentadas podrían estar abiertas al mensaje revolucionario. La mayoría de pobladores eran antiguos mozos colonos que se arriesgaron a solicitar tierras propias, que habían tenido contacto con las ideas revolucionarias de privilegiar a los pobres de la Acción Católica y la teología de la liberación, y que buscaban nuevas oportunidades globales tales

4/ En una entrevista, Sebastián dijo que pensaba que los funcionarios no habían empezado a documentar su solicitud porque no sabe leer ni escribir. Tal vez un legado de esto era el hecho de que tanto él como otros ancianos de la comunidad me observaban cuidadosamente para asegurarse que tomara nota durante nuestras entrevistas, diciendo ocasionalmente cosas como “anote eso” mientras señalaban mi cuaderno.

5/ Sebastián niega que existieran otras comunidades, pero otros miembros de la aldea decían que solo se unieron a Mucbilha' luego de ser desplazados durante la guerra.

6/ No es coincidencia que el presidente Lucas García también acumulara significativas propiedades cerca de la carretera/oleoducto.

como los mercados de cardamomo^{7/}. En Mucbilha', había unas pocas personas, particularmente aquellos que habían sido católicos durante los años setenta, que me dijeron que estuvieron en contacto con el EGP con regularidad. Mariano, mi anfitrión y líder comunitario, me mostró el lugar en el que la guerrilla del EGP solía acampar cada cierto tiempo. En opinión de Mariano, Mucbilha' no estaba afiliado al EGP, la gente no tenía problemas (*cha'ajkilal*) con ellos, pero tampoco les daban comida gratis^{8/}. El lenguaje que emplea indica una forma significativa de minimizar la violencia de la guerra civil, mientras que otros se refieren a este período como *rahilal* (Huet, 2008; Wilson, 1995), que se traduce como tiempo de gran tristeza, *cha'ajkilal* se traduce más bien como tiempo de problemas.

La mayoría de oficiales del Ejército recibió títulos de tierra en la Franja, y los vendió de inmediato, sin haber puesto jamás un pie ahí. Los problemas de Mucbilha' empezaron cuando un oficial retirado del Estado Mayor Presidencial^{9/} decidió establecer una hacienda ganadera junto a los terrenos de la comunidad. Aunque al principio algunos miembros de Mucbilha' trabajaron en su finca, la relación se agrió. Para 1981 nadie quería trabajar en su tierra, y la comunidad lo acusaba de estar invadiendo su propiedad. El propietario, un ladino solitario en un mar de *q'eqchi'*, tenía miedo que el EGP lo matara, así que le pidió ayuda al Ejército. Este construyó una base temporal en su hacienda, que tuvo personal asignado durante alrededor de un año, período durante el cual patrullaron la región intensamente, buscando guerrilleros en la selva.

En 1982, la violencia estalló y todas las familias abandonaron sus hogares. Algunas se mudaron a la hacienda ganadera devenida en destacamento militar, y otros se refugiaron con familias *q'eqchi'* de las comunidades cercanas. Para 1983, el Ejército anunciaba en la radio que había tierras disponibles para reasentarse a lo largo de toda la Franja. El Ejército instruyó al Congreso para que aprobara una ley que permitiera al INTA declarar “abandonadas” las tierras y rescindir

7/ El cardamomo es uno de los más importantes cultivos comerciales para los pequeños agricultores. Como pasa en las tostaderías de café, son los intermediarios quienes secan el grano y tienen los mayores márgenes de ganancia.

8/ Al mismo tiempo, el Ejército consideraba que venderle comida a los miembros del EGP era un crimen que debía pagarse con la ejecución extrajudicial, y el hecho de no reportarle al Ejército la presencia del EGP también despertaba una notable suspicacia. Un eslogan del Ejército era, “Para la guerrilla, ni pan ni tortilla” (Remijnse, 2002).

9/ El Estado Mayor Presidencial era una entidad notoria por cometer asesinatos políticos, y fue disuelta como parte de los Acuerdos de Paz.

los derechos de la gente que huyera durante períodos prolongados durante la violencia, incentivando activamente a los ladinos de la Costa Sur y del Oriente del país para que se apoderaran de las antiguas posesiones indígenas (Brett, 2007; Nelson, 1988; Padilla, 1990). Cuando oyeron que podrían perder sus tierras, la mayoría de familias de Mucbilha' decidieron reasentarse bajo el auspicio del Ejército, lo que requirió que vivieran en una aldea reasentada y centralizada geográficamente, además de instituir patrullas paramilitares (PAC).

La mayoría de miembros de la comunidad dice que la violencia menguó para finales de la década de 1980. Sin embargo, explicaba Mariano, el comisionado militar de la comunidad no abandonó su papel sino hasta la firma de los Acuerdos de Paz, y es el conspicuo propietario de la única pistola que la comunidad logró conservar luego de la disolución de las PAC. Como sucede en la mayoría de historias de la guerra, esto lo averigüé de forma indirecta. Cada vez que me compraba una gaseosa fría, les compraba paletas de helado a los dos nietos de Mariano. Al principio no decía nada, pero una vez hubo quedado claro que este pequeño gusto me parecía una necesidad en el clima húmedo y caliente, Mariano sugirió que la otra tienda del pueblo, que tenía un refrigerador, le parecía mejor. Le dije que había estado en ambas tiendas, pero que la que me gustaba tenía mejores precios y un congelador más frío. Se rió, y dijo que tal vez tuviera yo razón, pero que la tienda que a mí me gustaba era propiedad del excomisionado militar, que todavía guardaba ahí un arma. Mariano no compraba ahí, y luego de ese día, yo tampoco lo hice. Aún hoy, pequeñas acciones como comprar paletas de helado representan actos de lealtad política. Y aunque tales acciones puedan parecer pequeñas, en tiempos de guerra civil y de guerra contra las drogas, apuntan a comunidades de confianza y desconfianza.

Aunque las masacres ya habían terminado cuando las familias repoblaron Mucbilha' a mediados de los años ochenta, la violencia y el miedo permanecían. Este es entonces el contexto en el que un autoproclamado espeleólogo francés, Girard, exploró las cuevas de piedra caliza de la región durante las décadas 1970 y 1980. Cuando “descubrió” las Cuevas de Candelaria, Sebastián fue su guía^{10/}. En 1984 y 1985, pagó expertos para que realizaran estudios que dieran fe del

10/ Durante unas dos décadas, Girard dijo en documentos haber “descubierto” las Cuevas de Candelaria, pero en un *tour* en 2009, un guía explicó que la población local siempre había usado las cuevas, aunque Girard logró explorarlas más a fondo porque había traído consigo equipo de espeleología.

valor único de las cuevas^{11/}. Algunos miembros de la comunidad me contaron que acampaba periódicamente cerca de las cuevas, en carpas fuera del centro de la comunidad. “Era como usted”, me dijeron, “dijo que era un investigador (*aj tz’i lok rix*) y que iba a estudiar las cuevas para su tesis”. Múltiples entrevistas incluían mordaces comentarios criticando la perspectiva del *kaxlan* –llega como invitado, se queda como propietario–. Esta es una característica esencial de un colonizador de asentamiento.

Para finales de los años ochenta, Girard empezó a construir su ecohotel. Aunque pidió permiso, el Comité Promejoramiento rechazó su propuesta de construir una casa cerca de las cuevas. “Pensamos que nos iba a quitar [nuestras tierras]”, comentó amargamente un exmiembro del comité en una entrevista. Posteriormente, unos quince jóvenes fueron a su campamento “para darle un susto”. Nadie me dijo qué amenazas específicas le profirieron, pero luego de ello, Girard fue con el comisionado militar en Chisec, a *chillar* (quejarse y protestar), en palabras de Sebastián. Poco después, el comisionado llegó a Muchbilha’ a informarle a los miembros de la comunidad que tenían que dejar a Girard vivir cerca de las cuevas o “*vamos a joderlos a ustedes*” y dejar sus cuerpos como *chuchos* a la orilla del camino, en referencia a las masacres cometidas en tiempo de Lucas García (1978-1982), cuando los cuerpos mutilados aparecían al costado de las carreteras para provocar temor entre quienes fueran pasando, y vergüenza a los familiares, a quienes no se permitía recuperar a sus muertos. Luego de la visita, el comisionado militar de la comunidad se convirtió en uno de los empleados de Girard, y hacía cumplir su voluntad^{12/}.

La relación entre Girard y Muchbilha’ fue tensándose con los años. Al principio, algunos miembros de la comunidad pensaron que solo quería vivir en una gran casa, pero luego se dieron cuenta de que estaba obteniendo ganancias de sus tierras, como sitio turístico, cuando empezaron a llegar grupos de extranjeros, pasando por alto a la comunidad por completo y dirigiéndose directamente a lo que resultó ser un hotel. Algunas personas trabajaban en su hotel, pero los líderes comunitarios siguieron luchando por sus títulos de tierra –un proceso que suele alargarse durante décadas, aun cuando no haya oposición–. Por su parte, Girard acumuló papelería que mostraba su compra informal de los reclamos de personas individuales que formaban parte del título colectivo. Ninguna de estas compras

11/ Hasta donde yo sé, Girard no tiene ningún título superior en espeleología o arqueología.

12/ Hablé con él de manera informal varias veces, pero declinó participar en una entrevista.

son legales para la propiedad colectiva dentro del proceso de titulación de tierras, pero a veces FONTIERRAS honra dichos compromisos de todas maneras^{13/}. En 1996, los registros archivísticos de FONTIERRAS mostraban que Girard trató de registrar la tierra como suya, pero que el funcionario local le informó que ello era imposible, ya que el título de tierras de Mucbilha' ya se encontraba en proceso. Parece que Girard se sintió cómodo con su solicitud de tierras hasta que la guerra civil terminó, cuando un gobierno civil en la creciente era del movimiento panmaya quizás no le hubiera dado preferencia a su solicitud por encima de la de la comunidad.

Es entonces cuando Girard utiliza la dupla fatal de diferencia y poder (Gilmore, 2002; Hall, 1992): movilizó su temor de ser desalojado como colonizador ilegítimo a través del privilegio racializado, para saltarse el proceso normal de titulación de tierras. Con tan solo los documentos de los espeleólogos y la propuesta de Girard, el Ministerio de Cultura declaró el Parque Cuevas de Candelaria debido a su importancia arqueológica y espeleológica. Sin embargo, al reconocer la importancia de las cuevas para los antiguos mayas, los funcionarios del MICUDE no realizaron una visita de campo donde se hubieran encontrado con **mayas vivos**, que les habrían explicado la importancia de las cuevas para su espiritualidad y modo de vida. Está claro que a las instituciones del Estado les preocupa la conservación, la protección arqueológica y la colaboración con los terratenientes *kaxlanes* –todo ello para excluir a los pueblos indígenas pobres-. Y no es que los pueblos indígenas estén escondidos o sean invisibles, es que el Estado colonizador no les hace caso.

Aunque muchos movimientos campesinos latinoamericanos se organizan alrededor de la idea de la tierra para quienes la trabajan, no hay cantidad alguna de trabajo que esta comunidad *q'eqchi'* haya podido invertir en la tierra, que hubiera validado su reclamo de propiedad. Además, al menos en el caso de las cooperativas de Guatemala, los académicos que se alían con los activistas campesinos a menudo restan importancia o no llegan a reconocer el hecho de que ya había personas *q'eqchi'* de las tierras bajas viviendo en la tierra cuando la colonizaron. Al contrario, en una era de creciente conservacionismo,

13/ Según la ley, los solicitantes no pueden vender las tierras que reclaman, y no poseen legalmente ninguna parcela en particular, sino partes alícuotas de la propiedad comunal. El único evento en el que Fontierras permite que los nombres sean sustituidos durante el proceso de titulación es si un propietario muere, en cuyo caso el derecho pasa a sus herederos.

reclamar una tierra puede leerse fácilmente como darle a esta un mal manejo (i.e., deforestación), lo que entonces se convierte en justificación de despojo. La comunidad de Mucbilha' trató primero de demostrar infructuosamente que eran campesinos, luego que eran leales anticomunistas que patrullaron contra los guerrilleros marxistas, y por último buenos guardianes ambientales que cuidan las tierras. Mientras seguían todas estas rutas, los líderes de Mucbilha' se enfocaron en su derecho colectivo a la autodeterminación.

Los límites del multiculturalismo neoliberal y las sujeciones del Estado colonizador

El proyecto más amplio de este libro es ver cómo las sujeciones del Estado colonizador crearon las condiciones de posibilidad para el sistema de áreas protegidas de Guatemala. Las razones de ello son coyunturales e históricas; el sistema de áreas protegidas fue creado en 1990, pero el primer Acuerdo de Paz en el que los militares reconocen la existencia y derechos de los pueblos indígenas no se firmó sino hasta cinco años después (Capítulo 1). Aun cuando las sujeciones del Estado colonizador limitan las posibilidades para el reconocimiento multicultural, estas son apenas algunas de las muchas vías que los *q'eqchi'* recorren para encontrar su futuro. Antes de llamar la atención sobre la esperanza que el activismo indígena representa para Guatemala, primero voy a esbozar cómo es que las políticas neoliberales de paz delimitan su horizonte nacional de posibilidad.

A finales del siglo XX, hubo un resurgimiento del liberalismo (la creencia en los derechos individuales naturales, las libertades civiles y la propiedad privada), bajo la bandera del neoliberalismo. La mayoría de países pobres sufrieron una reorganización de su economía política: se dieron recortes de servicios e infraestructura del Estado a la vez que se invertía en proyectos de desarrollo a corto plazo y ONG. En Latinoamérica, estas iniciativas tuvieron un componente cultural correspondiente, que sostenía los derechos y valor de los hombres de éxito económico al mismo tiempo que creaban un espacio para los derechos multiculturales, de forma que “la gobernanza [del Estado-nación] moldea, delimita y *produce* la diferencia cultural, en vez de suprimirla” (Hale, 2005: 13). Mientras que el multiculturalismo ofrece alivio para los imperativos de asimilación, la dominación multicultural trabaja en y a través del trabajo de la identificación de los pueblos indígenas con el objeto imposible de una auténtica

identidad propia (Povinelli, 2002: 6). Esta es una relación de sujeción adornada con nostalgia, en la que las relaciones de poder impactan en la forma en que los pueblos indígenas se conocen a sí mismos como sujetos a través de los sistemas de significado y control que permean sus vidas (Spade, 2015: 25-26). El poder del multiculturalismo liberal en el contexto de la territorialidad indígena consiste en que le implora reconocimiento al Estado colonizador, reproduciendo así el papel de este como árbitro de derechos (Bryan, 2012; Hale, 2002; Wainwright y Bryan, 2009). Si acaso el multiculturalismo puede ser una amenaza, lo es en forma de la habilidad del Estado colonizador para inducir la sujeción indígena de tal manera que la pérdida de reconocimiento del Estado sea equiparable a la pérdida de la identidad indígena. Aunque esta oscura visión efectivamente podría ocurrir con demasiada frecuencia, aquí sugiero que las alteridades indígenas trabajan tanto dentro como más allá de los Estados colonizadores.

Como lo explica Demetrio Cojtí Cuxil (epigrama), el movimiento panmaya para reparar y celebrar la identidad maya en Guatemala emergió de la reacción anticolonial al intento de genocidio más reciente realizado por el Estado colonizador, la guerra civil. En una historia que sigue envuelta en el secreto, los activistas políticos indígenas tuvieron una relación complicada con la izquierda revolucionaria oficial, dominada por el liderazgo ladino. Esta división sigue manifestándose en la difícil política agraria contemporánea, donde los isomorfismos entre *campesino* e *indígena* han quedado deshechos^{14/}. En el altiplano occidental hubo una complicada constelación de alianzas que condujeron a que algunos grupos se separaran de los movimientos izquierdistas populares (incluyendo los grupos campesinos) y se reconstituyeran como mayas, principalmente a través de proyectos etnolingüísticos que se aliaron con los académicos indigenistas. Para finales de los años ochenta, estaba claro que había un vibrante grupo panmaya cuya meta principal era exponer las contradicciones de un sistema político que decía ser igualitario, pero promulgaba una nación guatemalteca monoétnica y monolingüe (Ba Tiul, 2007; Bastos y Camus, 1993, 2003; Esquit, 2012; Warren, 1998a).

Es posible que, al día de hoy, el movimiento panmaya haya alcanzado su cúspide durante las negociaciones de los Acuerdos de Paz en los años noventa. A

14/ Mientras que los grupos sin tierras que dicen ser sobrevivientes del genocidio en Salacum están afiliados al CONIC y al CUC, un grupo que lucha por unir las plataformas indígena y campesina, Mucbilha' no tenía relación con ninguna organización campesina.

lo largo de esa década, Mucbilha' y otras comunidades *q'eqchi'* recuerdan que los representantes panmayas se reunieron con ellos para hablar de derechos humanos, memoria y reconocimiento. Enfrentado a una significativa presión internacional, en 1995 el Ejército suscribió el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, que reconoce oficialmente la existencia de los pueblos Maya, Xinka y Garífuna. En julio de 1996, Guatemala ratificó el acuerdo 169 de la OIT, que reconoce derechos territoriales para que los pueblos indígenas reproduzcan su cultura y modo de vida. Sin embargo, en términos de implementación, el Estado multicultural ha tratado de manera persistente de desvincular las políticas de reconocimiento cultural de las políticas de distribución –reconociendo el derecho a la libre expresión, el lenguaje y el vestido mientras ignoran los derechos a la representación colectiva y el territorio–.

Las Cuevas de Candelaria ilustran la imposibilidad de un análisis liberal entre la cultura y la materialidad, dado que un sitio sagrado demuestra la naturaleza material de la cultura. Luego de que el intento de Mucbilha' por utilizar el poder de la propiedad privada liberal fracasara, los líderes se involucraron en el manto del multiculturalismo, tratando de hacerse legibles como sujetos indígenas a través de un proyecto de contramapeo. Aunque el contramapeo dejó claros los reclamos en conflicto, no convenció al Estado colonizador de que reconociera la base de su reclamo^{15/}. Brevemente narro los modos en que los líderes *q'eqchi'* se involucraron en las sujeciones del Estado colonizador en un esfuerzo inútil de obtener reconocimiento multicultural, y luego analizo cómo se ve su actual activismo más allá del Estado-nación.

Mapeos occidentales, fracasos occidentales

En *The territorial turn*, Karl Offen escribió sobre el creciente fenómeno del reconocimiento etnoterritorial en Latinoamérica (Offen, 2003). La mayoría de naciones latinoamericanas fueron fundadas sobre el despojo racializado –los territorios de los pueblos indígenas se convirtieron en tierras baldías, o supuestas tierras nacionales desocupadas que los poderes coloniales le asignaban a propietarios agrarios “productivos”, entendidos a través de la legitimación del trabajo europeo y el no reconocimiento del trabajo indígena–. A lo largo de las últimas décadas, las políticas estatales de dar territorios indígenas en concesión han sido revertidas, y los Estados-nación han reconocido la diáspora africana y

15/ Gordon *et al.*, 2003; Nietschmann, 1995; Peluso, 1995; Wainwright y Bryan, 2009.

los derechos territoriales de los pueblos indígenas. Brasil, Colombia, Ecuador y Nicaragua han ido más allá de asignar derechos de propiedad, para reconocer principios más amplios de territorialidad indígena.

Más que simplemente reconocer reclamos individuales de propiedad, el reconocimiento estatal de los reclamos territoriales exige una alteración de las reglas (Offen, 2003). El Convenio 169 de la OIT hace que el territorio signifique un área geográfica en la que un pueblo diferenciado culturalmente reproduce su modo de vida. En otras palabras, la indigenidad significa una condición cultural que requiere una base territorial para su sustentabilidad (Anderson, 2009: 151). De esta manera, los Estados latinoamericanos en proceso de reconocer la territorialidad indígena deben reescribir sus leyes de propiedad y reformular sus definiciones de ciudadanía.

Para los años noventa, el reconocimiento de la territorialidad indígena por parte del Estado articuló el multiculturalismo y el ambientalismo^{16/}. En primer lugar, el Banco Mundial acuerda con un gobierno nacional un programa de préstamos para poner al día el registro catastral, enfocándose en la propiedad capitalista individualizada. Luego, el Banco Mundial negocia con actores sociales no estatales que suelen hacer demandas territoriales como un derecho legal, un reclamo moral como gente culturalmente diferente de la población dominante, y un reclamo ambiental como pueblos que son albaceas de sus tierras. Entonces, el Banco financia un proyecto con dos ángulos –derechos de propiedad capitalista individual para la mayoría de los ciudadanos, y derechos de propiedad colectiva para los pueblos indígenas y afro–. Como sucedió con otras naciones latinoamericanas, Guatemala recibió préstamos del Banco Mundial para la formalización de tierras como parte del proceso de Acuerdos de Paz de los años noventa. A diferencia de otras naciones que también tenían una población indígena significativa en donde se lanzó el proyecto, el hecho de que el 40 por ciento de la población del Petén fuese *q'eqchi'* no activó las salvaguardas a los pueblos indígenas (Grünberg *et al.*, 2012). Los habitantes locales dueños de tierras y los ambientalistas convencionales dijeron que los *q'eqchi'* eran migrantes y no necesitaban de una consideración “especial”, y no se les consideró refugiados ni pueblos indígenas desplazados sobrevivientes de las masacres genocidas del Estado.

16/ Cárdenas, 2012; Goldman, 2005; Gordon *et al.*, 2003; Mollet, 2011; Ng'weno, 2007; Sawyer, 2004.

Para entender por qué los mayas de las tierras bajas suelen ser considerados como pueblos indígenas cuyos reclamos territoriales no son válidos, vale la pena echar un vistazo a la recepción de contramapas indígenas internacionales y regionales. Un proyecto particularmente importante, patrocinado por National Geographic, mapeaba las correlaciones entre la territorialidad indígena y la biodiversidad, con el argumento de que los pueblos indígenas estaban conservando con éxito recursos en peligro. El mapa encendió el debate, fue abundantemente citado, y el proyecto se repitió en 2003 (Ayres, 2003). Cuando le pregunté a un defensor maya *k'iche'* sobre la importancia de este proyecto para Guatemala, se rió^{17/}. Dijo que cuando él y otros consultores presentaron su mapa terminado en la sede de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) en Ciudad de Guatemala, hubo gente entre la audiencia que dijo que no podía publicarse en Guatemala porque sería considerado una propuesta territorial. Me dijo que hoy en día, Guatemala está rezagado respecto a otros países de Latinoamérica porque es imposible hablar de territorios, solo se puede hablar de “regiones etnolingüísticas”. No fue sino hasta años después que se me ocurrió preguntar si de casualidad no habría una propuesta territorial que no estuviera marcada en un contramapa occidental.

Luego de nuestra entrevista, me dirigí a varias oficinas de gobierno en la capital para poner a prueba esta declaración. En cada una de ellas, incluyendo la Academia de Lenguas Mayas, pedí un mapa “etnoterritorial” de Guatemala. La recepcionista me corregía, preguntando si quería decir un mapa “etnolingüístico”, solo para decirme luego que no tenían. Por fin obtuve una versión en español del mapa que aparece a continuación (Figura 6) en la Dirección de Educación Bilingüe del Ministerio de Educación, que reza al pie del mapa, “Esta no es una representación territorial”. En el mapa, el altiplano occidental es un bien ordenado arcoíris. Las tierras bajas, sin embargo, son un desorden. El territorio *q'eqchi'* es el más grande, y parece tragarse al territorio *mopan* y traslaparse con el territorio *poqomchi'*. Más raro aún, el territorio *q'eqchi'* es el único territorio indígena diferenciado con la indicación “área de expansión”. El *q'eqchi'* es el principal idioma maya que se habla en la Reserva de la Biósfera Maya, pero la noción de “expansión” debilita activamente la legitimidad territorial que de otra forma podría brindar el mapeo.

17/ Comunicación personal, 27 de julio de 2011.

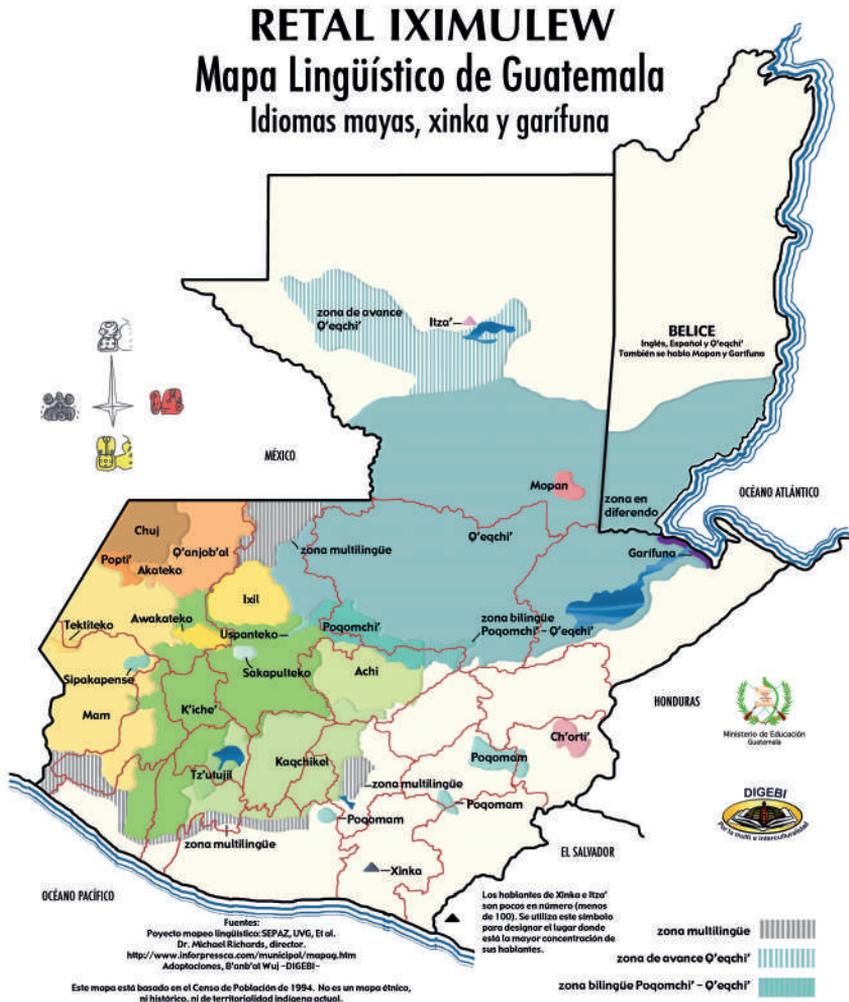


Figura 6

Mapa etnolingüístico de Guatemala y Belice. Consultado en 2008, aún aparece (2020) en la página WEB de la Dirección de Educación Bilingüe Intercultural. Nótese que está basado en el Censo de Población de 1994^{18/}. (Se reproduce con autorización del Departamento de Materiales Educativos de DIGEBI). <https://www.mineduc.gov.gt/digebi/documents/mapaLinguistico.pdf> (bit.ly/Avancso_GV_MY_41).

18/ La Academia de Lenguas Mayas de Guatemala tiene en su página WEB un Mapa de Idiomas Nacionales elaborado en 2016 por varias instituciones. <https://www.almg.org.gt/wp-content/uploads/2020/05/Mapa-Idiomas-Nacionales-1.pdf> (bit.ly/Avancso_GV_MY_42).

Esto es importante porque parece reproducir la idea de que los pueblos indígenas solo pueden exigir tierras que han poseído desde tiempos inmemoriales. Esto pasa por alto las formas en que los *q'eqchi'* han sufrido despojo racializado en repetidas ocasiones, como el colonialismo español, el capitalismo liberal de finca y las masacres de tierra arrasada modernas. A pesar del hecho de que este requerimiento temporal no existe en el marco del Convenio 169 de la OIT, de la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas, o de la Constitución de Guatemala, las instituciones del Estado y las GONGI de conservación lo utilizan con regularidad para explicar por qué no necesitan reconocer los derechos colectivos de los *q'eqchi'*. Ciertamente, esta es la razón por la que el Banco Mundial dijo que las salvaguardas de pueblos indígenas no fueron activadas en el programa de administración de tierras (Gould, 2009). Esto marca las limitaciones de la legibilidad occidental en el contramapeo.

Esta tierra es mi tierra, ¿esta tierra es tu parque? De nuevo

Como la promesa etnoterritorial de los derechos territoriales indígenas no se ha extendido a los mayas de las tierras bajas, estos no han buscado hacer legible para el Estado su territorialidad colectiva. En su lugar, comunidades individuales como Mucbilha' se han aliado con poderosos actores occidentales en un esfuerzo por hacerse legibles como salvajes ecológicamente nobles, necesitados de la intervención gringa (Conklin y Graham, 1995; Redford, 1991). Los líderes de Mucbilha' creyeron que solo un gringo podía contrarrestar los reclamos de otro gringo.

Girard decía haber comprado la tierra alrededor de las cuevas a finales de los años ochenta^{19/}. Las memorias de los miembros de la comunidad sobre sus intenciones declaradas de comprar las cuevas no son tan claras. Como se ha mencionado antes, si Girard le hubiera comprado dos parcelas a Mucbilha', esta compra no sería vinculante según la ley. Girard utilizó esto para construir un hotel, a cuya inauguración asistieron dignatarios internacionales, y autoridades militares nacionales. En este y otros eventos, el trabajo de Girard fue alabado por funcionarios guatemaltecos, regionales y nacionales, que se refirieron a este como un importante desarrollo económico. Aunque entendían que un extranjero estaba enriqueciéndose con su patrimonio natural, no creían que la comunidad *q'eqchi'* local fuera capaz de atraer dólares del turismo internacional de la forma en la que

19/ De hecho, si se comparan las dos parcelas que dice que compró, con el área delimitada por las cercas que instaló, queda claro que ha ocupado tierras que no dice haber comprado.

Girard lo estaba haciendo. Los líderes de Mucbilha' no fueron informados de las acciones de Girard, y no sabían que su tierra había sido declarada Parque Nacional hasta que ello detuvo su proceso de titulación de dicha tierra.

Luego de que los intentos de Girard de adueñarse de la tierra de Mucbilha' fracasaran, promovió la creación de un parque en el que su hotel quedara incluido. Un representante del CONAP me dijo que estaba muy interesado en incorporar las cuevas como parte del sistema nacional de áreas protegidas, pero a Girard se le dijo que primero tenía que resolver el “conflicto de tierras” con las comunidades indígenas que vivían ahí^{20/}. Los esfuerzos de Girard tuvieron éxito con el Ministerio de Cultura (MICUDE), donde el Parque fue declarado Patrimonio Cultural sobre la base del reporte arqueológico de Girard sobre antiguos artefactos mayas. Líderes de Mucbilha' afiliados al SANK insisten en que el mapa del Parque del Ministerio estaba mal hecho porque se basaba en trabajo de gabinete y no de campo, y dichos mapas no son válidos porque no se recorrieron los límites. Otros me dijeron que una ONG de desarrollo, Talita Kumi, llegó a medir los límites del Parque, pero los líderes de Mucbilha' recelaron y se negaron a dejarles recorrerlos. Esto demuestra las formas en que los líderes comunitarios entendían que los mapas del Estado colonizador estaban diseñados para despojarlos –de ahí su resistencia al mapeo (Goeman, 2013)–.

El dicho común en Mucbilha' y en otras comunidades que han sido mapeadas dentro de un parque, es que “se declaró al Patrimonio a escondidas”. Las dimensiones del recién declarado Patrimonio Cultural no encajaban exactamente con los límites de Mucbilha'. En vez de ello, atravesaban una franja longitudinal que abarcaba las Cuevas y se traslapaba con Mucbilha', y supuestamente con otras dos comunidades. En 2000, cuando los líderes de Mucbilha' fueron a FONTIERRAS a revisar el estatus de su título de tierras, se les informó que el precio se había elevado de Q60 a Q400 por hectárea, un aumento del 567 por ciento. El funcionario local de FONTIERRAS sugirió que podía ofrecerles un trato si acordaban dividir la tierra en dos partes, cediéndole la tierra del Parque al Estado. Los líderes de Mucbilha' respondieron, “¿Qué parque?”.

Los líderes de la comunidad recuerdan que los funcionarios del Estado dejaron entrever que Girard tenía títulos legales de tierras, y que tenían que llegar

^{20/} El marco planteado por el representante del CONAP omitía reconocer que Girard esperaba usar el estatus de área protegida para resolver el conflicto de tierra. Al mismo tiempo, la renuencia del CONAP a declarar el área protegida demuestra que la instancia de parques ya había aprendido valiosas lecciones sobre declarar áreas protegidas ahí donde vivían pueblos mayas.

a un acuerdo con él. De pronto descubrieron que su reclamo había sido sumado al de otras dos comunidades que se oponían a Girard y al Parque^{21/}. A lo largo del siguiente año, las comunidades tuvieron una serie de reuniones con FONTIERRAS para discutir sus derechos de tierras. En la reunión más memorable, funcionarios de FONTIERRAS y del Ministerio de Cultura por fin fueron a una de las comunidades en cuestión (en vez de convocarlos a sus oficinas en la capital, como era la costumbre). El secretario del Comité de Tierras de una comunidad vecina recuerda que los funcionarios llegaron con actitud condescendiente, diciéndole a los líderes locales que estos no entendían el hecho de la existencia del Parque (“la gente no entiende”) y empezaron a dar una explicación pedante de los límites del Parque. El secretario insistía en que la gente entendía, y se molestaba tan solo al recordar el suceso. De hecho, les molestaba que los funcionarios del Estado los trataran irrespetuosamente al mismo tiempo que los despojaban del derecho a la tierra en la que se habían asentado, donde habían sufrido la guerra, y la cual planeaban dejarle a sus hijos.

Varias personas rodearon a la comisión gubernamental portando botes plásticos que decían estaban llenos de gasolina, y amenazaron con bañar a los funcionarios con el líquido y prenderles fuego^{22/}. No hicieron mucho más para reforzar su amenaza, pero probablemente no hacía falta –la imagen de una horda de supuestos indios salvajes amenazando a unos pocos ladinos ha sido poderosamente destacada desde el período colonial (Hale, 2006)–. La representante del Ministerio de Cultura empezó a llorar, y el representante de FONTIERRAS dejó por escrito la promesa de titular las tierras de la comunidad. Un financista europeo de SANK me contó que fue este conflicto el que le dio a las comunidades el poder para negociar un acuerdo, pero el representante de FONTIERRAS se echó atrás respecto a la carta tan pronto volvió a la capital. Cuando revisé el expediente de FONTIERRAS de Mucbilha’ en 2008, contenía su recomendación por escrito en el sentido de que FONTIERRAS debía negarse a negociar, mucho menos formalizar

21/ También habían algunos ganaderos que habían causado una notable deforestación dentro del nuevo parque. Estos no mostraron interés en el Parque y se negaron a participar en planes de manejo, ni les preocupaba que nadie les restringiera su uso de la tierra. Tenían razón, el Ministerio de Cultura y el CONAP suele restringir los usos de la tierra en áreas protegidas por parte de comunidades, mientras que no molestan a los grandes ganaderos porque sus tierras son “propiedad privada” como si la propiedad comunitaria fuera “pública”.

22/ Hoy en día, los miembros de la comunidad y grupos afiliados dicen que los botes estaban vacíos. Cuando le pregunté al respecto a un representante del Ministerio de Cultura, no quiso especular.

derechos de tierras con dichas comunidades, porque habían tomado como rehenes a representantes del Estado. Esta había sido su última recomendación en el expediente.

En este punto, la historia de Mucbilha' se desvía de la típica historia de despojo porque algunas pocas personas poderosas intervinieron: tres voluntarios del Cuerpo de Paz, (el padre de uno de ellos había trabajado para USAID), la ONG europea que financiaba proyectos de SANK, y unos pocos ambientalistas urbanos *q'eqchi'*, que fundaron SANK con la ayuda de los extranjeros mencionados. FONTIERRAS acordó reunirse con las tres comunidades solo después de que USAID abogara por ellos.

La USAID financió un proyecto a un antropólogo estadounidense para que trabajara con líderes comunitarios a fin de mapear su uso de la tierra, y luego desarrollar una propuesta de manejo de tierras para el Ministerio de Cultura a cambio de terminar el proceso de titulación de tierras. Los empleados de SANK recuerdan esto como su primera experiencia de contramapeo, una que los empoderó al mismo tiempo que los capacitaba en habilidades que serían de utilidad para ayudar a otras comunidades *q'eqchi'*^{23/}. Es en este punto donde la mayoría de observadores declaran el éxito (como en Grandia, 2012: 137-138) –un grupo de comunidades indígenas pobres contramapean su reclamo de tierras y el Estado les otorga los títulos solicitados–. Esto fue lo que entendí cuando llegué a un acuerdo con el director de SANK. Aunque es cierto, hay tres señales clave que no me permiten calificar esta historia como exitosa.

Primero, cuando les pregunté a los líderes de Mucbilha' lo que pensaban de la caracterización gringa de su historia como un éxito (Grandia, 2009c; Stocks, 2002), mostraron su desacuerdo con vehemencia. Mucbilha' esperaba, y pedía con insistencia, que el Estado expulsara a Girard, que estaba ocupando tierras de las cuales ahora ellos son propietarios. Años después, cuando les pregunté a los residentes de Mucbilha' por qué creían que Girard todavía no había sido expulsado, se reían y decían, es blanco, es francés, es rico, o es *kaxlan*. En muchas entrevistas y reuniones la gente decía, “Si fuera pobre y *q'eqchi'* como nosotros, el Estado lo hubiera echado hace años”. Hoy en día, si un miembro de Mucbilha' trata de pasar por la tierra que Girard está ocupando, se arriesga a ser atacado. Aún durante

23/ Este empoderamiento también tuvo el efecto no intencionado de exacerbar las desigualdades existentes, al recompensar a hombres *q'eqchi'* más jóvenes, con educación y que hablaban español (como Javier), a la vez que invisibilizaban a las autoridades tradicionales, a menudo monolingües (como Pascual) de los procesos políticos territoriales.

los meses en los que Mucbilha' y el hotel parecen coexistir pacíficamente, el espectro de la coerción militar cuelga pesadamente sobre la imagen de los guardias uniformados con armas y perros pastor alemán. Más que un momento singular, las prácticas diarias de mantenimiento de límites ilustran la tenue e inconclusa experiencia del despojo racializado, que amenaza con hacerse aún más profunda.

Segundo, durante una reunión en Ciudad de Guatemala en 2008, un abogado de FONTIERRAS reveló que dicha institución había cambiado su política sobre el título de tierras de la comunidad –los títulos no serán sacados de la categoría de tutela del Estado–. Cuando protesté diciendo que la ley obligaba a hacer esto cuando la comunidad terminara de pagar sus tierras, el abogado se rió burlonamente y dijo que solo lo haría si el MICUDE se lo indicaba. Aunque el tema es simbólico^{24/}, convierte la victoria de Mucbilha' en una victoria vacía. El efecto que tiene es el de reinscribir la autoridad del Estado sobre la comunidad a través de la figura del Ministerio de Cultura. Aunque los líderes de Mucbilha' y de SANK trabajaron arduamente por desarrollar relaciones positivas con el MICUDE, estas deben ser continuamente retrabajadas. Una posible preocupación expresada por una ONG panmaya con base en la capital (Oxlajuj Ajpop, OAP) es que cada Ministro de Cultura nombrado tiene una visión diferente de la cultura maya, y les preocupaba el hecho de que algunos arqueólogos de orientación occidental creen que solo las culturas precolombinas eran de “verdaderos” mayas, al grado que resentían tener que cooperar con las comunidades indígenas locales^{25/}.

Y lo más importante, el peso del Estado colonizador es tan fuerte que el hecho de que Mucbilha' posea sus tierras y realice prácticas materiales sobre estas no es suficiente. Aunque esto no era un requisito legal, la iniciativa de contramapeo de Mucbilha' incluía un plan de manejo de tierras a largo plazo desarrollado por un antropólogo gringo. Esto reproduce la suposición de que un experto de fuera sabe más sobre cómo manejar la agricultura de las tierras bajas que los pueblos indígenas. La declaración del Parque fue enfocada alrededor del valor ecológico y arqueológico de las cuevas. Fue Girard quien taló árboles y construyó un complejo justo junto a las cuevas, no los miembros de la comunidad de Mucbilha'. Sin embargo, el francés continúa con sus prácticas de ecoturismo sin ninguna supervisión ni control, pero la comunidad ha disciplinado su uso de la tierra para demostrar que

24/ El asunto de la tutela del Estado normalmente solo importa en una venta de tierras, y Mucbilha' ha jurado no vender sus tierras.

25/ Descubrí que esto era cierto en el caso de algunos empleados y funcionarios del MICUDE, pero no en el de otros.

sus miembros son “buenos” sujetos ambientales. A su vez, esto valida la idea de que si los miembros de Mucbilhá’ no actúan en concordancia con el acuerdo de manejo de tierras, podrían ser expulsados por ser “malos” sujetos ambientales. Es de particular interés que las prácticas *q’eqchi’* de agricultura, especialmente la quema, están prohibidas en el acuerdo de manejo de tierras, en concordancia con los temores coloniales del fuego y contraviniendo a la ciencia, que ha demostrado que el uso extensivo de la tierra es apropiado para las tierras bajas tropicales (Kull, 2004; Van Ausdal, 2002; Wainwright, 2008). En efecto, los imperativos de la conservación dicen ser universales, pero son racializados; mientras los vecinos ladinos hacen pastar ganado dentro de los límites del Parque, y mientras Girard sigue haciendo crecer su econegocio (utilizando árboles que corta dentro del Parque, algo que también va contra la ley), solo las prácticas de la comunidad *q’eqchi’* resultan ser codificadas y disciplinadas. Y así como las reglas se aplican de manera desproporcionada para criminalizar a las comunidades pobres, rurales y/o indígenas, así también estas comunidades llegan a ver la conservación como una práctica colonizadora. En otras palabras, el reconocimiento multicultural reproduce la capacidad del Estado colonizador de rescindir derechos de propiedad, algo intolerable en las ontologías indígenas.

El reconocimiento del Estado salva vidas

Hay muchos activistas de tierras que están cansados de buscar reconocimiento de un Estado que no es capaz de leer sus reclamos, porque supuestamente (todavía) no son legibles ante la mirada liberal (Esquit, 2012; Povinelli, 2002). Yo también pensaba que cualquier cosa menos que una transformación radical –pedirle al Estado por un reconocimiento que refuerce su poder– no valía la pena. Sin embargo, al caminar sobre la línea que divide la legibilidad liberal de la transformación radical, unos pocos sacerdotes mayas con papeles de importancia en la declaración de sitio sagrado me señalaron las limitaciones de mi postura. Aun cuando el Estado no reconozca la territorialidad *q’eqchi’*, el reconocimiento multicultural puede salvar vidas. Una de las lecciones aprendidas con mayor dureza por los sobrevivientes del genocidio que me invitaron a sus vidas es que los pueblos indígenas no pueden dar por hecha la sobrevivencia. Luego de las masacres y de la posibilidad de que estas se repitan, los pueblos indígenas están agudamente conscientes de que deben buscar el reconocimiento del Estado colonizador para sobrevivir. Como la sobrevivencia no es suficiente, también buscan (re)definirse a sí mismos en sus propios términos, en lo que algunos

académicos han teorizado como supervivencia (Vizenor, 1994), para sí mismos y para sus relaciones con otros pueblos indígenas.

En los años 2000, USAID financió el mapeo y titulación de Mucbilha', luego declaró el éxito de esta empresa y pasó a otra cosa. Los miembros de la comunidad administran un proyecto de turismo, pero resienten el hecho de que controlan cuevas menos impresionantes y tienen menos oportunidades económicas que Girard, que sigue beneficiándose de sus tierras^{26/}. Conforme pasan los años, ha quedado clara la desmoralizante verdad de que las autoridades del Estado (e.g., el Ministerio Público, el MICUDE y el Fondo de Tierras) no tienen intenciones de expulsar al invasor *kaxlan*. Unos meses antes de que yo me involucrara en el caso, el director de SANK y Javier, un dinámico líder de Mucbilha' que también trabajaba para SANK, se sentaron a hablar sobre cómo abordar los problemas legales de Mucbilha' con Girard. La comunidad necesitaba un abogado, pero SANK no tenía dinero para financiar la causa. En su lugar, el director sugirió que Javier se pusiera en contacto con Amílcar Pop. Los Pop son una de las pocas familias *q'eqchi'* prominentes dentro de la escena nacional. Amílcar estaba increíblemente ocupado con su trabajo con Rigoberta Menchú Tum^{27/} para crear un nuevo partido político maya, pero hizo el tiempo para reunirse con Javier y estuvo de acuerdo en encargarse del caso de Mucbilha', que ya era famoso a nivel nacional. En esa primera reunión, Javier le contó a Amílcar el caso de la comunidad, y Amílcar le sugirió que contactara a Oxlajuj Ajpop y que declararan las Cuevas de Candelaria sitio sagrado.

Alrededor de esta época, el director de SANK sugirió que yo contactara a Javier. Yo debía encontrarlo en una reunión en un grupo distinto de cuevas, pero cuando interrumpí torpemente una ceremonia de bendición (un *kaxlan*, muchos hombres *q'eqchi'* y algunas mujeres sentadas en el suelo con niños pequeños) buscándolo, no estaba ahí^{28/}. Sin amilanarme, unos días más tarde me bajé de un microbús frente al gran letrero de USAID y caminé durante treinta minutos hasta el edificio de turismo de Mucbilha'. Les expliqué quién era yo, qué información buscaba y cómo pensaba usar dicha información. Todos los hombres

26/ Desde 2008, otro ladino también compró y desarrolló sustanciales propiedades en forma de un complejo de ecoturismo, aumentando la competencia dentro del negocio.

27/ Galardonada con el Premio Nobel de la Paz en 1992, y candidata presidencial durante el período del estudio caso.

28/ Luego me enteré que estaba enfermo, con malaria.

que se hallaban ahí estuvieron de acuerdo rápidamente con mi investigación, y para mi sorpresa, Sebastián se lanzó de inmediato a narrar la historia de cómo fundó Mucbilha'. Me di cuenta que los ancianos de la comunidad pensaban que yo planeaba realizar mi investigación en el transcurso de unas pocas horas, así como lo habían hecho muchos otros. Afortunadamente, Javier también se dirigía fuera del pueblo después de la reunión, así que aclaramos las cosas mientras caminábamos hacia la carretera.

Mucbilha' buscó el consejo de una ONG profesional maya, Oxlajuj Ajpop (OAP), cuyo nombre significa "Ministerio de Espiritualidad Maya" en *k'iche'*, sobre cómo lograr que el Ministerio de Cultura de Guatemala declarara "sagradas" las Cuevas de Candelaria. Oxlajuj Ajpop es una ONG influyente y conocida a nivel nacional, que tiene dos grandes proyectos: primero; aprobar una Ley de Lugares Sagrados para los Pueblos Indígenas como lo mandan los Acuerdos de Paz de 1996 (en 2009, perdiendo de un voto en el Congreso), y segundo, organizar un concejo nacional de sacerdotes mayas. La mayoría de grupos panmayas tienen diferencias internas de poder según su clase, grupo etnolingüístico y género (Nelson, 1999; Warren, 1998b); por su parte, Oxlajuj Ajpop disfrutaba de una representación significativa entre grupos *k'iche'*, *kaqchikel* y *mam*, pero tenía vínculos débiles con los *q'eqchi'* en 2008. Los organizadores de OAP aprovecharon la oportunidad, enviando personas *k'iche'* para sostener reuniones en español sobre sitios sagrados, y organizar una rama local de sacerdotes mayas. Cuando le pregunté a Javier sobre esta reunión con OAP y sobre los requisitos para que su sitio sagrado fuera reconocido por el Ministerio de Cultura, dijo, "No es problema, lo tenemos todo cubierto excepto una cosa". No podía recordar qué era esa cosa, así que sacó su cuaderno y pasó las páginas hasta que encontró la palabra: antropología. "Necesitamos antropología. ¿Puedes hacer eso por nosotros?". Le expliqué que estaba trabajando en mi doctorado en Políticas Ambientales, Ciencia y Administración, mientras le entregaba una tarjeta de presentación en español, al mismo tiempo que le decía que en realidad, mi trabajo trataba de geografía humana. En una conversación sorprendentemente corta, que indicaba cuántas veces había trabajado con gringos que buscaban datos de investigación, Javier llegó rápidamente a la conclusión de que yo no tenía ninguna habilidad en biología de conservación, que él sabía más de mapeo catastral que yo^{29/}, y que mi

29/ Pretendía ofrecer mi ayuda en habilidades de mapeo y equipo, pero estaba claro que lo que SANK necesitaba era el equipo, no la experiencia. Y aunque finalmente ayudé a SANK a obtener un

intención era practicar las bellas artes de pasar el rato, hacer preguntas, tomar fotos y aprender sobre la relación de la gente con las cuevas^{30/}. Volvió a su lista y preguntó si podía yo escribir un reporte que validara su reclamo de que las cuevas eran sagradas para los *q'eqchi'*. “Oh sí”, dije sonriendo, “eso es perfecto”. Su única solicitud es que la palabra “antropológico” fuera incluida en el título del informe presentado al MICUDE, cosa que hice.

El plan de Mucbilha' debía darse en dos vías: en Alta Verapaz, teníamos que llamar *q'eqchi'* que vinieran en nuestro apoyo y declararan públicamente que las Cuevas de Candelaria eran un lugar sagrado; en la capital, necesitábamos presionar al MICUDE para que reconociera legalmente lo que solicitábamos. Una vez eso sucediera, esperábamos reunir una amplia alianza (MICUDE, Oxlajuj Ajpop, sacerdotes mayas de la región, SANK, etc.) para impulsar una campaña convincente que mostrara que Girard, un extranjero, estaba profanando un lugar sagrado *q'eqchi'* con su comportamiento irrespetuoso al cobrarles una cuota de entrada de Q30 a los *q'eqchi'* que quisieran rezar en su sitio sagrado, algo que normalmente hacían para bendecir las semillas antes de sembrarlas. La cuota de admisión impedía la entrada al sitio de los *q'eqchi'* más pobres. Buscaríamos simpatía planteando nuestro argumento como un desafío. ¿Permitirían ustedes que alguien que no fuera creyente montara una tienda en su iglesia y les cobrara la entrada?

Una nueva asociación regional de sacerdotes *q'eqchi'*, Oxlaju' Tz'i' (OT), floreció con rapidez, convirtiéndose en el vínculo entre los reclamos de tierras de las comunidades y la espiritualidad maya. El nuevo presidente de OT era un líder dinámico, que había sido un participante activo en Acción Católica, guerrillero

poco de equipo, ello no fue sino hasta meses después de que terminara mi trabajo de campo (aún en el 2008). Cuando llegué a la oficina con el equipo, los empleados de SANK quedaron claramente sorprendidos y me dijeron que el director ejecutivo les había dicho a todos que yo no cumpliría mi palabra. Me sentí enojada y decepcionada a la vez, pero también reconocí que todo esto se basaba en experiencias previas con otros *kaxlanes* que no habían cumplido sus promesas.

30/ En 2019, me preocupó el hecho de que constantemente me llamaran “abogada” en Estados Unidos los *q'eqchi'* a los quienes estaba poniendo en contacto con servicios de defensa contra la deportación. Cuando le dije a un líder comunitario de Mucbilha' que me preocupaba que la gente pensara que no me estaba presentando bien a mí misma, respondió que él sabía que en realidad yo era una antropóloga. Finalmente, acordamos que yo doy clases en la universidad, razón por la cual a menudo no contesto el teléfono cuando me llama durante el día. Trato de ser una persona que responde cuando puede, sin ofrecer falsas esperanzas, pero esta es una tensión constante.

del EGP, líder de un grupo de *q'eqchi'* desplazados que buscaron tierra con éxito en Chisec después de la guerra y ahora era un sacerdote maya que rechazaba tanto a la izquierda ladina como lo que llamaba su dios *kaxlan*. En su primera visita, avanzó con autoridad dentro de las cuevas, nombrando formaciones y golpeando una formación alta como si fuera un xilófono, mientras movía su pie al ritmo de la música. Por último, se acomodó en medio de una cueva grande donde decidió sostener la reunión, aunque a Sebastián le inquietó esta decisión, temiendo que ello podría dañar las cuevas, ya que pensaba que dejar a la gente quemar incienso o encender fuegos en las cavernas de coloridas formaciones violaría el acuerdo de manejo de tierras. (También asistía a una iglesia evangélica que no aprobaba su trabajo espiritual). El presidente de OT preparó un fuego y encendió una gran bola de incienso, dejando que el humo se esparciera a su alrededor y entrara en comunión con *tzuultaq'a*.

Tzuultaq'a se traduce como colina-valle, pero su importancia radica en que hace que el paisaje cobre vida. Como Wilson (1995: 66, énfasis en el original) lo explica, el “*tzuultaq'a* es la tierra, así como el espíritu que la habita”. Los *tzuultaq'a* se encuentran en el corazón de las dicotomías de “una cosa y la otra” en las vidas de los *q'eqchi'*, como colina-valle, espíritu-material, hombre-mujer. Así como pasa con la expansiva inclusividad de las identidades indígenas (Capítulo 3), estas dicotomías de “una cosa y la otra” desafían la lógica liberal de lo mutuamente excluyente. Para muchos *q'eqchi'*, el *tzuultaq'a* es el único propietario legítimo de la tierra, y esto se encuentra fundamentalmente en oposición con “la noción del ‘ladino’ de la tierra como un bien material que le pertenece al Estado de Guatemala y que, en un arduo y costoso ritual llamado “papelería” es convertida en un bien de consumo” (Milián *et al.*, 2002: 74).

Cuando el presidente de OT terminó, anunció que el *tzuultaq'a* había dado a conocer su nombre a través del humo: *Qana' Q'ootiha'*, o el lugar donde gira el agua. Cuando les conté del nombre a los miembros de la comunidad de Mucbilha', asintieron. En una entrevista posterior, le pedí al presidente que explicara el alcance territorial de *Qana' Q'ootiha'*, y se negó a especular. Aunque estaba dispuesto a darme gusto respondiendo mis preguntas hasta cierto punto, tuvo el cuidado de explicar que mis visiones occidentales de límites territoriales fijos que podían ser mapeados simplemente no aplicaban a *tzuultaq'a* (ver también Ybarra, 2013).

La gente de Mucbilha' y de dos comunidades vecinas se congregó para sostener la primera reunión regional, que fue un rotundo éxito; llegó gente de tan lejos como Petén, y de las tierras altas y bajas de Alta Verapaz. Reunieron flores y discutieron ávidamente sobre los arreglos más adecuados para marcar los cuatro puntos cardinales^{31/}, podaron el pasto del centro de ecoturismo y prepararon grandes cantidades de comida. Hasta yo me quedé despierta hasta las 3 a. m., ya que el comité *ad-hoc* encargado de la carne decidió que la etnógrafa vegetariana debía actuar como participante-observadora en el destace del cerdo. La reunión política duró entre cinco y seis horas y se llevó a cabo en la cabaña de recepción de turistas, luego las mujeres dirigieron la primera ceremonia, un *wa'tesink*, ofreciéndole comida y bebida al *tzuultaq'a* para pedirle su bendición e inaugurar nuestro trabajo. Luego de una corta pausa para cenar (no podíamos comer sino hasta después del *wa'tesink*), tomamos linternas y nos dirigimos a la cueva. La elaborada ceremonia duró hasta el amanecer, y los sacerdotes usaron ofrendas como aguardiente (llamado *b'oj*), incienso y velas. El *majejak* mismo consistió en largas oraciones, bailes rituales y la sanación de enfermos^{32/}. Vi al director de SANK alrededor de la medianoche, y me dijo que le sorprendió la gran cantidad de gente que se presentó, y lo importante que era para ellos la declaración de sitio sagrado.

Esta reunión catalizó la organización regional para mostrar que la espiritualidad *q'eqchi'* es tanto cultural como política, como lo ejemplifica el *tzuultaq'a*. Muchos *q'eqchi'* de las tierras bajas habían completado su formación y se consideraban sacerdotes, utilizando la terminología de la Iglesia católica como forma de indicar que sus conocimientos merecían respeto. Los sacerdotes querían una organización regional a la cual afiliarse, y querían reunirse para realizar sus ceremonias. También les entusiasmó la idea de afiliarse con Oxlajuj Ajpop, ya que varios estaban familiarizados con el trabajo de influyentes sacerdotes maya *k'iche'* en el consejo ejecutivo. Para los anfitriones de Mucbilha', el hecho de que los sacerdotes *q'eqchi'* también apoyaran públicamente la declaración de sitio sagrado fue de mucha importancia.

31/ Históricamente, la práctica espiritual *q'eqchi'* no ha incluido el ritual de los cuatro puntos, pero lo aprendieron de los líderes *k'iche'* que representaban a Oxlajuj Ajpop.

32/ Más tarde, cuando tuve la oportunidad de preguntar qué males aquejaban a los enfermos, los síntomas que me describieron sonaban como lo que la medicina occidental habría descrito como desorden de estrés postraumático, depresión y ansiedad. Una importante función de la ceremonia de sanación es llevar a la gente de vuelta al abrigo de su comunidad.



Figura 7a
Mayejak convocado por APROBA-SANK en Mucbilha', con participación de sacerdotes mayas de Oxlaju' Tz'i' (Fotografía por la autora).



Figura 7b
Qana' Itzam visitando a Mucbilha' a través las llamas durante un *mayejak* (Fotografía por la autora).

El caso de las Cuevas de Candelaria reveló importantes brechas entre las generalizaciones de una cosmovisión panmaya y la espiritualidad *q'eqchi'*. Mientras a nivel nacional, las plegarias suelen realizarse en *k'iche'* y hacen referencia a un *Nim Ajaw* global, los *q'eqchi'* no utilizan este lenguaje y sus relaciones espirituales no son globales, sino territorializadas. El *tzuultaq'a* es territorializado como el verdadero propietario de un lugar: animales salvajes, tierras y ríos. Los *q'eqchi'* desarrollan una relación con el *tzuultaq'a* a través de los ciclos de siembra y oración. Si rezan a nivel general, tiende a ser a los trece *tzuultaq'a*, un aparato figurativo que invoca el territorio *q'eqchi'*, pero no la nación de Guatemala, y ciertamente no el mundo. Algunos *q'eqchi'* se han adaptado en un intento por compartir el movimiento panmaya, invocando al *Ajaw* y aprendiendo a llamarse a sí mismos *aj q'ij* (en *k'iche'*) para representarse como hermanos mayas, pero este trabajo no es fácil ni natural.

Los sacerdotes *q'eqchi'* pidieron una copia escrita de mi informe, pero yo estaba muy consciente de que la mayoría de ellos no podían leer ni escribir en español. Así que pasé buena parte de mi tiempo tratando de contribuir con mi presencia en reuniones, dar dinero cuando se pasaba el sombrero, e imprimir fotos que tomaba de la gente. Para algunas personas, las únicas fotos que habrían tenido de sí mismos en el 2008 fueron las que les di. Cuando me reuní con los líderes de OT y les pasé rápidamente una serie de fotos del *majejak* en el programa de diapositivas de mi computadora, que pensé que no les interesaría demasiado, insistieron en que me detuviera y volviera a la foto mostrada antes. Aunque yo pensaba que la foto no había salido muy bien debido a la llama que distorsionaba la imagen, ellos vieron a *Qana' Itzam* que nos visitaba para bendecirnos. Ahí donde yo veía una llama distorsionada, ellos veían una manifestación física de territorialidad relacional (Figura 7b).

La territorialidad *q'eqchi'* no es una en la que los espíritus animistas estén atados como cuerdas a sitios como cuevas y arroyos, y ligados por comprensiones hiperlocales de comunidad y municipio. En su lugar, los espíritus de las tierras bajas atraviesan el tiempo y el espacio para chismear, maldecir y bendecir a los *q'eqchi'*. En este caso, *Qana' Itzam* sabía de la gente que buscaba la bendición de *Qana' Q'ootiha'* porque venían de sus tierras de Lanquín. Al visitarlos para bendecirlos en las Cuevas de Candelaria, aseguraba la relación de ellos con *Q'ootiha'* y renovaba sus vínculos territoriales con Lanquín. Al hacerlo, el *tzuultaq'a* les daba a los niños que nunca habían estado en Lanquín el derecho de considerarlo su hogar, así como el derecho de reclamar la tierra en la que habían nacido. Los académicos de estudios

indígenas han indicado desde hace mucho que el **dónde** importa tanto como el **cuándo** en las historias indígenas (Basso, 1996; Brooks, 2008; Deloria, 2003). En las historias *q'eqchi'*, el **dónde** suele ser producto de la relación territorial entre dos lugares distantes que se vinculan a través de la espiritualidad y el parentesco.

Tuvimos éxito con la declaración de sitio sagrado de las Cuevas de Candelaria, pero eso no ayudó a que los miembros de la comunidad recuperaran sus tierras del operador turístico extranjero. En 2009 y 2010, los comités de turismo de Mucbilha' y de una comunidad vecina dijeron que quizás ni siquiera podrían honrar su compromiso de dejar que los sacerdotes *q'eqchi'* rezaran en las cuevas sin pagar una cuota. Cuando escuché esta noticia, visité al presidente de OT en su comunidad para disculparme porque quizás Mucbilha' no podría honrar su acuerdo^{33/}. Este no aceptó mis disculpas, y en vez de ello me explicó su continuo apoyo a sus hermanos *q'eqchi'*, y me señaló los éxitos de la campaña.

Oxlaju' Tz'i' sigue renovando un reconocimiento limitado mediante sus relaciones en la capital. La voluntad de los representantes de OT para describirse a sí mismos usando términos y espiritualidades *q'eqchi'* (como en el caso de los cuatro puntos cardinales, mencionado arriba) ganó reconocimiento en forma de un carnet de identificación aprobado por el MICUDE. En la primera reunión sostenida en Mucbilha', algunos sacerdotes *q'eqchi'* dijeron que habían sufrido amenazas de violencia física por ser supuestamente brujos, y uno de ellos fue encarcelado. Para los sacerdotes que sufrieron burlas y amenazas, reunirse como una organización con reconocimiento nacional no solo los reconfortaba, sino también les brindaba una posible protección física. El presidente de OT me dijo que no debía subestimar la capacidad de salvar vidas que tenía una tarjeta emplastada. Aunque me parece frustrante que OT y SANK hubieran tenido que traducirse al *k'iche'* para ser legibles como mayas, perdí de vista la posibilidad de que este fuera un paso más en la dirección de alejarse de las ontologías ladinas, y de dirigirse hacia el reconocimiento de derechos en la diferencia. Solo la sobrevivencia en el presente hace posible el futuro de los indígenas.

Los líderes espirituales *q'eqchi'* encontraron la habilidad de trabajar dentro del sistema del Estado multicultural para recibir reconocimiento por su vestido, su idioma, sus oraciones y prácticas. Sin embargo, la visión de OT no se limitaba a los

33/ Me preocupaba que los líderes hicieran promesas que no pudieran cumplir, y que mi trabajo supuestamente debía hacer que dichas promesas se cumplieran. Traté de aclarar que por sí mismo, un informe no podía hacer mucho, pero estaba claro que algunas personas tenían altas expectativas que no se cumplieron.

límites establecidos por el reconocimiento multicultural. Ahí donde esos límites fallaban –como en el marco de los 500 años (opuesto al reclamo *q'eqchi'* de 200 años), o en la visualización de una territorialidad occidental– los líderes de OT no siguieron participando en el Estado multicultural (en este caso, a través del Ministerio de Cultura). Al final de cuentas, las sujeciones del Estado colonizador ofrecían oportunidades, pero no reconocimiento de derechos colectivos. Para ello, los líderes *q'eqchi'* veían más allá del Estado colonizador.

Repensar la autodeterminación colectiva

Más allá de la verdad y la reconciliación. A la justicia

En una intervención clave en los estudios indígenas, Coulthard plantea que el Estado colonizador “no requiere reconocimiento de las comunidades previamente autodeterminadas sobre las que se constituye su infraestructura territorial, económica y social” (2014: 40). Esta noción de sentido común no se extiende a Guatemala, donde los pueblos indígenas a menudo son la mayoría de la población. El Estado colonizador guatemalteco confía en el cuerpo maya para constituir la república al mismo tiempo que necesita su representación para recuperar la legitimidad del Estado corroída tanto interna como externamente durante el más reciente genocidio. Aunque la comisión de la verdad y la reconciliación fracasó de muchas maneras, marcó el primer momento en el que los terratenientes educados, los activistas campesinos de izquierda y los revolucionarios guerrilleros no pudieron hablar en nombre de los pueblos indígenas. En su lugar, los pueblos indígenas tuvieron su propio asiento en la mesa (Bastos y Camus, 1993, 2003). En este momento coyuntural en particular, los indígenas pudieron tomar poder. Es por esta razón que planteo que los activistas estadounidenses de conservación no habrían tenido éxito en su programa de convertir la Selva Maya en un sistema nacional de áreas protegidas si hubieran esperado hasta después de la conclusión de los Acuerdos de Paz (Capítulo 1).

Aunque el hecho de que los pueblos indígenas hablen por sí mismos sienta un importante precedente, el proceso siguió enfocado en la reconciliación, lo cual según argumentan Tuck y Yang (2012: 35) “se trata de rescatar la normalidad colonizadora, se trata de rescatar un futuro colonizador”. En otras palabras, la reconciliación se trata más de que los colonizadores hagan las paces consigo mismos que de que los pueblos indígenas establezcan una agenda de supervivencia. La comisión de la verdad y reconciliación de Guatemala les permite a los ladinos

declarar que la violencia racista del Estado se dio en el pasado, ignorando cómo se extiende hacia el futuro. Aunque muchos mayas buscan reconciliación con el pasado de Guatemala y reconocimiento de los daños causados por el Estado, no están de acuerdo con que estos terminaron en 1996 con la declaración de la paz. Para descolonizar de verdad el imaginario guatemalteco, el Estado tendría que imaginar una territorialidad indígena que no se basa en el Estado-nación westfaliano.

He narrado la historia de los esfuerzos ejemplares de una comunidad para lograr reconocimiento dentro de los límites del multiculturalismo neoliberal, pero esa es solo la más reciente iteración de tales maniobras. Como pueblo colonizado, las realidades vividas por los *q'eqchi'* trascienden la fantasía del reconocimiento del Estado colonizador. Al hacerlo, ofrecen una territorialidad maya del siglo XXI que trabaja dentro de y más allá de Guatemala. Más que definirse como fuerza laboral opuesta al capitalismo, o de buscar autonomía en una formación jerárquica que refuerza el poder del Estado-nación, el imaginario territorial *q'eqchi'* va más allá de los límites del pensamiento occidental.

Recordando la República Maya

De acuerdo con el activista e intelectual maya *kaqchikel*, Demetrio Cojtí Cuxil, el primer llamado contemporáneo a la descolonización se dio en un manifiesto hecho por MAYAS, un grupo activista del altiplano occidental que imaginaba una “República Maya” que no estaría subordinada a Guatemala (Cojtí Cuxil, 1997: 104). El manifiesto argumentaba que la identidad nacional y los límites de Guatemala son una frívola ficción que funciona tan solo como máquina capitalista al servicio de los ricos. Más que practicar la solidaridad del tipo “espera tu turno”, en la que los mayas apoyarían fielmente a los ladinos en el proyecto de la revolución marxista con la esperanza de que el racismo y el patriarcado desaparecerían con la revolución, MAYAS argumenta que cualquier proyecto revolucionario auténtico debe cuestionar la existencia de un país llamado Guatemala (Movimiento Indio Tojil, 1985). Mientras que el orden nacional se nutre de la uniformidad, MAYAS le advertía a la “comunidad ladina” que imponer un proyecto de asimilación sobre un pueblo subyugado inevitablemente llevará a este a resistir. MAYAS argumentaba:

Esta política genocida y etnocida, hoy exclusivamente dirigida contra el pueblo indio, ha tenido como efecto el de elevar y consolidar aún más la consciencia panindiana de los mayas porque todos se ven enfrentados a la misma política sistemática de exterminio.

Así entonces, se puede decir que ha sido y es ésta comunidad de vivencia la que ha fusionado a los pueblos indios en una sólo magna nacionalidad. (Movimiento Indio Tojil, 1985: 16)

En otras palabras, la prefiguración del Estado colonizador de la muerte de los mayas los ha acicateado a unirse para forjar una política de sobrevivencia.

Quizás lo más difícil de aceptar para los ladinos guatemaltecos fue el rechazo de las fronteras westfalianas en favor de afinidades indígenas. La “sola poderosa nacionalidad” mencionada arriba no es un llamado a reescribir la nación guatemalteca, sino a descolonizar sus fronteras por completo en la repatriación de las tierras y vida de los mayas. El manifiesto declara tajantemente, “los Mayas de Guatemala consideran que su destino histórico está más ligado a sus connacionales mayas que cayeron bajo la jurisdicción de otros Estados, que al pueblo ladino de Guatemala” (Movimiento Indio Tojil, 1985: 20). Los ladinos guatemaltecos tienen agudas ansiedades territoriales; muchos guatemaltecos rechazan la idea de que Belice es un Estado-nación soberano, y los departamentos del norte todavía celebran héroes que defendieron a Guatemala de los invasores mexicanos en el siglo XIX. Enterrada dentro del patriotismo guatemalteco se halla la memoria colonial de que alguna vez esta región fue el centro de gobierno de Guatemala, Belice y Chiapas, junto con el resentimiento de que el Estado no retuvo su extensión territorial.

Cuando los mayas se expresaron para afirmar sus afinidades más allá de las fronteras, ello no solo afirmó los temores ladinos de una insurgencia contemporánea, sino que también cuestionó su legitimidad como nación. ¿Por qué no iban los *q'eqchi'* de Belice^{34/}, Guatemala e incluso México a reclamar un Estado que los represente? Tal vez un indicador de qué tan amenazante es esta idea es que algunos revolucionarios mayas tenían miedo tanto de los grupos insurgentes ladinos como de los grupos contrainsurgentes ladinos, y la guerrilla de izquierda incluso asesinó a algunos miembros de organizaciones mayas disidentes (Konefal, 2010: 144-146; Nelson, 1999). La violencia dentro de la propia izquierda fue rara durante la guerra civil, así que eso solo muestra lo amenazantes que los reclamos panmayas les resultaban a algunos. La promesa (o amenaza) del reconocimiento indígena mutuo continúa hoy en día.

34/ En Belice, el nombre de este pueblo se escribe Kekchi, sin embargo, yo considero que los kekchis de Belice y los *q'eqchi'* de Guatemala son un mismo pueblo, separado por las fronteras de los Estados colonizadores.

Incluso el manifiesto radical de 1985 decía que, si bien un Estado indígena separado sería ideal, ello no es posible. Como evidencia, MAYAS citaba el caso de movimientos separatistas en Irlanda y España^{35/}. Hasta la posición escrita más radical en favor de los mayas hacía un llamado por una solución federalista, en la que

La República Maya será entonces una magna nación multiétnica, y por lo tanto, tendrá un Estado multinacional puesto que cada uno de sus étnias componentes son también naciones pero que delegan parte de su autonomía al Estado. (Movimiento Indio Tojil, 1985: 17)

Si este fuera el caso, hay que reparar en que el componente *q'eqchi'* es el que comprende el territorio más grande, y se traslapa más con las áreas protegidas. Para quienes están familiarizados con la política contemporánea guatemalteca, esto parece completamente impracticable. Sin embargo, esta propuesta se encuentra hoy dentro de los derechos territoriales, de acuerdo con las leyes internacionales, que piden la autodeterminación indígena sin dismantelar el sistema de Estado-nación de Westfalia. Así que, quizás, ¿aún sería posible? En 2007, un juez beliceño fue el primero en aplicar la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU en un caso nacional que reconocía derechos de tierra para un grupo de mayas mopán y kekchi^{36/}. El significado de este veredicto aún no está claro hoy en día, dado que los activistas de tierras sufrieron una fuerte opresión, incluyendo la muerte de uno de sus líderes clave. Sin embargo, ello sienta un importante precedente a nivel de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Mientras que Belice, como acusado, basaba su reclamo central en la idea de que los kekchis son “inmigrantes” (de Guatemala) y no pueden hacer reclamos desde tiempos inmemoriales sobre la tierra, el juez dictaminó que este reclamo no es relevante para la legislación casuística y convenios internacionales aplicables. Dado que la Constitución de Guatemala reconoce explícitamente a los *q'eqchi'* y a otros pueblos mayas de las tierras bajas como pueblos indígenas, esto apunta a una clara oportunidad para preparar un caso que podría fracasar a nivel nacional, pero prevalecer ante la Corte

35/ Tres décadas más tarde, SANK llevó activistas vascos a Chisec para discutir la autonomía territorial. Un oficial regional del gobierno me los describió como “miembros de ETA” y “terroristas”. Reconoció que no decían ser ninguna de estas cosas, pero solo después que le pedí en repetidas ocasiones que lo aclarara (entrevista, septiembre de 2016).

36/ Este reconocimiento contrasta directamente con el análisis identitario utilizado por los conservacionistas para despojar de sus derechos en la Selva Maya mexicana a todos los pueblos mayas con la excepción de uno.

Interamericana. Ciertamente, en 2019, el Juzgado de Mayor Riesgo A desestimó los cargos de defensores de tierra *q'eqchi'* acusados de usurpación agravada y asociación ilícita (Epílogo). Esto sugiere que el multiculturalismo de Guatemala, ya sea para la propiedad privada o las áreas protegidas públicas, es mucho más vulnerable de lo que parece. Vista desde una perspectiva no westfaliana, la represión estatal masiva puede leerse como una actitud a la defensiva ante una postura de debilidad legal. Casos como los de Mucbilha' y Quixpur (introducción) podrían poner a prueba esta debilidad.

“¿Podemos cobrarle impuestos a los *kaxlanes*?”

El mismo año en que la declaración de sitio sagrado fracasó en asegurar los derechos de tierra de la comunidad sobre los del *kaxlan*, diez miembros de la comunidad de Mucbilha' participaron en un “intercambio cultural”, en el que SANK organizó un bus lleno de líderes *q'eqchi'* para visitar las costas de los miskitos de Nicaragua. Aunque pasaron más tiempo en el bus que en la comunidad que visitaron, los representantes de Mucbilha' eran todo sonrisas cuando volvieron. Tuvimos una reunión comunitaria espontánea, donde según reportaron al volver con cierta pena, tuvieron que realizar cantos y bailes tradicionales para los miskitos, ante lo cual los jóvenes de Mucbilha' se rieron de inmediato y preguntaron cuáles eran para empezar los cantos “tradicionales” *q'eqchi'*. Aunque algunos de los hombres más ancianos del grupo hubieran estado felices de realizar los bailes y cantos tradicionales sin ambivalencia, los pocos que sobrevivieron a la guerra para llegar a la vejez estaban demasiado débiles para viajar, y eran marginados de los intercambios que requerían la habilidad de hablar español. En su lugar, los jóvenes que viajaron recordaron que solo tuvieron unas pocas horas para preparar la presentación, y emplearon la mayor parte de ese tiempo en decidir cómo representarse. Al narrar la historia de cómo decidieron entre ellos qué cantos y bailes eran auténticamente *q'eqchi'*, Javier, que se encontraba entre los líderes, parecía particularmente desconcertado y orgulloso. Aunque apenas dos meses antes me había explicado que la comunidad no realizaba cantos, bailes o rituales para visitantes de ecoturismo, porque estos se habían perdido durante la guerra, al recordar las canciones que eligió cantar para los miskitos, los ancianos aprobaron. Una vez las sujeciones del Estado colonizador dejaban de ser relevantes, parecían disfrutar pensar a través de su indigenidad en un proceso de reconocimiento mutuo.

El intercambio cultural fue eminentemente didáctico, dado que la meta era ver qué pueden hacer las comunidades cuando el Estado reconoce la naturaleza territorial de la indigenidad. El caso de la tierra como punto de referencia alcanzó unidad entre ambos grupos cuando el Estado-nación concedió derechos de tala de árboles, sin reparar en las objeciones de los miskitos. Los *q'eqchi'* de las tierras bajas está familiarizados con la amenaza de los taladores de árboles –y de las carreteras, fincas de monocultivos y fincas ganaderas que vienen después, lo que consideran una tragedia^{37/}. Dijeron que una victoria clave en el caso fue que los miskitos no ganaron su autonomía territorial en las cortes, sujetándola a su desempeño como buenos albaceas ambientales (algo que puede ser constantemente revisado y evaluado), sino más bien como derechos inherentes. Así, sus derechos no son contingentes de sus acciones como buenos sujetos ambientales. El otro precedente clave en el caso es que los miskitos son ampliamente reconocidos por tener orígenes mezclados de amerindios y africanos, pero las Cortes no se basaron en tropos de “tiempos inmemoriales” para determinar las identidades indígenas (Gordon *et al.*, 2003). Para los *q'eqchi'* de las tierras bajas, que a menudo son privados de sus derechos a cualquier territorio por ser “inmigrantes” repetidamente despojados, esta es una gran señal de esperanza.

Y aun cuando sacudían la cabeza y compadecían a los miskitos por la mala calidad de sus suelos, los líderes de Mucbilha' se preguntaban en voz alta sobre la posibilidad de la autonomía territorial *q'eqchi'*. Un resultado clave de la sentencia fue que los miskitos pudieron escoger permitir las actividades de tala de árboles y cobrarle un impuesto a la compañía, el cual podían distribuir entre ellos mismos (i.e., no entregárselo al gobierno central). A pocas horas del regreso del bus, jóvenes que tenían poco que ver con la declaración de sitio sagrado y que no fueron al viaje de SANK, estaban sudando bajo el fuerte sol en la cancha de fútbol, preguntándose en voz alta cómo sería controlar todo el municipio de Chisec, o inclusive todo el departamento de Alta Verapaz. “¿Podemos cobrarles impuesto a los *kaxlanes*?” se preguntaba un joven en voz alta.

Este soñar despiertos es una expansión formal de las prácticas existentes a través de toda Guatemala. La mayoría de viajeros gringos han tenido la experiencia de regatear las tarifas del autobús u otros precios que parecen fijos, pero que son más altos para los extranjeros. De manera más formal, el CONAP y otras agencias les cobran a los guatemaltecos un precio más bajo para entrar a parques

37/ Aunque algunos hombres de Mucbilha' y otras comunidades cercanas sí trabajaron en fincas de palma africana, ello era entendido como algo económica y socialmente vergonzoso.

y museos. De manera similar, los líderes de Mucbilha' acordaron implementar un sistema de dos tipos de tarifa como parte de los acuerdos de sitio sagrado, en el que los campesinos *q'eqchi'* que buscan bendecir su maíz no tendrían que pagar. Los sacerdotes *q'eqchi'* recibirían un descuento, y todos los demás tendrían que pagar un precio más alto. La diferencia clave aquí es que mientras el CONAP y otras instituciones del Estado cobran dos tarifas, una para los guatemaltecos y otra para los extranjeros, las comunidades de las Cuevas de Candelaria acordaron cobrar una tarifa para los *q'eqchi'* y otra para los *kaxlanes*. En los meses que pasé trabajando con las comunidades de las Cuevas de Candelaria y los activistas espirituales, tenían algunas dicotomías funcionales: *q'eqchi' /no q'eqchi'*, maya/ no maya, e indígena/*kaxlan*. La dicotomía guatemalteco/no guatemalteco simplemente no era relevante, y no se discutió. De igual manera, hacer tributar a los *kaxlanes* es imaginar un mundo en el que la dicotomía operativa de gobernanza es la de nativo/colonizador, no la de guatemalteco/extranjero. Por encima de todo, esta comunidad abrazó una especie de “inclusividad expansiva” (Kauanui, 2008) que incluiría a los *k'iche'* de Totonicapán y a los salish de la Costa, del estadounidense Estado de Washington, en un reconocimiento mutuo entre pueblos indígenas.

Ese mismo año, Mucbilha' se unió a otras comunidades en el esfuerzo por escindirse del municipio de Chisec para convertirse en un nuevo municipio, Raxruhá. Al principio, entendí esto principalmente como el objetivo de tener más voz dentro del gobierno nacional, dado que los gobiernos municipales reciben fondos estatales sobre la base de los datos de los censos, de forma que se convierten en los actores gubernamentales regionales clave. Parte de este trabajo ciertamente sucedió así, pero el gobierno de Raxruhá fue más allá de buscar reconocimiento del Estado como un grupo beneficiario recientemente legible, o incluso de buscar validar la campaña de SANK para crear y reconocer derechos comunales de propiedad a nivel comunitario (Ybarra, 2011b).

A lo largo de los últimos diez años, esta región ha sufrido una masiva conversión de tierra, de los cultivos de subsistencia a las fincas de palma africana, que algunos denuncian como despojo de tierras (Alonso-Fradejas, 2012; Alonso-Fradejas *et al.*, 2008). Ante esta crisis, el alcalde *q'eqchi'* de Raxruhá declaró un impuesto al transporte de palma africana en las carreteras del Municipio. La lógica se basaba en las leyes nacionales, que reconocen que, puesto que los gobiernos municipales son responsables del mantenimiento de las carreteras (reparando los baches, por ejemplo), podrían cobrar una cuota de uso para cubrir estos costos.

Sin embargo, el impuesto al transporte era algo sin precedentes, y las comunidades locales así como la comunidad empresarial nacional lo entendieron como una postura en contra de la extracción internacional de recursos en territorio *q'eqchi'*. Las organizaciones industriales nacionales (en especial el CACIF), demandaron a la Municipalidad y llevaron el caso a la Corte. En una cauta reunión en 2013, líderes *q'eqchi'* de la región (incluyendo a otros alcaldes) discutieron la ventaja y el riesgo de desafiar abiertamente la extracción transnacional de recursos, como lo había hecho Raxruhá. El hecho de que el CACIF viera este caso como un precedente importante demuestra cuán poderoso era este intento de adaptar la autonomía miskita a las circunstancias locales. La Corte de Constitucionalidad falló rápidamente a favor de la Cámara del Agro, pero el debate nacional sobre la extracción y el uso de la tierra continua hasta el día de hoy.

La diferencia clave entre el debate nacional y el debate de las tierras bajas es también el del guatemalteco/no guatemalteco y el del *q'eqchi' /kaxlan*. Ya sea mediante la declaración de un lugar sagrado o un impuesto al transporte de palma africana, los activistas *q'eqchi'* entienden esto como la defensa del territorio indígena. Las organizaciones izquierdistas en la capital se enfocan en seguir las raíces de las corporaciones transnacionales de vuelta a Estados Unidos, y las formas en las que la extracción capitalista resulta un desastre para el ambiente. Y aunque los *q'eqchi'* también piensan que estos debates son importantes, su enfoque principal parece ser encontrar maneras de vivir con los *kaxlanes* que les permitan transitar de la sujeción del Estado colonizador a la autodeterminación colectiva.

En una cartografía del rechazo, los *q'eqchi'* buscan ejercitar sus derechos dentro de leyes y convenios internacionales, sin ceder su derecho a la autodeterminación colectiva como pueblo. Esto entrañaría fundamentalmente reformular la conservación para reconocer la relación ontológica entre humanos y no humanos en co-constitución. Creo que los *q'eqchi'* entenderían la tierra como un actor con agencia, no como un actante. Luego de descubrir la teoría ontológica de lo “más que humano”, esto es algo que puedo interpretar a través de la voz del subcomandante Marcos u otros intermediarios no indígenas (como en Sundberg, 2014), pero mucho menos a través de las entrevistas que realicé. Como la noción del *tzuultaq'a* representa un principio organizativo del mundo que se da por hecho, los interlocutores *q'eqchi'* no sentían la necesidad de explicarme algo que les han enseñado a sus hijos durante milenios (Todd, 2016). En su lugar, me pidieron que guardara sus secretos (Ybarra, 2011a). Más que buscar el reconocimiento

liberal, buscan el reconocimiento no humano y el reconocimiento mutuo con otros pueblos indígenas. Un futuro descolonial no requiere de mapas liberales ni de contramapas radicales, sino de la sobrevivencia de un pueblo que repiensa la cartografía del rechazo y la sobrevivencia más allá de esta dicotomía.

Resulta revelador que, para el 2014, el gobierno nacional decía que Raxruhá era un municipio fuera de control, que necesitaba del refuerzo de la Policía y el Ejército para recuperar la zona, que había sido tomada por narcotraficantes. Aunque de lejos ambos eventos no parecen tener relación, los líderes *q'eqchi'* entienden que son las narconarrativas las que restringen sus posibilidades futuras, no un multiculturalismo vacío^{38/}. Abordaré este desafío en el siguiente capítulo.

38/ En 2020, 52 personas de Mucbilha tienen órdenes de captura vigentes por el conflicto de tierras con el operador de ecoturismo. Con el apoyo de APROBA-SANK y Agronomes et Vétérinaires Sans Frontières (AVSF), están luchando contra su criminalización en Guatemala, y algunos están luchando para obtener reconocimiento de asilo político en los EEUU. El 10 de agosto de 2020, fue asesinado Benoît (Benito) Maria, director de AVSF para Guatemala. Su asesinato sigue impune.

Capítulo 5

Narconarrativas y guerras verdes del siglo XXI

“Un estado de excepción no solo significaba la prohibición de la reunión de más de tres personas, sino que en el imaginario nacional incluso justificaba la represión”.

–Gladys Tzul Tzul (2016: 21)

Los narcos están en todas partes, o al menos así parece. Y donde hay narcos, el Estado dice que hay violencia, traída por estos (Wright, 2011, 2012). Desde la escandalosa descripción de los “narcoparaísos” de *Tropic of Chaos* (Parenti, 2011: 201) hasta las recomendaciones policiales sobre la “narcodeforestación” en *Science* (McSweeney *et al.*, 2014)^{1/}, el Triángulo Norte de Centroamérica parece verse definido por el narco, narcoavionetas^{2/}, narcotaxis^{3/}, narcolaboratorios^{4/}, narcomansiones^{5/} y narcofincas. Aunque a primera vista las narconarrativas no parecen tener relación con la conservación, los narcoaviones aterrizan en narcofincas situadas en áreas protegidas, y supuestamente causan narcodeforestación. La asociación del narco con males sociales, violencia y muerte es mapeada sobre quienes viven en las regiones de tráfico.

1/ Basándose en las correlaciones de la deforestación y el tráfico de drogas en el este de Honduras, algunos académicos estadounidenses han acuñado el término “narcodeforestación” para argumentar que el tráfico de drogas es uno de los impulsores principales de la deforestación en Centroamérica.

2/ Gustavo Gorriti, “Entre el macartismo y los narcovuelos”. *Plaza Pública*. Consultado el 26 de julio de 2013 en <https://www.plazapublica.com.gt/content/entre-el-macartismo-y-losnarcovuelos> (bit.ly/Avancso_GV_MY_46).

3/ Clare O’Neill McClaskey, “Over 150 ‘narcotaxis’ operate in Mexican state capital”. Consultado el 10 de agosto de 2013 en: <https://www.insightcrime.org/news-briefs/guerrero-taxidriviers-demand-action-on-narcotaxis> (bit.ly/Avancso_Gv_MY_16).

4/ “Desmantelan tres narcolaboratorios”, *Siglo XXI*. Consultado el 26 de julio de 2013 en <https://www.s21.com.gt/nacionales/2013/07/24/desmantelan-tres-narcolaboratorios> (bit.ly/Avancso_GV_MY_17).

5/ Anónimo. “Narcomansión” en *Siglo XXI*. Consultado el 21 de julio de 2013 en <http://s21.com.gt/nacionales/2013/07/21/narcomansion> (bit.ly/Avancso_GV_MY_18).

El prefijo “narco” ha capturado la imaginación popular desde hace mucho tiempo, produciendo admiración, temor y un amor romántico a lo rebelde, lo cual ha inspirado novelas, documentales de “30 por 30” de ESPN, y en 2016 la serie de televisión de Netflix “Narcos”, sobre el ascenso y caída de Pablo Escobar desde la perspectiva de un gringo, agente de la Agencia de Control de Narcóticos (Drug Enforcement Administration, DEA). Sin embargo, en años recientes las implicaciones han cambiado: ahí donde Guatemala solía ser entendida como un “narcoestado intocable” (Smyth, 2005), ahora es un “narcoestado fallido”^{6/}, ^{7/}. Algo aún más ominoso es que expertos en seguridad, como exoficiales del Ejército y el director de la Oficina de Políticas Nacionales de Control de Drogas, Barry McCaffrey, denuncian con mayor frecuencia el “narcoterrorismo”^{8/}. Estos hacen un llamado para usar en América Latina mecanismos y medios de la guerra contra el terror diseñados para Irak y Afganistán, mientras que figuras tan prominentes como el exsecretario de Seguridad Nacional de Estados Unidos, John Kelly, reúnen en una misma categoría “organizaciones criminales transnacionales, organizaciones de tráfico de drogas y organizaciones extremistas violentas” cuando se refieren a Centroamérica (Kelly, 2014; Ybarra, 2016). Al aplicarlos a los corredores del narcotráfico en Centroamérica, las áreas protegidas quedan enmarcadas como campo de batalla para las guerras verdes.

Su llamado a la violencia queda claro cuando proponen reunir dos guerras sociales: la guerra contra las drogas y la guerra contra el terror. Aunque después del 2001, los expertos en seguridad han tendido a pensar sobre el terror en términos de proliferación de llamados del islamismo radical a poner de rodillas a los Estados-nación herejes, el informe del 2008 del general McCaffrey no declara que haya vínculo alguno entre el terror organizado contra el Estado y el narcotráfico. Más bien, justifica su uso del término “narcoterrorismo” porque el ciudadano común se ve aterrorizado por la violencia. Aunque creo que tiene razón sobre los

6/ “Guatemala and organized crime: Reaching the untouchables” (2010). *The Economist*, The Americas Section. Consultado el 17 de diciembre de 2014 en https://www.economist.com/node/15663302/print?story_id=15663302 (bit.ly/Avancso_GV_MY_19).

7/ H. Brands, 2010. Crime, Violence and the Crisis in Guatemala: a case study in the erosion of the state. P. A. Cadisle, Strategic Studies Institute (SSI). Consultado el 17 de junio de 2013 en <https://permanent.fdlp.gov/lps122782/index.htm>

8/ B. R. McCaffrey, 2008. “After Action Report: Visit Mexico 5-7 December 2008” Publicado por el Consejo para Asuntos Hemisféricos. Consultado el 1 de septiembre de 2016 en <http://www.coha.org/after-action-report%E2%80%94general-barry-r-mccaffrey-usa-ret/> (bit.ly/Avancso_GV_MY_21).

temores y dificultades que experimenta la mayoría de la gente al vivir sus vidas en un contexto de redes ilícitas que trabajan en y a través de la violencia, esto crea una representación errónea de dichas redes. Los narcotraficantes no tienen una agenda política dirigida a derrocar Estados-nación para instaurar una ideología alternativa; más bien usan los aparatos del Estado para sus propios fines (Lunstrum e Ybarra, 2018; Nordstrom, 2004).

Estos llamados a la acción violenta en nombre de la seguridad son respondidos cada vez con más violencia, tanto en Guatemala como en Estados Unidos. Durante la última década, el prefijo “narco” se volvió lugar común en periódicos y conversaciones cotidianas. Cuando realicé entrevistas en 2012 sobre los desalojos de comunidades por parte del Estado durante estados de emergencia, me sorprendió escuchar a profesionales del desarrollo y la conservación referirse a los miembros de estas como “narcocampesinos”. Estos no son campesinos que cultivan marihuana o coca, y nadie ha dicho eso. Lo más insidioso y difícil a la hora de presentar pruebas de descargo, es que se decía que eran campesinos cuya culpabilidad radicaba en su asociación con narcos. Y lo más importante, algunos de estos profesionales habían sido contratados para mejorar el estilo de vida de las mismas comunidades que estaban difamando. Como se analizó en el Capítulo 3, los intermediarios de las ONG juegan un papel clave en hacer de los representantes *q'eqchi'* figuras legibles para el Estado y los actores de los medios de comunicación. Aunque algunas redes familiares todavía obtienen favores de las relaciones patriarcales, se ven cada vez más marcadas por el temor a la violación, la tortura y el asesinato.

El narcotráfico es muy real a lo largo de la frontera entre México y Guatemala, al igual que su violencia. Más de dos tercios de toda la cocaína traficada a los Estados Unidos pasa a través del territorio guatemalteco (Martínez, 2016; Smyth, 2005). De igual manera, Centroamérica presenta algunas de las tasas más altas de muerte en el mundo, más altas que Irak o Afganistán (UNODC, 2013). Aunque las tasas mayores de homicidio se dan sin duda en ciudades grandes (como Ciudad de Guatemala y San Pedro Sula, Honduras), si uno toma en cuenta la densidad poblacional, queda claro que los departamentos fronterizos no viven en una bucólica paz. En Guatemala, ello tiene notables paralelismos con la violencia de la guerra civil: aunque la Franja Transversal del Norte no fue reconocida como un punto focal, ahí se localizan el 39% de sitios de masacres (MAGA, 2012).

Mi análisis sobre las políticas de cárteles en las guerras verdes del siglo XXI se basa en intervenciones claves en necropolítica y muerte social. En primer

lugar, el trabajo de Mbembe sobre necropolítica lleva la biopolítica de Foucault a la poscolonia para revelar cómo el espectáculo de la muerte violenta moldea el horizonte de posibilidades para aquellas personas a las que hace vivir (Foucault, 2003; Mbembe, 1992, 2003). En esto, me baso en las percepciones de trabajos que piensan sobre la población mostrada como menos que humana, en particular los pueblos de la diáspora africana y su vida después de la esclavitud, en términos de las formas en que el Estado colonizador blanco plantea una humanidad supuestamente universal que consigna a la gente a vivir sin libertad (Hartman, 1997; Patterson, 1982; Silva, 2007; Spade, 2015). De igual manera, Wright (2012) y Osorno (2012) desarrollan una teoría de la narcopolítica en diálogo con la necropolítica, en la que la muerte del Otro da vida al Estado. Al hacerlo, el Estado se alimenta de la vida de los llamados narcos a la vez que argumenta que sus muertes no merecen investigación. La visión de Guatemala sacude la noción de que cualquier organización por sí misma es responsable de la narcopolítica. En su lugar, la articulación de la conservación, la guerra contra las drogas y las amenazas a la frontera en la Selva Maya guatemalteca demuestra las porosas redes que trafican relaciones de ida y vuelta entre la economía lícita e ilícita, así como entre actores estatales y no estatales. En otras palabras, los pueblos indígenas etiquetados como narcocampesinos sufren violencia de dos grupos de actores: en primer lugar, actores ilícitos que utilizan esta violencia de espectáculo para mantener en silencio a la gente a fin de salvar sus vidas; y en segundo, actores estatales que los castigan por guardar silencio, y los acusan de ser colaboradores del narco. La naturaleza territorial de las luchas *q'eqchi'* parece significar que actores que tienen base en Estados Unidos están muy interesados en mantener las drogas y los migrantes al sur de su frontera, sin importar las implicaciones que ello tiene para la lucha por la justicia en Guatemala.

Me baso en el análisis de Cacho (2012) sobre la carencia racializada de derechos para tratar de entender la forma en la que el narcocampesino racializado es por definición incapaz de seguir la ley. Esto es clave para entender por qué las racionalidades colonizadoras le atribuyen prácticas espaciales violentas, no a su propia opresión, sino a la necesidad patológica de migrar de los *q'eqchi'*. Da Silva (2007: 265) sugiere que la asociación entre la criminalización y el despojo económico material se ha convertido en el significante del siglo XXI para el subalterno racial. En la Guatemala de posguerra, las narconarrativas trabajan para construir la imagen de los pobres urbanos y a los indígenas rurales como gente que vale más muerta que viva. La contrainsurgencia de la guerra civil buscaba comunistas, la

vigilancia policial de la guerra contra las drogas busca narcos, y la conservación de las guerras verdes busca invasores de parques –las tres guerras sociales operan en un imaginario que limita desproporcionadamente las oportunidades de vida de los indígenas–. Esto se manifiesta de tres maneras diferentes, pero articuladas: primero, las oportunidades de vida se ven limitadas en el sentido de la salud pública, en el que es más probable que los pueblos indígenas sufran desnutrición, menor acceso a educación, y menor expectativa de vida (ver también Gilmore, 2002). Segundo, las oportunidades de vida se ven limitadas en las formas en las que los pueblos indígenas son leídos como el sujeto susceptible de ser afectado, uno que no puede ser racional ni dar su consentimiento bien informado (Hartman, 1997; Da Silva, 2007). Tercero, elaborando sobre estas ideas, yo argumento que la ausencia de derechos como pueblo indígena limita las oportunidades de vida de los indígenas a través de la individualización. Al tratar a los *q'eqchi'* de las tierras bajas como narcocampesinos, el Estado y los agentes no estatales se rehúsan a reconocerlos como un cuerpo político más amplio.

Esto último es una cuestión particularmente urgente en la Selva Maya, donde los mayas *q'eqchi'* a menudo son etiquetados como campesinos hambrientos de tierra o colaboradores del narco, más que como pueblos indígenas portadores de derechos. Para quienes tratamos de entender de dónde vienen la criminalización y la fuerza bruta, es necesario observar la “mirada de seguridad”, el “pánico moral” que sirve para racionalizar estados de excepción y presuponer que pueblos enteros deben ser criminalizados (Cohen, 2002; Hall *et al.*, 2013; Wright, 2011, 2012). Aunque los significados de la diferencia cambian según el contexto, los temores con raíces hondas llevan a la gente, a las instituciones y a los ejércitos a actuar con violencia por considerarlo asunto de su propia seguridad contra el Otro desconocido que está demasiado cerca para sentirse cómodos. En esto, los *q'eqchi'* llegan a ser definidos por su supuesta aberración del cuerpo político nacional, racializando la indigenidad hasta convertirla en una característica del Otro (individualizado). En esta tercera valencia, la más importante de las tres, el Estado colonizador no solo despoja a los pueblos indígenas de sus derechos territoriales, intenta despojarlos de sus identidades territoriales. La relación con la tierra que marca el liberalismo reconoce solo su valor productivo, de tal manera que la agricultura de subsistencia no tiene sentido –a menos que uno sea además parte de una valiosa red de tráfico–. Los *q'eqchi'* que a sabiendas arriesgan su vida y su modo de vida a través de la agricultura de subsistencia por ser esta parte de lo que ellos son, y de lo que quieren heredar a sus hijos para que estén bien en su

relación con *tzuultaq'a* son impensables en la narcopolítica, y por ello se vuelven menos posibles en esta.

Este capítulo sigue la historia de la narcopolítica para revelar cómo es que las comunidades rurales en la Selva Maya se han vuelto vulnerables ante acusaciones de que son narcos. Las narconarrativas se basan en imaginarios más antiguos que sirven para oprimir sistemáticamente a los pueblos indígenas (Devine, 2014; Sundberg, 1999), pero estas narrativas más antiguas están cargadas de nuevos significados en las guerras verdes del siglo XXI. La nueva etiqueta de **criminales ambientales** como parte del **crimen organizado** los vincula con armas sofisticadas, habilidades paramilitares y/o afiliaciones terroristas. Las narconarrativas facilitan una política material de sujeción solo porque el aumento masivo en la economía y política del cártel a lo largo de la frontera entre México y Guatemala parece legitimar las guerras verdes concomitantes. Específicamente, el auge del cártel de los Zetas dio nueva forma a la escala del tráfico a través de Guatemala, y expandió el horizonte de la violencia ilícita. De esta cuenta, primero he explorado lo que hay de diferente sobre la territorialidad de los cárteles después de los Zetas. Uso la analítica de las guerras verdes para pensar sobre lo que está en juego en la articulación de la guerra contra las drogas y la conservación en la remilitarización contemporánea de la Selva Maya. Al hacerlo, me nutro de complementos poscoloniales a la biopolítica como necropolítica y narcopolítica, así como percepciones de académicos que analizan la relación entre la sujeción racial y la vigilancia policial dentro de la guerra contra las drogas en Estados Unidos. Por último, me pregunto lo que esto significa para la territorialidad maya en y más allá del Estado colonizador.

El ascenso de los Zetas y la territorialidad de los cárteles

Algunas de las lógicas territoriales que los traficantes ponen en acción son las mismas de la contrainsurgencia y el control policial de las áreas protegidas (Peluso y Vandergeest, 2001, 2011). La Selva Maya engloba las fronteras que separan México, Belice y Guatemala (ver Figura 1). Grandes carreteras abiertas para el transporte de madera y petróleo son utilizadas como pistas de aterrizaje para aviones pequeños, que transportan droga a través de una o dos fronteras. De igual manera, los migrantes se han visto forzados cada vez más a atravesar la Selva, puesto que las autoridades migratorias mexicanas han hecho del paso por las rutas tradicionales algo más peligroso^{9/}. Contrabandistas, traficantes y jefes de cárteles

9/ Esto sigue un patrón similar de reorganización de rutas migratorias a través del peligroso Desierto de Sonora, en la frontera entre México y Estados Unidos.

tienden a vivir en el oriente, o en la ciudad capital –sus hogares y oficinas rara vez son molestados–. En su lugar, la violencia del Estado suele enfocarse en gran medida en las tierras bajas rurales en nombre de la lucha contra los narcotraficantes, aunque todas las partes involucradas saben que los hombres que manejan las operaciones no estarán presentes. Por esta razón, las narconarrativas racionalizan la violencia del Estado en las tierras bajas –la DEA y los kaibiles no están ahí para proteger las aves tropicales, como la guacamaya roja (recordar Capítulo 1), sino que son principalmente agentes del Estado presentes en las áreas protegidas que los alojan–.

Desde hace mucho tiempo, los traficantes han jugado un papel importante en la economía de Guatemala, pero su presencia y políticas han sufrido un notable cambio desde los años noventa. La mayoría de transportistas emergieron para facilitar mercados ilícitos durante la Guerra Fría. Uno de los primeros grandes círculos de contrabando se armó alrededor del mercado ilícito internacional de queso, que continúa hoy en día (Ayuso, 2012; Martínez, 2016). A lo largo de las siguientes décadas, esta red de contrabando se especializó en bienes que eran difíciles de obtener y que aumentarían el poder y el prestigio de quien los obtenía, y que iban desde alimentos de especialidad hasta armamento de especialidad. Al ir dominando el control territorial, las redes de contrabando se entrelazaron estrechamente con el personal de las fuerzas armadas, cuyas redes funcionaban más allá de los tiempos de servicio, y eventualmente permearon el sistema de policía civil (Peacock y Beltrán, 2002).

En los años noventa, la DEA tuvo un éxito relativo en cerrar los corredores claves de tráfico de Sudamérica. Ello se debió a un cambio en la atención, de la Guerra Fría a las políticas de la guerra contra las drogas, notoriamente a través de la participación de Estados Unidos en el “Plan Colombia”, destinado a castigar a los traficantes y proveer alternativas económicas a los campesinos pobres. Los flujos de tráfico de drogas no se detuvieron ni disminuyeron su velocidad –simplemente cambiaron de rutas–. Los cárteles colombianos voltearon a ver cada vez más hacia el Triángulo Norte: Guatemala, El Salvador y Honduras. Durante la misma década, los Zetas emergieron como el brazo armado paramilitar del Cártel de Sinaloa. El audaz ascenso de los Zetas tomó a México por asalto. A finales de los años 1990, las narcomantas extendidas sobre las carreteras eran la tarjeta de presentación de los Zetas, que amenazaban a las comunidades locales e invitaban a los soldados mexicanos a dejar atrás el triste mundo de comer sopas ramen en sus barracas, para pasar a comer la mejor comida que se podía conseguir en el mundo (Osorno,

2012: 16). Para el 2000, el cabecilla de los Zetas, Osiel Cárdenas Guillén, creó un enorme campo de entrenamiento en el que kaibiles iban a México para sesiones anuales de entrenamiento dirigidas a nuevos reclutas (Osorno, 2012). Utilizando entrenamiento de fuerzas especiales mexicanas y guatemaltecas, esta nueva ala de refuerzo dio una nueva forma a la política del cártel, orientándola a un meticuloso trabajo de inteligencia por un lado, y al uso de la violencia como espectáculo por el otro. Y aun cuando esta información se iba haciendo ampliamente conocida, el financiamiento para las fuerzas especiales del Ejército continuaba aumentando en México y Guatemala.

Con el tiempo, los transportistas con base y familia en Guatemala desarrollaron relaciones con los Zetas (ICG, 2011). Algunos prominentes traficantes se veían a sí mismos como patriarcas, e invertían en rubros lícitos clave de la economía, como líneas de transporte terrestre, y patrocinaban a grupos comunitarios como equipos de fútbol. Sin embargo, a finales de los 2000, las alianzas de los transportistas con los cárteles localizados en México condujeron a un aumento en las actividades de inteligencia y a los asesinatos en modalidad de espectáculo violento^{10/}. Cuando los Zetas se separaron del Cártel del Golfo y expandieron su influencia en las tierras bajas de Guatemala, el país se vio sacudido por los violentos enfrentamientos desatados por el control de los territorios. En el 2011, los Zetas mataron a veintisiete campesinos en la finca Los Cocos en Petén, supuestamente porque el dueño de la finca se robó un cargamento de drogas. Como en la masacre de las Dos Erres, cometida cerca de ahí en 1982, la brutal matanza fue dirigida por kaibiles^{11/}. Como se menciona en el Capítulo 2, los Zetas también mantenían campamentos de entrenamiento del lado guatemalteco de la frontera. Se ha arrestado a muchos kaibiles en servicio activo por tráfico de drogas; solo hasta después de su arresto se les denomina “desertores” (Smyth, 2005). Aunque varias administraciones sucesivas han declarado que las barridas militares y la declaración de estados de sitio en Alta Verapaz, Petén y Huehuetenango han tenido éxito contra los cárteles, la relativa

10/ Estos incluyen masacres, feminicidio (muerte violenta de una mujer y posterior exhibición de su cadáver, con el objeto de avergonzar su feminidad) y decapitaciones. En el caso de estas últimas, las cabezas se han dejado en las plazas centrales de los pueblos separadas del cuerpo, a veces acompañadas de advertencias explícitas en forma de *graffitis* o mensajes a la prensa.

11/ Tim Padgett, “Guatemala’s Kaibiles: A Notorious Commando Unit Wrapped up in Central America’s Drug war”, *Time*, 14 de julio de 2011, consultado el 17 de diciembre de 2014, <https://world.time.com/2011/07/14/guatemalas-Kaibil-terror-from-dictators-to-drug-cartels/> (bit.ly/Avancso_GV_MY_22).

calma que volvió a Alta Verapaz parece deberse a que los Zetas ganaron la guerra de los cárteles, no a que el Estado derrotó a los narcotraficantes.

Las transformaciones de la guerra contra las drogas del siglo XXI dieron nueva forma a los flujos de tráfico y a una territorialidad más amplia del narco. Aunque sigo a Wright (2011) al llamar a este fenómeno narcopolítica, cabe mencionar que la mayoría de economías de cartel se han diversificado con el tiempo, de forma que ahora las redes ilícitas incluyen la facilitación del tráfico de drogas, armas y migrantes, así como extorsión, fraude, robos y lavado de dinero, a menudo a través de negocios legítimos de prestigio, como fincas ganaderas y de palma africana^{12/}. En México y Guatemala, parece probable que la extorsión cotidiana y el secuestro de migrantes para cobrar rescate le brinden a las organizaciones de narcotráfico (ON) más dinero que el tráfico mismo de drogas^{13/}. Y en vez de cambiar la nomenclatura (ON) o el análisis de estas redes, las agencias de cumplimiento de la ley han utilizado la diversidad de actividades ilícitas para su beneficio. En este nuevo régimen, un narco no tiene que estar relacionado con los narcóticos. Parafraseando a Ahmed (2016), esto quiere decir que el “potencial narco” se convierte en un “es como si fuera un narco”.

Más que reclamar soberanía sobre el Estado, la narcopolítica de hoy en día está relacionada con la regulación de un medio (Foucault, 2003: 29), estableciendo circulaciones de personas y mercancía a lo largo de redes territoriales fijas pero flexibles. Como lo explica Osorno (2012: 29), “el negocio de los Zetas no son las drogas, sino el control de quién puede traficar en su territorio”. Más que traficar drogas y personas, los Zetas operan como una franquicia, autorizando el uso de su nombre y sus relaciones a lo largo de redes territoriales específicas, y beneficiándose del reconocimiento de su nombre-marca. Parte de este poder viene del valor agregado al participar en actividades ilícitas a lo largo de fronteras nacionales. En otras palabras, conforme las fuerzas de seguridad hacen cada vez más difícil cruzar las fronteras de los Estados-nación, hacen crecer los riesgos para los migrantes y las recompensas para los cárteles que las controlan. Aunque el medio foucaultiano ayuda a enfocar nuestra atención en las maneras en que los Zetas regulan los flujos territoriales de población, lo que explica la manera en que los actores sancionados

12/ Las corporaciones que hacen uso extensivo de la tierra sirven a múltiples funciones: protección de territorios para el tráfico, negocios legítimos, oportunidades de lavado de dinero y prestigio social.

13/ Esto sugiere que la legalización de las drogas no dañaría fatalmente el bienestar financiero de estas organizaciones de traficantes.

por el Estado moldean la clase de vida que es posible para quienes viven en la Selva Maya es la ausencia racializada de derechos.

Qué se ha visto transformado: cómo las naciones imaginan a las fronteras como amenazas

Cuando la CIA impulsó el golpe de Estado de 1954 en Guatemala, prendiendo la chispa que llevaría a la militarización masiva y el genocidio, lo hizo en nombre de la seguridad nacional de Estados Unidos para evitar que la amenaza del comunismo se escabullera hasta el norte. En ese entonces, el imaginario estadounidense de la seguridad nacional usaba la teoría del dominó del comunismo para convertir a los gobiernos izquierdistas de Latinoamérica en una amenaza geopolítica. Esto llevó a Estados Unidos a desplazar el establecimiento de su seguridad hacia fronteras situadas más al sur. Aunque a finales de los años 1970, Estados Unidos recortó la ayuda militar a Guatemala debido a las violaciones a derechos humanos, las agencias estadounidenses siguieron desarrollando colaboraciones de seguridad. Ya durante los años 1980, la guerra contra las drogas era “más fácil de vender” al Congreso que la Guerra Fría (Weld, 2014: 14, 144), al grado que se convirtió en la racionalidad para el financiamiento de la militarización de policías en programas tales como el Programa de Asistencia en Capacitación de Investigación Criminal (ICITAP, por sus siglas en inglés).

Las redes ilícitas amenazaban el mito del Estado contenedor, en el que las etnicidades y las economías emergen de una identidad nacional reflejada por límites territoriales westfalianos (Agnew, 2003; Elden, 2010). En la versión latinoamericana, el Estado contenedor es el medio en el que se forma el ciudadano mestizo; y aquel que no se conforme con la identidad nacional ladina no es un buen ciudadano. Es solo en este contexto que podemos entender adecuadamente el papel central de los agentes de Estados Unidos, de los agentes fronterizos mexicanos, y de las organizaciones regionales (el Comando Sur de Estados Unidos –SOUTHCOM–, anteriormente encabezado por el Secretario Kelly) en la producción de las zonas fronterizas como amenaza. Aunque supuestamente la DEA solo trabaja en Estados Unidos, sus agentes realizan funciones clave a nivel internacional, donde están efectivamente exentos de seguir las leyes de Estados Unidos, o de los países donde se encuentren, cuando realizan sus operaciones (Paley, 2014). La premisa de las agencias estadounidenses “domésticas” trabajando en México y Centroamérica parece ser que están trabajando en el extranjero en una suspensión temporal de actividades normales hasta que estos Estados putativamente débiles puedan

controlar sus propias fronteras nacionales de forma efectiva. Durante la Operación Martillo en 2012, el gobierno de Guatemala le dio autorización a personal de Estados Unidos para portar armas, para importar y exportar bienes sin inspección ni pago de impuestos al gobierno, para entrar, salir y recorrer libremente todo el país sin interferencia alguna del gobierno de Guatemala; y para hacer uso libre e ilimitado de frecuencias de radio. Lo crucial fue que a los soldados y contratistas estadounidenses se les concedió inmunidad contra la persecución penal en Guatemala, si acaso la Operación causaba heridos o muertos (Paley, 2014). Así que, aunque las operaciones antinarcóticos están destinadas a fortalecer las fronteras de los Estados-nación en una interpretación que muestra a los “Estados débiles” como coherentes y fijos dentro de espacios delimitados, las inseguridades que estas operaciones producen demuestran la falibilidad de las fronteras Estadocéntricas. Paradójicamente, la necesidad de apuntalar las fronteras de Guatemala requirió que los agentes de seguridad estadounidenses las transgredieran.

¿Qué tienen en común el Ejército y las agencias estatales de áreas protegidas? Cada una trabaja para territorializar Estados contenedores de tipo westfaliano, al mismo tiempo que la constante necesidad de su trabajo brota de la imposibilidad de “sellar” las fronteras. Ambos utilizan narrativas de crisis para representar a las fronteras como amenazas y crear el ímpetu para la (re)militarización, y ambos siguen lógicas que dicen implementar proyectos políticos regionales, y aún globales, pero a través de las fronteras performadas del Estado-nación. La territorialización, o la escritura de nuevas relaciones espaciales, produce imaginarios culturales que producen diferentes categorías de gente sujeta de derechos en el mismo espacio –en otras palabras, jerarquías sociales– (Mbembe, 2003: 25-26). Buena parte del sistema de áreas protegidas de Guatemala, en particular la Reserva de la Biósfera Maya, contiene “pasos ciegos” a través de los cuales los traficantes transportan gente, drogas y recursos naturales de manera ilícita sin pasar por puestos de revisión estatales (Galemba, 2012). La articulación de los pasos ciegos con los parques los convierte en sitios que amenazan la soberanía. Aunque los reclamos territoriales indígenas en el centro de Guatemala son leídos como llamados al reconocimiento multicultural, en las áreas fronterizas son leídos con mayor facilidad como deslealtad.

Guerras verdes

Durante más de tres décadas, los guatemaltecos sobrevivieron a la guerra civil y soñaron con volver a la democracia. Durante años de negociaciones

de paz e implementación de acuerdos, guerrilleros y paramilitares por igual se desmovilizaron, la función policial y la persecución penal fueron actualizadas de la cabeza a los pies, y se hicieron algunos cambios a la Constitución. Sin embargo, para muchas comunidades rurales, las reformas solo se dieron en la capital, y los “derechos humanos” fueron un espectáculo de observación extranjera que llegaba una vez al año en *jeeps* azules y blancos de la ONU hablando mal español (y ningún idioma maya). La rutina de la vida cotidiana volvió a hacerse peligrosa demasiado rápido, y la gente que reclamaba sus tierras rara vez disfrutó de la seguridad de poseer un título de propiedad. Para subrayar esto, las comunidades de las áreas protegidas a menudo solo ven funcionarios de la Procuraduría de Derechos Humanos, cuando estos llegan a supervisar su desalojo por parte del Estado –con la premisa de que ser desalojados de sus territorios, modos de vida y hogares no es algo violento si las armas que las autoridades portan no son accionadas contra ellos–.

Tanto en la Guerra Fría como en la guerra contra las drogas, garantizar la seguridad en Guatemala equivale a construir un temor a los forasteros que se infiltran perniciosamente en los gobiernos estatales y lo vuelven en contra de los intereses nacionales. Las instituciones estatales movilizan temores de selvas distantes hacia la colaboración entre agencias para producir redadas hechas por fuerzas especiales kaibiles. Mientras que Estados Unidos tenía miedo de que las ideologías políticas de izquierda llegaran al norte durante la Guerra Fría, el establecimiento de la seguridad hoy en día se cristaliza alrededor de temores de personas ilícitas que se movilizan hacia el norte –llevando con ellas tendencias criminales, drogas y virus mortales (Zika, Ébola, Covid-19) hacia territorio estadounidense–.

El Estado declaró estados de emergencia para llevar a cabo campañas militares libres de restricciones tales como la protección que brinda el *habeas corpus*, primero en Alta Verapaz (estado de sitio, de diciembre de 2010 hasta febrero de 2011) y luego en Petén (estado de sitio, de mayo a agosto de 2011). Mientras que el vecino El Salvador apuntaba a la violencia urbana, el Ejército de Guatemala insistía en tomar como blanco las tierras bajas del norte con el supuesto objetivo de eliminar a los traficantes. El tropo del narcocampesino se construye sobre historias sedimentadas que muestran la oposición política al despojo de tierras como algo criminal, articulándola con nuevos peligros de políticas de cártel para transformar las amenazas fronterizas. Durante y después de estos estados de emergencia, las fuerzas de seguridad de Guatemala, Estados Unidos y México muestran a los

habitantes de las áreas rurales como narcos criminales para justificar sus barridas territoriales^{14/}.

Los estados de emergencia se convierten con demasiada rapidez en fenómenos sociales normales que limitan las posibilidades políticas para los pueblos oprimidos (Benjamin, 1968). Aunque las intervenciones clave en filosofía y ciencia política se basan en el Holocausto de la Segunda Guerra Mundial como un fenómeno nuevo, al ver más allá del occidentalismo queda revelado que las colonias fueron laboratorios de sujeción mucho antes que los gobiernos liberales aprendieran a trabajar en sus propios ciudadanos como una población abstracta. Foucault dijo poco sobre cómo las prácticas del gobierno liberal determinarían qué poblaciones hacer vivir y aún menos sobre cuáles dejar morir (Li, 2010: 60). En este sentido, la política como “trabajo de muerte” (Mbembe, 2003) es un complemento correctivo a la biopolítica foucaultiana, que vincula las formaciones del Estado a las formaciones del sujeto (Wright, 2011: 726). En vez de alejarse progresivamente del espectáculo de la muerte (Foucault, 1991), la contrainsurgencia y las organizaciones criminales ilícitas latinoamericanas han aprovechado el poder de la tortura y el espectáculo de vivir en medio del dolor. Las agencias del Estado han sido acusadas de responder de manera similar.

La base del derecho de hacer vivir es también el derecho de matar, que se basa en estados de excepción, llamados a la emergencia y nociones ficcionalizadas del enemigo (Mbembe, 2003: 16). Así como se ha difumina la diferencia entre la declaración de estados de emergencia y la militarización de facto, también lo ha hecho la racionalidad para vulnerar el derecho de tener derechos. Rodríguez (2006; 19) señala que cuando el Estado ha llegado a confiar en la espectacularidad de las crisis para producir a la sociedad, también ha reconstruido el tejido político y cultural del control policial, el encarcelamiento y el castigo. A este respecto, Guatemala ha roto significativamente con el control policial de Estados Unidos. Guatemala rehúye aplicar la pena de muerte, pero sus cárceles son significativamente más

14/ Mi pensamiento sobre los estados de emergencia está en deuda con académicos como Carl Schmitt y Giorgio Agamben, pero uso el término como se utiliza directamente en español. Aunque el acercamiento occidental privilegia el individualismo liberal y la democracia para situar la soberanía (Agamben, 1998; Schmitt, 1985), mi análisis se basa más en trabajos poscoloniales que se centran en el papel de la diferencia y la violencia en las formaciones del Estado y en las relaciones sociales (Coulthard, 2014; Fanon, 2008; Gilroy, 1993a; Mbembe, 2003). Como apunta Simpson (2014), la lectura hecha por Agamben del campo de la Segunda Guerra Mundial no es ni innovador ni excepcional cuando se lee contra una historia más larga de colonialismo de asentamiento.

peligrosas que las de Estados Unidos para quienes van a dar a ellas. Sin embargo, al igual que en Estados Unidos, las vidas adineradas y blancas tienen más valor para las prácticas policiales que las vidas de la gente indígena y pobre. Más que las políticas de empoderamiento y otorgamiento de derechos, son los espectáculos violentos y la escalada en las tasas de homicidios las que naturalizan el papel de las fuerzas estatales estadounidenses y guatemaltecas a la hora de asegurar el área rural.

La narcopolítica y la muerte social: Quién debe vivir, y la vida de quién no vale nada

En su trabajo sobre las prácticas del gobierno liberal, Foucault señala a una distinción clave: tratar un crimen como problema social en busca de resarcimiento, y tratar un crimen como problema social en busca de prevención. Al enfocarse en la prevención del crimen, los Estados liberales producen un isomorfismo entre el acto del crimen y la persona que comete un crimen (un criminal), asumiendo en efecto la reincidencia (Foucault, 2008: 250-254)^{15/}. Su idea clave al ver hacia el gobierno es señalar el vínculo entre los regímenes de verdad y la criminalización:

La cuestión del veredicto, que yace en el núcleo mismo de la práctica penal moderna, incluso al grado de crear dificultades para su jurisdicción, [era] la pregunta de la verdad dirigida al criminal: ¿Quién es usted? Cuando la práctica penal reemplazó la pregunta: “¿Qué ha hecho usted?” con la pregunta: “¿Quién es usted?” puede verse cómo es que la función jurisdiccional del sistema penal se transforma, se duplica y posiblemente se debilita, por la cuestión de la veredicción, es decir, enunciar una verdad que no es objetiva, sino que responde a la visión del mundo de un individuo en particular. (Foucault, 2008: 34-35)

De esta forma, el trabajo del sistema de justicia no es demostrar la culpabilidad por crímenes específicos y buscar una corrección sobre esa base. En su lugar, el sistema de justicia va más allá del reino de las investigaciones y los juicios para llegar a una formación estatal que busca encontrar criminales que dañan a la sociedad, y eliminarlos –en emergencias, por cualquier medio necesario; y quizás antes de las emergencias, para prevenirlas (e.g., estado de prevención)–. El uso del prefijo “narco” solo funciona en regímenes de verdad en guerra contra las drogas:

15/ Foucault también dice que (todas) las sociedades veían esto originalmente como un problema de “corrección individual” más que como un bien social, y se equivoca además al decir que a nivel global la justicia restaurativa ya no existe. Estas suposiciones son falsas para muchos mayas.

los narcos no tienen que traficar drogas. En este caso, “ser un narco” es estar asociado con una red que trafica drogas –además de queso, armas y migrantes– y “narcoactividad” es cualquier cosa que haga un narco. Así es como un campesino que siembra maíz y frijol puede convertirse en un “narcocampesino”, aun cuando jamás haya visto una droga ilícita, y mucho menos se haya beneficiado de ellas.

La violencia sancionada por el Estado opera en y a través de la suposición de que los actos criminales, o la asociación con otros que cometen actos criminales, apuntan a patologías que moldean la decisión de a quién dejar morir y a quién hacer vivir. Los crímenes no son necesariamente cosas que toda la gente encuentra moralmente reprehensible (esto cambia según la época, el lugar y la circunstancia) sino más bien son aquellos actos que están legalmente inscritos como fuera de la ley. Cuando se entiende que la gente que comete actos que están fuera de la ley lo hace de manera inherente, se convierten en gente fuera de la ley. Como señala Cacho (2012: 82), esto “no solo excluye la empatía sino que lo hace produciendo gente y lugares que desde ya están siempre sujetos a una forma de discriminación que se cree es legítima y merecida [desde el punto de vista de quienes están en el poder]”. En este régimen de verdad, un criminal es alguien cuya relativa visibilidad como enemigo del Estado refleja inversamente su impotencia estructural (Gilmore, 2004: 267). Es por eso que los agentes de FONTIERRAS veían la invasión de tierras de un operador turístico francés como algo legítimo –si no es que de hecho legal– mientras que los residentes *q'eqchi'* que buscaban proteger sus tierras de aquel, eran leídos como hostiles tomadores de rehenes (Capítulo 4). La continuada impunidad de los poderosos junto con el aumento en la vigilancia policial sobre los pobres demuestra la relevancia de la crítica a los estudios étnicos de Estados Unidos en Guatemala.

Las narconarrativas preguntan “¿Vivía adentro de un área protegida? ¿Estaba viajando por la frontera?” Las narconarrativas dicen: “Todos saben que ahí es peligroso porque los cárteles tienen el control de ese parque, así que solo alguien afiliado a un cártel se atrevería a ir ahí”. La posibilidad de que los refugiados retornados, que no tienen un hogar y se encuentran acosados, se instalen en los parques porque no tienen a dónde más ir es impensable. En las narconarrativas, todo aquel que muere en una guerra putativa contra las drogas debe estar personalmente implicado en actividades ilegales que justifican su muerte *post-hoc*^{16/}. Cuando las

16/ Las narconarrativas rara vez representan a mujeres y niños, porque solo las figuras masculinas son representadas como poseedoras de agencia para matar. Esto resulta en que no se hable de las muertes de mujeres y niños.

representaciones del Estado y los medios dicen que “la violencia de las drogas consiste en que unos criminales matan a otros criminales” (Wright, 2011: 720), permiten a los vivos decirse a sí mismos que los muertos se lo merecían, y por extensión, que si son inocentes podrán sobrevivir. Aunque podría parecer que las narconarrativas solo afectarían a narcos putativos, dichas narrativas crean

Sistemas de significado y control –los modos en los que entendemos nuestros propios cuerpos, las cosas que creemos de nosotros mismos y nuestra relación con otras personas y con las instituciones, y las formas en las que imaginamos el cambio y la transformación–. (Spade, 2015: 25)

La juventud *q'eqchi'* trata de alcanzar un balance entre usar camisetas y zapatos que indican una relación con la riqueza a fin de generar relaciones sociales valiosas, pero no tanta riqueza que sus vecinos piensen que están involucrados en actividades ilícitas –o peor aún, que son vulnerables al secuestro–. El aumento de la criminalización también aumenta la violencia sancionada por el Estado. Las narconarrativas ofrecen racionalizaciones, pero la distribución social de la muerte se ve moldeada por los contornos de estereotipos de lugar, género y etnicidad. Un ladino que atraviesa el Parque Nacional Laguna del Tigre conduciendo un costoso vehículo SUV adornado con el logo de una compañía petrolera no es un criminal. Pero un campesino *q'eqchi'* que camina dentro del mismo parque es un narcocampesino.

Las narconarrativas normalizan las emergencias en las que los llamados narcos no tienen derechos, y el resto de nosotros tenemos la esperanza de no ser confundidos con narcos. Mientras que el combate de país a país hace parecer que la línea entre su lado y el nuestro está clara, las guerras sociales emborronan las líneas. Si se está combatiendo un fenómeno, ¿cómo se sabe por qué causa se está combatiendo, a quién se está combatiendo, y cuándo se ha ganado? A pesar de esta aparente confusión, el poder en estas ideas viene del lugar ideológico que estos imaginarios liminales ocupan como “*no guerra, pero también no político*” (Moodie, 2010: 5). Las guerras contra las drogas, las guerras verdes y las guerras contra el terror trabajan para poner a ciudadanos leales en contra de secuestradores y maleantes, argumentando que estos son perezosos, violentos y se aprovechan del resto de nosotros. Las narrativas de la amenaza que sostienen en su lugar las guerras sociales excluyen la posibilidad de exigir derechos que transformen “quiénes” somos nosotros. Una vez una figura de autoridad dice que estás tomando rehenes para poder pedir rescate, y no porque las GONGI de conservación extranjera

robaron tus tierras durante la guerra, nadie te escucha (Capítulo 1). La violencia de la guerra civil preparó el escenario para la violencia de las guerras verdes, porque la racialización produjo la fisión interna de la sociedad en dicotomías opuestas (ladino/maya), una forma de crear enemigos internos contra los cuales la sociedad debe defenderse (Foucault, 2003; Schirmer, 1998; Stoler, 1995: 59). La contrainsurgencia de la guerra civil buscaba comunistas, el control policial de la guerra contra las drogas busca narcos, y la conservación de las guerras verdes busca invasores de parques –y las tres guerras sociales operan sobre un terreno racializado que limita desproporcionadamente las oportunidades de vida de los indígenas–. Al mismo tiempo, cada una de estas guerras racializa la indigenidad hasta alcanzar una caracterización del Otro que oculta siglos de negociaciones sobre lugar, idioma, vestimenta y genealogía.

Los Estados emergen a través de la relación recíproca de la reproducción de la vida a través de la muerte, incluyendo sus significados y representaciones. Más que revelar errores en el control policial que pueden ser reparados mientras se mantienen las estructuras institucionales, la articulación de las tres guerras revela que trabajan como regímenes de verdad –la evidencia empírica que desestima alegatos sobre comunistas, narcos e invasores hace poco por dar nueva forma a las prácticas culturales y materiales que ya han sido imperiosamente inscritas como verdades sociales–. Es esta idea la que vincula las ideas sobre biopolítica con las de la necropolítica, donde el tranquilizador espectáculo de la muerte de otro reproduce la propia vida (Mbembe, 2003). En sus raíces, el manejo biopolítico de las poblaciones a distancia se predica sobre el temeroso razonamiento del potencial sobreviviente:

Quando yo mato a aquellos que supuestamente no son como yo racialmente, aseguro la proyección de mi ser racial; pero al predicar mi seguridad sobre cimientos que motivan un contra-asesinato, igualmente predicado de forma racial, mi seguridad es, de forma coincidente y al más hondo nivel, una inseguridad. La seguridad a través de la destrucción de quienes no son (como) yo equivale a la inseguridad y más alta amenaza y temor a la muerte de la seguridad que se niega a sí misma. (Goldberg, 2009: 27)

Vale la pena recordar que la política agraria en la Guatemala rural se ve moldeada por tácticas de sobrevivencia. Al atacar a los que “supuestamente no son como yo, racialmente hablando”, su destrucción afirma tanto su racialización como subhumanos y mi vida como humano (Goldberg, 2009: 27; Wolfe, 2008: 111). Como lo explica convincentemente Hall (1996: 244), las posicionalidades

políticas y sus efectos de frontera no son algo dado –más bien son algo que se hace y se rehace–. El racismo abierto de la violencia militar en una guerra civil moldeó un contexto en el que los activistas indígenas hablan abiertamente de la elaboración de perfiles raciales en el control policial, y los ladinos niegan la existencia de la raza. En mi trabajo de campo, esto es común entre vecinos, técnicos y beneficiarios de proyectos, y en el diálogo entre agentes del Estado con el poder para reconocer tenencia de tierras y solicitantes de títulos de tierra.

En la Guatemala de posguerra, las narconarrativas trabajan para moldear a los pobres urbanos y a los indígenas rurales por igual, como gente que vale más muerta que viva. En la crisis de significado que la violencia concibe, la territorialidad de las naciones y la corporalidad de la gente son mecanismos claves para reorganizar las políticas sobre el cuerpo y producir nuevos imaginarios nacionales en estados de emergencia (Coronil y Skurski, 2006a: 84). Las tierras bajas como la Selva Maya tienen el logro afectivo de convertirse en un lugar a ser temido debido a su largo historial como zona fronteriza de muerte, enfermedad y ciudadanos sospechosos que podrían traicionar a la nación guatemalteca, cambiándola por una afiliación a Belice o México. En el contexto presente, la falta de colaboración con el despojo conservacionista es leída como falta de lealtad al proyecto nacional de mitigación del cambio climático. Esta falta de lealtad, unida con el desconocimiento productivo de la frontera, hace a los mayas de las tierras bajas particularmente vulnerables a las narconarrativas que criminalizan a todos los individuos sin reconocerlos como pueblos indígenas.

Estados de emergencia

La fuerza motriz que impulsa el racismo hacia la “dupla fatal de diferencia y poder” es “el miedo –el aterrador miedo interior– a vivir con la diferencia” (Hall, 1992: 17). Aunque los significados de la diferencia cambian según el contexto, los miedos más hondos llevan a la gente, a las instituciones y a los ejércitos a actuar con violencia por cuestiones de su propia seguridad contra el Otro desconocido que está demasiado cerca para sentirse cómodos con él. Para aquellos de nosotros que tratamos de entender de dónde vienen la criminalización y la violencia brutal, debemos observar la “visión de seguridad”, el “pánico moral” que sirve para racionalizar estados de excepción y presumiblemente criminalizar a pueblos enteros (Ferradás, 2004; Gilmore, 2002; Hall *et al.*, 1978; Wright, 2012). En la medida que la seguridad también se entiende como “la capacidad de protegerse a uno mismo” (Burrell, 2010: 96), también nos obliga a preguntar: ¿De quién es la seguridad que está en

juego cuando hablamos de seguridad? (Mutimer, 1999) ¿Quién se ve silenciado al atribuir culpas, y quién es culpable ante la mirada de seguridad? (Ferradás, 2004) ¿Qué violencia está autorizada en nombre de la “seguridad ciudadana”? Esta última pregunta es particularmente urgente en la Selva Maya, donde los mayas *q'eqchi'* a menudo son etiquetados como campesinos hambrientos de tierras o como colaboradores del narco, más que como pueblos indígenas.

Cuando los presidentes declaran estados de emergencia producen campañas de guerra contra las drogas de alto perfil, que prometen resultados a la ciudadanía atribulada y a sus amigos del norte. Y aun cuando el Estado tenga la mejor de las intenciones, es probable que los narcotraficantes profesionales tengan acceso a camionetas SUV arregladas a la medida, armas e información de alto perfil que les permite evadir las capturas. En muchos casos, los agentes del Estado saben perfectamente bien los nombres, direcciones y teléfonos de los grandes capos de la droga. Esto es tan evidente que cuando realizaba yo mi trabajo de campo en 2008, la Policía arrestó al hijo y esposa de un gran narcotraficante, y los tuvieron en custodia mientras cumplían con la orden de cateo que llevaban para registrar su casa. Como respuesta, las estaciones de radio de Cobán se vieron inundadas de campos pagados que advertían que el capo ordenaría el asesinato masivo de todos los que se encontraban en la ciudad si sus familiares no eran liberados en el lapso de un día. Compré comida, agua y baterías junto a los cobaneros, y luego volví a mi casa a esperar con las luces apagadas. Al día siguiente, la Policía liberó a la esposa y al hijo sin acusarlos de nada. Unos cinco días después que la Ciudad volvió a la normalidad, recibí un “travel warning” del Departamento de Estado de Estados Unidos, que expresaba temores sobre potenciales riesgos en la Ciudad. Nadie fue arrestado.

En su lugar, el Ejército puso en la mira a las tierras bajas del norte, reabriendo bases militares que se habían cerrado al final de la guerra civil, y colocando allí Batallones Verdes (Ybarra, 2012). Como lo explica Oscar Martínez (2016: 66),

Las organizaciones internacionales le han inyectado a Guatemala dinero destinado a proteger áreas boscosas y sitios arqueológicos. ¿Cómo hace el Estado para mostrarles a los donantes que tiene una actitud fuerte? Atacando a los más débiles, y acusándolos de ser narcotraficantes, lo que hace al estado verse aún más fuerte.

Aunque la relación entre las fuerzas de seguridad del Estado y las organizaciones del narcotráfico es una mezcla de coerción y colaboración, a la gente pobre y/o indígena ni le temen ni tienen razones para colaborar con ellos.

Cuando los guardarrrecursos trataron de arrestar a unos hombres que sembraban maíz en 2008 (Capítulo 2), apenas y había unos pocos guardarrrecursos y policías, lo que llevó a una situación de enfrentamiento entre muchas familias (hombres, mujeres y niños) y unos pocos agentes del Estado. Mientras que estos últimos fueron tomados como rehenes durante varias extenuantes horas, el resultado del caso fue que algunos de los hombres fueron arrestados y sentenciados, pero nadie salió lastimado. En contraste, cuando el Gobierno estableció un estado de sitio en 2011, el Ministerio de la Defensa declaró que era para expulsar a los cabecillas de los Zetas en el 2011, con un masivo despliegue de fuerza utilizado contra los mismos hombres que cultivaban maíz ilegalmente en el Parque. El CONAP obtuvo una orden de desalojo, pero las fuerzas combinadas Policía-Ejército-CONAP estaban compuestas principalmente por soldados que ejercieron violencia contra hombres, mujeres y niños armados únicamente con machetes, a uno de los cuales le dispararon. Al final, el Ejército no encontró drogas ni evidencias de actividades de tráfico, y arrestó a cuatro personas –el mismo número que en 2008, pero con más heridos–.

Como suele ser el caso, solo se arrestó a hombres. Esto permite al CONAP, a la División de Protección de la Naturaleza de la Policía (DIPRONA) y al Ejército alegar que los hombres son peligrosos, aunque los arrestos afectaron a familias enteras. A menudo hay mujeres y niños presentes tomando parte de las actividades agrícolas, y a menudo tratan de proteger a los hombres de la violencia del Estado. En el mejor de los casos, son testigos de conflictos y arrestos. Al hombre al que le dispararon no le brindaron atención médica sino hasta que fue llevado a la cárcel en Cobán, luego de más de cuatro horas de camino en auto por una carretera sin asfaltar. Puede caminar, pero cojea notoriamente. Ya no puede cultivar, así que sus hijos se han hecho cargo de su parcela en el Parque. Cuando mostré una fotografía de su herida en un congreso de académicos que estudiaban arqueología, planificación y conservación en la región, el sobresalto entre la audiencia fue notable y mucha gente volteó la mirada. Nadie hizo preguntas después de mi presentación, y un buen amigo me reprendió, porque la imagen de alguien que había sufrido violencia era “demasiado”. Creo que fue “demasiado” precisamente porque la gente cuyo trabajo informa esa violencia, y se ve a su vez empoderada por ella, rara vez tiene que enfrentarla.

Cuando los cuatro hombres fueron arrestados en 2011, el Ejército los llevó al tribunal departamental de Narcoactividad y Crímenes contra el Ambiente de Cobán. No solo se procesa a un campesino que siembra frijol en el mismo tribunal

donde se juzga a un sicario de los Zetas, sino que luego el Estado usa estos arrestos como evidencia del éxito del estado de sitio puesto en marcha para expulsar narcotraficantes. Mientras tanto, familias enteras luchan por reunir el dinero necesario para pagar la fianza, equivalente a más o menos un mes de trabajo, y deben recorrer el largo y peligroso camino para sacar a la gente de la cárcel.

Las excepciones de esta clase de crímenes, tanto los del narco como los de la naturaleza, se inscribieron en la ley durante el proceso de paz de los años noventa. Sin embargo, incluso en la reforma del Código Procesal Penal (Decreto 51-92) la ley ofrece en repetidas ocasiones una sola excepción a la protección contra largas sentencias de cárcel: si el crimen es del tipo especificado en la Ley contra la Narcoactividad (Decreto 48-92). Cuando el Gobierno de Guatemala aprobó posteriormente una Ley contra la Delincuencia Organizada (Decreto 21, 2006), se basó en las definiciones de narcoactividad de 1992.

De igual manera, la corte penal de distrito supuestamente debía dividirse en civil, penal, de narcoactividad y de casos ambientales. El artículo 45 del Código Procesal Penal explica: “Los jueces de narcoactividad conocerán específicamente de los delitos relacionados con el tráfico, tenencia, producción y procesamiento de drogas, fármacos o estupefacientes y delitos conexos. Los jueces de los delitos contra el ambiente conocerán de los delitos contra el ambiente”. La falta de especificidad en esto último, en comparación con lo anterior, demuestra las formas en que se entendía a los narcotraficantes como un riesgo primario de posguerra. Como respuesta, la rama judicial del gobierno declaró entonces que todos los tribunales departamentales serían “transformados” cambiando sus nombres y especificando nuevas competencias (Corte Suprema de Justicia, Acuerdo No. 8-94), pero no estoy enterada de que se haya dado ninguna capacitación o apoyo de asesoría para la ley de narcoactividad sino hasta los programas Mérida y la Iniciativa Regional de Seguridad para América Central (CARSI, por sus siglas en inglés)^{17/}. Es imposible saber si lo previsto por las leyes de narcoactividad de los años 1990 debía ser en verdad excepcional, y en qué medida, pero esta excepción está definiendo la vida cotidiana.

Cada vez se institucionalizan más los presupuestos excepcionales para el control policial durante los estados de emergencia en la Selva Maya. En 2012, el

17/ En contraste, las instituciones internacionales han dedicado gran cantidad de energía a poner al día los códigos y tribunales civiles como parte de los procesos de paz en los años ochenta y noventa.

Congreso de Guatemala aprobó oficialmente un préstamo para un proyecto a fin de crear un Sistema de Vigilancia y Protección de la Biósfera Guatemalteca, el cual fortalece la institucionalización de la Brigada Especial de Operaciones de la Selva. Como esta es la primera vez que una legislatura aprueba una remilitarización desde que los Acuerdos de Paz de 1996 ordenaron su desmantelamiento, vale la pena examinar a fondo el Decreto 28-2012:

La República de Guatemala ha registrado en los últimos años un incremento de las actividades ilícitas en su territorio, especialmente donde el Estado no tiene presencia, Alta y Baja Verapaz y Petén en el norte del país. Esta circunstancia ha dado lugar a una alta depredación de los recursos naturales, motivados por problemas relacionados con la presencia cada vez mayor del narcotráfico internacional, en su mayoría; por el crimen organizado, el flagelo de la pobreza de la mayor parte de la población y la debilidad institucional de las instancias gubernamentales encargadas del resguardo de la soberanía y la seguridad, que tiene una fuerte repercusión en el ámbito económico, social y ambiental.

Esta instrumentalización le sigue los pasos a acciones tomadas por sucesivos presidentes que declararon leyes marciales en la Selva Maya, despojando a los residentes de esta de la libertad de reunión, dándole a policías y soldados el derecho de buscar y arrestar sin una orden de juez y censurando la cobertura de la prensa a estas actividades. El exoficial del Ejército Pérez Molina fue elegido presidente en 2012 luego de hacer campaña ofreciendo restituir la justicia de mano dura. Esta ley demuestra la aprobación del Congreso de la remilitarización de las regiones fronterizas “donde el Estado no tiene presencia”, reuniendo el clamor por la conservación con el clamor por la “soberanía y la seguridad”. Ahí donde Colom empezó a organizar “fuerzas verdes”, Pérez Molina expandió su alcance, rebautizándolas como brigadas móviles como parte de un Sistema de Vigilancia, y equipándolas con aviones, barcos y armas (Decreto 28-2012). Hasta donde yo sé, para 2014 hay tres grandes brigadas móviles: la Brigada de Operaciones Especiales de la Selva “Víctor Augusto Quilo Ayuso”, con base en La Libertad, Petén; la Brigada de Alta Montaña de la frontera noroccidental con México en San Marcos, y la Brigada de la Policía Militar “General Héctor Alejandro Gramajo Morales”^{18/}, en San Juan Sacatepéquez. Para agosto de 2014, la cuarta brigada será una extensión de la Brigada de Operaciones Especiales de la Selva en Alta y Baja Verapaz, un

18/ Bautizada en honor a un exministro de la Defensa. Un tribunal civil de Estados Unidos lo encontró culpable de masacrar mayas *q'anjob'al*, así como de secuestrar y torturar a una monja norteamericana, Dianna Ortiz, en 1995.

lugar donde un funcionario estatal explicaba que la gente está “acostumbrada a no tener autoridad”, y que “sería convertida en un corredor de tráfico de drogas que comenzaría en Izabal y llegaría hasta Quiché y Huehuetenango para penetrar México” si se le deja descuidada (Anónimo, 2014).

Aunque se supone que las dos primeras brigadas móviles de operaciones especiales aparecieron como respuesta al nexo entre la deforestación y el tráfico de drogas, la tercera revela la desconexión entre el financiamiento estadounidense para la “seguridad ciudadana” y la implementación hecha en Guatemala para “salvaguardar la soberanía y la seguridad”. San Juan Sacatepéquez no aparecía en ninguna lista como sitio problemático necesitado de intervenciones en la ley del 2012 porque no queda en la frontera norte de Guatemala, ni tiene ningún problema significativo de tráfico de drogas, y la legislatura guatemalteca no muestra este como uno de los lugares donde “no hay presencia del Estado”. Más bien fue el sitio de protestas pacíficas masivas contra la extracción de recursos naturales por parte de la compañía Cementos Progreso. Las protestas fueron respondidas con violencia policial y militar. En septiembre de 2014, el Gobierno ordenó el estado de prevención, y el papel de la nueva brigada militar es llevar “seguridad”, ahí donde los ciudadanos que protestan por la degradación ambiental son la supuesta raíz de la inseguridad que amenaza la soberanía del Estado.

En esta lógica, las brigadas militares con asistencia internacional usan la violencia contra la ciudadanía en nombre de la “seguridad ciudadana”. Otto Pérez Molina es precisamente la persona cuyas ideologías tejen estos hilos aparentemente dispares en un solo tejido; para la mayoría de guatemaltecos no hay contradicción en el hecho de que este haya sido un comandante militar que dirigió una campaña de tierra arrasada a gran escala, y a la vez un presidente que aboga por la despenalización de las drogas. Lamentablemente, la contradicción de matar gente en nombre de la seguridad es verdaderamente acorde con patrones históricos. Como se muestra arriba, los mecanismos institucionales de justicia de la guerra de mano dura contra las drogas fueron creados durante procesos de paz cuya intención era terminar con la guerra civil en Guatemala. Aunque mucha gente clama por la justicia de mano dura ante la inseguridad cotidiana, también lo hacen porque esperan que esa mano dura no sea usada contra ellos.

En la Selva Maya de Guatemala, las excepciones legales para la guerra contra las drogas y los crímenes contra el ambiente son los verdaderos estados de emergencia que moldean las vidas cotidianas de la gente. Mientras las guerras verdes autorizan que haya brigadas móviles de la selva para combatir “una alta

depredación de los recursos naturales, motivados por problemas relacionados con la presencia cada vez mayor del narcotráfico internacional” (Decreto 28-2012), el financiamiento de Estados Unidos y Guatemala es canalizado hacia garantizar la seguridad y la soberanía a través de la violencia militarizada. El efecto de las guerras verdes del siglo XXI ha sido someter las demandas territoriales indígenas a las narconarrativas, interpelando como narcos putativos a todas las comunidades que cuestionan la legitimidad de las áreas protegidas. Aunque las acciones del Ejército operan ocasionalmente para proteger intereses capitalistas (incluyendo extracción de agua y petróleo) excluyendo los de la conservación, los conservacionistas internacionales parecen aceptarlas porque no cuestionan la racionalidad de las áreas protegidas creadas durante una guerra civil. La inconsistencia de estos principios de colaboración corroe la legitimidad de la conservación ante los ojos de las comunidades rurales, que se ven a sí mismas como opuestas a una alianza de extracción capitalista transnacional, apropiación conservacionista de tierras y represión del Estado.

La articulación de la seguridad verde y la guerra contra las drogas en la Selva Maya tiene el efecto de convertir a todos los invasores en criminales, por naturaleza. La interpelación de la territorialidad de los *q'eqchi'* rurales como criminalidad limita las oportunidades de vida de los *q'eqchi'*, en la medida en la que el Estado colonizador tiene éxito en sus objetivos genocidas. Primero, como individuos y comunidades, los *q'eqchi'* en las áreas protegidas sufren violencia estructural por parte del Estado al negárseles servicios básicos (como agua corriente, electricidad y escuelas públicas), despojo dirigido por el Estado, y violencia privada aprobada por el Estado en contra de comunidades “conflictivas”. Segundo, como población, los *q'eqchi'* están sujetos a la muerte social, en la que se les presenta como incapaces de tener un pensamiento racional, pero se les castiga de todas formas por realizar pobres acciones. De manera paradójica, esto significa que la naturaleza sistémica e institucionalizada de la violencia racial libera de responsabilidad a sus perpetradores (Goldberg, 2002), dado que estas comunidades son vistas como si experimentaran la propiedad y las oportunidades económicas –así como sus pérdidas– en menor grado que las comunidades colonizadoras. Es por ello que en la masacre de Los Cocos y en un buen número de otras masacres que no recibieron la atención de los medios nacionales de comunicación, los funcionarios del Estado apuntan a las acciones de las víctimas para justificar su muerte, y no necesitan investigar más a fondo. En tercer y más importante lugar, la ausencia de racializada derechos limita las oportunidades de vida indígenas al cercenar la relación conceptual entre

los pueblos indígenas y su territorio. Los profesionales de la conservación y el desarrollo de Estados Unidos, Europa y Guatemala actúan como si el proyecto de despojo racializado ya hubiera tenido éxito, y aquellos fueran migrantes cuyos vínculos con la tierra han sido cortados. Sus propuestas, planes y proyectos, que parten de esta suposición, trabajan de manera colectiva para convertirla en realidad; y la incapacidad desarrollista de reconocer un cuerpo político indígena en vez de una serie de comunidades desconectadas, limita las oportunidades de vida de los *q'eqchi'*. Mientras las GONGI de conservación financien el desarrollo sostenible y Estados Unidos financie el control de los migrantes y de las actividades de tráfico, no hay necesidad de examinar quién podría vivir y quién debe morir en la Selva Maya.

Sin embargo, los *q'eqchi'* no están atrapados por sus imágenes como el “Otro” del *kaxlan*, ya sea de la capital o de los EEUU. En un acto de rechazo al Estado liberal (véase también Simpson 2014), el pueblo *q'eqchi'* está viviendo una lucha por su propia cosmología y reconocimiento mutuo entre pueblos indígenas, a la vez redefiniendo una territorialidad más allá del imaginario del Estado-nación. Insisto también que estas luchas a grandes rasgos están basadas en la lucha para recuperar la tierra. Por ejemplo, Mucbilha' (Cap. 4) busca su título de propiedad en FONTIERRAS sin aceptar su autoridad moral para otorgar tierras. Bajo el título de patrimonio agrario colectivo, solo FONTIERRAS tiene la autoridad de excluir a una persona que ya está listado en el título. Sin embargo, cuando la comunidad aprendió sobre las posibilidades del Convenio 169 de la OIT, decidió administrar sus tierras según su “costumbre”. Cuando un miembro de la comunidad intentó vender la tierra a una persona ajena sin la aprobación de líderes ancestrales, estos decidieron retomar la tierra. Bajo costumbre, la persona que siembra es quien establece un reclamo. Para evitar juicios individualizados, los líderes comunitarios sembraron juntos el maíz, estableciendo así a toda la comunidad como la parte responsable. La decisión de plantar maíz invoca su papel sagrado en la alimentación de la comunidad, y su bajo valor (comparado con el cardamomo o la papaya) hace una declaración política de que el reclamo de la comunidad no se trata de lucro, sino de tierra y autoridad indígena. Esto es lo que Audra Simpson denomina una cartografía del rechazo (2014): incluso cuando se involucran con las leyes de invasores (*settler state*), lo hacen para demostrar su rechazo a subsumir su territorialidad.

Conclusiones

Descolonizando el bosque maya, y más allá

“No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora”.

–Silvia Rivera Cusicanqui (2010: 62)

Bajo el dominio español primero, alemán después y ladino por último, la Selva Maya guatemalteca ha experimentado oleadas de colonialismo de asentamiento que construyen a los pueblos indígenas como el Otro en contraposición a su ciudadano leal imaginado. En este imaginario, la naturaleza es tanto una amenaza por ser una selva que podría tragarse a la humanidad, como una promesa de separar la espesura de la civilización. Desde el modelo de fortaleza de Yellowstone hasta el presente día, los imaginarios de espesura sitúan con firmeza a la civilización en las ciudades, a la naturaleza en los bosques deshabitados y a los pueblos indígenas en el papel de desaparecidos y muertos. Además de separar al trabajador de su medio de producción, el despojo racializado busca arrebatar a los pueblos indígenas su relación con el territorio –y así mismo, la relación que guardan entre ellos mismos–. En vez de hacer a un lado el despojo racializado como un lamentable pasado histórico, los sobrevivientes de la guerra civil insisten en que el despojo es su actual forma de vida. Para su futuro, los *q'eqchi'* claman por la autodeterminación colectiva, tanto por justicia como por sobrevivencia (Tuhiwai Smith, 2012; Vizenor, 1994).

Utilizo la analítica de la guerras verdes para subrayar la forma en que las excepciones de la naturaleza y el narco a las políticas posgenocidas han dado nueva forma a la distribución social de la muerte en la Selva Maya. El hecho de que con frecuencia no quede claro si los asesinos son traficantes, agentes del Estado o una combinación de ambos es lo que brinda a los espectáculos de violencia el poder de inspirar temor. En este contexto, los guatemaltecos del área rural están de acuerdo en “dejar” morir a los narcocampesinos en espectáculos

de violencia con la esperanza de que esto permita a los espectadores seguir con vida (Goldberg, 2009; Mbembe, 2003). Hoy en día, las instituciones estatales de Estados Unidos y Guatemala utilizan los estados de emergencia de las guerras contra las drogas para racionalizar barridas territoriales y el sometimiento de los indígenas. Aunque mi esperanza es que la principal contribución de este libro sea llamar la atención sobre las formas en que se implementa la conservación global a través de la violencia material y epistémica en los Estados colonizadores, aquí vuelvo a la idea de descolonizar la Selva Maya. Al mismo tiempo que lamento las formas en que el Estado colonizador limita las oportunidades de vida de los *q'eqchi'*, sé que muchos del pueblo *q'eqchi'* tienen grandes esperanzas para el futuro de sus hijos.

¿Nuevas esperanzas?

En agosto de 2011, el gobierno de Guatemala ocupó titulares internacionales cuando desalojó una comunidad durante un estado de sitio en Petén. Este grupo se hacía llamar la “Comunidad Agroecológica” de Nueva Esperanza y ya había sido desalojado dos veces antes, pero no tenía ningún otro lugar a donde ir luego del Huracán Mitch. Los desalojos no suelen llamar particularmente la atención, ya sea que se den en áreas protegidas o propiedad privada, y en este no participaron más de 100 soldados, cinco oficiales del Ejército, algunos representantes de CONAP, el Juez y elementos de la Policía Nacional para evacuar a una comunidad de quizás 300 personas.

En un comunicado de prensa escrito con el fin de tratar de aclarar el asunto, el Ministerio de la Defensa y el CONAP se refirieron a Nueva Esperanza como un asentamiento que fue desalojado pacíficamente^{1/}. La única irregularidad aparente en el comunicado del Ministerio de la Defensa es que suele haber un observador de la Procuraduría de Derechos Humanos (PDH) presente en el curso normal de un desalojo, y en este caso no lo hubo. Este fue tan solo un caso en lo que había sido más de un año de desalojos en el que se habían dado dos estados de sitio. El Ministerio de Gobernación de Guatemala explicó que las familias de Nueva Esperanza fueron desalojadas porque se vieron involucradas en narcotráfico (Paley, 2012). La gente que vivía en el Parque y cerca de este sabe que el sitio es un corredor de narcotráfico, pero hay que usar mucha imaginación para creer que

1/ Departamento de Prensa, Ministerio de la Defensa Nacional, 2011, “Comunicado de Prensa No. 22-cl-2011”, consultado el 27 de mayo de 2013, www.mindef.mil.gt/noticias/PDF/comunicados/comunicado_22.pdf

hombres, mujeres, niños y ancianos abuelos pudieran vivir sin acceso a carreteras, agua corriente o electricidad teniendo acceso a dinero del narco.

Esta vez, sin embargo, un desalojo rutinario se convirtió en un incidente internacional porque las familias huyeron del Ejército y se dirigieron al norte, internándose en México, con lo que el problema del Parque se hizo efectivamente internacional. En medio del clamor por la forma en que se había tratado a familias inocentes, me sentí confundida. Mientras que todos los casos que he explorado en este libro rastrean vínculos con reclamos de tierras que preceden a la guerra civil, en Nueva Esperanza ninguna familia decía haberse asentado en el área antes del 2000, diez años después de la fundación del Parque Nacional Sierra de Lacandón^{2/}.

Esta es una clásica historia de “invasores de parques”, pero ese no fue el foco de atención de los medios de comunicación. En vez de un desalojo pacífico, las familias describieron cómo debieron huir al escuchar disparos, para luego esconderse en la selva mientras veían al Ejército bañar sus hogares con gasolina y prenderles fuego (Paley, 2012). Estas experiencias de desalojo son consistentes con las que he compartido en la Introducción, el Capítulo 2 y el Capítulo 5. En un informe sobre usos subsiguientes de la tierra, que logré localizar, hay un plan para utilizar el edificio donde antes funcionó su escuela informal como un Centro Conjunto de Operaciones para el CONAP, la Policía y las patrullas militares. Según un periódico local, todos los edificios fueron arrasados y el gobierno utilizó más de \$1 millón para construir nuevas instalaciones, utilizando un préstamo del Banco Interamericano de Desarrollo^{3/}.

Nueva Esperanza fue la primera comunidad que el Estado mexicano reconoció como comunidad en busca de refugio desde el fin de la guerra civil. Según el Instituto Nacional de Migración de México (INM), no era posible conceder el asilo porque este era un “conflicto agrario” debido a “falta de tierra”. En vez de ello, el INM pidió un “rescate humanitario” y solicitó al gobierno guatemalteco que cooperara con un plan de “repatriación” (Mayorga, 2012). Me pregunto si quizás, el enorme despliegue de fuerzas que se usó en los desalojos,

2/ Las familias fundaron Nueva Esperanza dentro de una zona intangible, el núcleo del Parque, en el que está prohibido residir, cultivar, cazar y pescar.

3/ Iván Medrano, “Centro Protegerá Reserva”, *Nuestro Diario*, 2011, consultado el 30 de diciembre de 2014, <http://digital.nuestrodiario.com/Olive/ODE/NuestroDiario/LandingPage/LandingPage.aspx?href=R05ELzlwMTQvMTAvMTc.&pageno=NjA.&entity=QXIwNjAwMA..&-view=ZW50aXR5> (bit.ly/Avancso_GV_MY_23).

la vergonzosa consecuencia de las operaciones conjuntas y la lucha del Ministerio de la Defensa por legitimar sus acciones, tanto en Guatemala como en México para desplazar a comunidades enteras, podrían señalar una debilidad clave de las guerras verdes. A diferencia de la cooperativa Centro Campesino, también situada en el Parque Nacional Sierra de Lacandón (Corzo Márquez, 1999), o de las comunidades con reclamos en el Parque Nacional Laguna Lachuá (Capítulo 2), los líderes comunitarios no tenían ningún reclamo de propiedad sobre la tierra en la que vivían. Se mudaron a esas tierras luego de que se convirtieran en un parque, no tenían permiso mediante un acuerdo de usufructo con el CONAP, y no tenían ningún historial de titulación, registro o pago de impuestos sobre la tierra en un área núcleo protegida. Sin embargo, el Ministro de Gobernación no usó las leyes de áreas protegidas como justificación para desalojar de sus hogares a campesinos indígenas pobres para luego quemar sus cultivos de subsistencia.

Una vez se hizo obvio que no había evidencia que respaldara la acusación de que Nueva Esperanza era una avanzada del narcotráfico, la legitimidad de los reclamos de tierras importaba aún menos que la realidad de una comunidad desplazada. Las racionalizaciones oficiales revelan una debilidad cuando se trata de legitimar la violencia contra los defensores de tierras. Los funcionarios del Estado parecen ser agudamente conscientes de que las áreas protegidas nacionales quizás no habrían sido aprobadas si hubieran sido sometidas a un proceso democrático, así que no utilizan estos medios legales en sus racionalidades públicas.

Una vez los reportes de los medios revelan que los hombres eran líderes comunitarios, padres y hermanos, la aceptación de los desalojos empieza a esfumarse. Este caso corrobora mi idea de que la mayoría de guatemaltecos no aceptan a primera vista que las áreas protegidas son un bien público que justifica desalojos de familias rurales pobres por parte del Ejército. Aunque los funcionarios del CONAP argumentaban que la razón por la que colaboran con el Ejército en los patrullajes y desalojos es por su propia seguridad, su colaboración con las fuerzas de seguridad del Estado también ofrece una racionalización más amplia del hecho de asegurar la tierra contra supuestos narcos. Cuando el público no ve a un narco, sino a una mujer que lleva en sus manos un comal para hacer tortillas, y carga un niño a la espalda, el CONAP necesita tener de su lado más que la ley. Legalmente, la Policía podría haber arrestado a todas las familias de Nueva Esperanza por invadir la zona núcleo de un parque nacional. En su lugar, el Estado mexicano y los líderes campesinos negociaron con la Secretaría

de Asuntos Agrarios (SAA) de Guatemala hasta conseguir aproximadamente 810 hectáreas de tierra, así como alojamiento y ayuda para alimentos básicos durante seis meses, o hasta que se recogiera la primera cosecha (SAA, 2014). Eso no es mucha tierra, y un líder comunitario se quejaba de que estaban “negociando de rodillas” desde México (Mayorga, 2012), pero aun así es más tierra de la que las comunidades *q'eqchi'* con historiales documentados más largos –pero sin atención de los medios de prensa internacionales– logran negociar.

Esta negociación le permitió al Ministerio de la Defensa decir que este era un desalojo excepcional, y utilizar el reasentamiento como forma de evadir la responsabilidad por incontables desalojos comunitarios más, realizados durante los mismos estados de emergencia. En el fondo, negociar con el Estado sobre una base de comunidad por comunidad y acordar un reasentamiento en terrenos inferiores y poco familiares sirve para reproducir la legitimidad del sistema de áreas protegidas y difuminar los vínculos afectivos que las comunidades indígenas tienen con su territorio. Ello cuestiona la legitimidad de las leyes que permiten los continuos desalojos realizados por el Ejército en áreas protegidas.

El caso de Nueva Esperanza es aleccionador principalmente por la sorprendente fuerza que se obtuvo al contarle la misma historia a una nueva audiencia. Cuando el desalojo se convirtió en un problema humanitario internacional, las narconarrativas ya no bastaron sin tener algún tipo de respaldo empírico. Como suele suceder, las instituciones del Estado no tenían evidencia alguna de actividades de narcotráfico. Esto sugiere que los tribunales internacionales podrían servir como el camino para alejar el discurso público de las narconarrativas, y llevarlo hacia la sobrevivencia indígena. Aunque para mí es probable que la capacidad de los pobladores de Nueva Esperanza de hablar en español fue clave para cuestionar la narrativa del Estado guatemalteco (Lunstrum e Ybarra, 2018), de todas formas esto apunta a posibilidades de apertura política. En años recientes, muchos ladinos se molestaron por su imagen internacional de brutos que abusan de pobres víctimas mayas, y resienten las intervenciones de derechos humanos hechas sobre esa base (Capítulo 3). ¿Será posible que los gringos de la solidaridad estén dispuestos a cambiar los aviones de combate que exigen las narconarrativas por el acto de apoyar la territorialidad maya como un acto creativo?

Me pregunto si, así como los mexicanos que han abrazado el grito de #yamecansé luego de la masacre de jóvenes estudiantes en Ayotzinapa (que a

la fecha no ha sido resuelta pero es ampliamente reconocida como un acto de violencia de Estado), los guatemaltecos ya se cansaron de las leyes de mano dura y están más abiertos a buscar formaciones estatales que afirmen los derechos de sus mayorías indígenas. Por ejemplo, incluso la Premio Nobel Rigoberta Menchú Tum argumentó en los años noventa que los tribunales guatemaltecos no estarían dispuestos a juzgar a un exdictador en su propio país. En la década de 2000 hicieron justamente eso. En 2016, los exdictadores como Ríos Montt solo pueden escapar a sus juicios alegando demencia, no gracias a la impunidad. (A manera de comparación, el exdictador Pinochet recibió una forma similar de alivio temporal, pero por parte de los tribunales británicos, dado que Chile no pudo hacerle responder por sus actos). A mediados de 2015, los guatemaltecos a los que se les había dicho que supuestamente era imposible que exigieran el arresto de un presidente que se encontraba en ejercicio de su cargo, o que simplemente no creían que tal cosa era posible, hicieron justamente eso bajo el grito de #Renunciaya y #YaNoTengoPresidente”, rechazando de esta forma a Pérez Molina (que en ese entonces era el presidente).

En el primer intento por despojar a Pérez Molina de su inmunidad contra la persecución penal no llegaron suficientes legisladores como para que hubiera cuórum. Como respuesta, alrededor de 100 000 personas se lanzaron a las calles el 27 de agosto de 2015 para exigir que el Presidente dejara el cargo. Cuando llegué, pasadas las diez de la noche, la Plaza de la Constitución tenía el aire de una fiesta que no tenía visos de concluir. Mientras que por lo regular la Plaza quedaba vacía al caer la noche por el temor de la violencia criminal^{4/}, familias con niños y gente joven y mayor se paseaba viendo a la banda, sin querer marcharse a casa. Volvieron al día siguiente, y al siguiente, portando los colores azul y blanco del orgullo guatemalteco para decir que su nación merecía algo mejor. El 1 de septiembre, Amílcar Pop llamó a los legisladores a votar. Cuando algunas personas amenazaron a los legisladores mientras ingresaban al Congreso de la República, otros formaron una cadena humana para protegerlos, lanzándoles rosas blancas como gesto de paz. Y mientras reporteros y activistas utilizaban Twitter para reportar los lugares donde se encontraba cada legislador que

4/ A mediados de 2016 esta fue una afirmación refrescantemente falsa. Atravesé la Plaza de la Constitución luego del anochecer acompañada por patineros, bailarines de *break-dance* y gente común que se dirigía a sus casas luego de hacer las compras. De igual manera, las estadísticas oficiales reflejaron un descenso significativo (quizás del 30%) en las tasas de homicidio.

almorzaba en restaurantes lujosos en vez de ir a votar, esta vez el Congreso le retiró la inmunidad a Pérez Molina por 132 votos contra 0. Fue arrestado, y en el 2017 aguardaba juicio. Esto ofrece esperanzas de justicia para una nueva generación.

El prominente papel del único legislador *q'eqchi'* en los sucesos que pusieron de rodillas al Presidente ha sido notablemente poco mencionado. Meses antes de que el movimiento #RenunciaYa se hiciera viral, el abogado y legislador Amílcar Pop se atrevió a llamar al Congreso a que en efecto votara para enviar a la cárcel al Presidente de la República. Por primera vez en la historia, los guatemaltecos tienen un líder que hace un llamado por medidas populares anticorrupción a la vez que aboga por los derechos territoriales indígenas. Su liderazgo es promisorio en cuanto a demostrar que hacer llamados por la territorialidad *q'eqchi'* no es algo antiguatemalteco. Más bien es un llamado a transformar la nación en una versión más justa de sí misma. En vez de una relación fácil y de largo plazo, el trabajo de Pop se enmarca en una serie de “colaboraciones contingentes” entre proyectos de derechos humanos nacionales y la territorialidad *q'eqchi'* (Tuck y McKenzie, 2016).

En 2017, la Fundación Ambiental Goldman concedió a Rodrigo Tot el Premio Ambiental de Centro y Sudamérica por proteger las tierras *q'eqchi'* contra una rapaz compañía minera de níquel. Aunque su comunidad y otras más tenían títulos de propiedad seguros, las páginas del Registro de la Propiedad donde ello se encontraba anotado simplemente fueron arrancadas. En 2011 ganó un caso paradigmático ante la Corte de Constitucionalidad para que se reconocieran sus derechos colectivos de propiedad. Cinco años más tarde, dos de los hijos de Tot fueron asesinados y un tercero sufrió graves heridas en circunstancias sospechosas, pero el Gobierno de Guatemala ha sido incapaz de hacer valer la sentencia y la compañía minera sigue buscando expandirse. Como se detalla en el Epílogo, líderes *q'eqchi'* como Rodrigo Tot, Bernardo Caal y Abelino Chub Caal luchan contra la extracción capitalista y la violencia de Estado en defensa del territorio *q'eqchi'*. Quienes nos beneficiamos de la extracción de níquel (que se utiliza en teléfonos celulares y computadoras, entre otras cosas) y otros productos globalizados tenemos la obligación moral de acompañarlos.



Figura 8
“Justicia para Bernardo Caal, líder *q’eqchi’* y preso de conciencia por defender su territorio frente a la construcción de una planta hidroeléctrica” por @sativoart.

La solidaridad empieza en casa

Escribí este libro primero en inglés, con la esperanza que lectores en los EE. UU. utilizaran este libro como oportunidad para pensar en su relación con gente que no conocen, y en la que quizás no han pensado mucho hasta ahora. Los gringos no pueden descolonizar Guatemala para los pueblos mayas, pero podemos desbaratar instituciones e ideas que hacen más difícil el activismo descolonizador. La descolonización no significa de forma prematura el fin del colonialismo, sino más

bien el constante proyecto de resistencia que persiste en medio de la explotación (Coulthard, 2014; Rivera Cusicanqui, 2010; Simpson 2014). Como suele pasar, nuestro trabajo empieza en casa.

Como han indicado muchos estudiosos del posdesarrollo, las buenas intenciones de los gringos en Guatemala se traducen a menudo en poco más que comprar artesanías mayas para llevarse a casa como recuerdo de las semanas en las que abrimos los ojos a la pobreza y trabajamos hombro con hombro con miembros de las comunidades para construir una escuela con cimientos sustentables hechos de botellas plásticas. Y aun así, los gringos solo vemos lo que buscamos: muchos jóvenes estadounidenses no se molestaban en preguntar si el año escolar era igual en Guatemala que en Estados Unidos (no lo es), y así eran incapaces de reconocer que los niños son sacados de clases para trabajar con ellos en proyectos que promueven la educación. Y lo que es aún más ofensivo, los gringos parecemos tener el hábito de sermonear a los ladinos, diciéndoles que deberían dejar de violar los derechos humanos de los mayas –cuando a menudo los ladinos mismos suelen ser pobres, y ya han oído ese sermón–. Yo también me expreso a través de las buenas intenciones gringas, porque son tangibles y pueden construir relaciones plenas. Yo también busco sumar a la tarea del Estado ladino. Sin embargo, ahí es donde el trabajo de solidaridad empieza, no donde termina.

Los viajeros que deseen aprender sobre la difícil historia del genocidio durante la guerra civil y sobre la resiliencia de los pueblos indígenas deben hacer la misma tarea en su propio patio. Ciertamente, se trata de preguntarnos de quién es la tierra que habitamos. Como colonia de asentamiento, muchos ciudadanos estadounidenses a menudo no nos damos cuenta que estamos asentados sobre territorio indígena, o pensamos en esa situación como un problema del pasado. Aquellos que gozamos de privilegios de ciudadanos colonizadores debemos apoyar a los pueblos indígenas en Estados Unidos, y a la reinstalación del reconocimiento tribal y la territorialidad^{5/}. Lo más importante es que los ciudadanos colonizadores deben hacer llamados para que el gobierno estadounidense ratifique las convenciones internacionales. Aunque el presidente Obama anunció el apoyo de Estados Unidos para la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas en 2010, el país todavía debe ratificar convenciones legales de importancia como el Convenio 169 de la OIT. Si Estados Unidos apoya activamente

5/ Vivo y trabajo en territorio duwamish. En la actualidad, el gobierno tribal duwamish está luchando por obtener reconocimiento federal, el cual les ha sido negado por cortes colonizadoras porque no tienen una base de tierras.

el 169 de la OIT y busca reconocer el colonialismo de asentamiento en nuestro presente, ello podría crear una enorme presión política para que países como Guatemala sigan ese ejemplo. De igual manera, nuestro fracaso a la hora de tomar dichas medidas es un apoyo para el correspondiente fracaso de Guatemala en el mismo sentido.

La mayoría de organizaciones internacionales de conservación que trabajan en Latinoamérica tienen sus sedes en Washington, DC, y trabajan con fondos del gobierno estadounidense (USAID) y con grandes donantes (como Harrison Ford). Los ambientalistas estadounidenses tenemos que repensar nuestras responsabilidades para con la conservación global, comenzando con Conservation International, The Nature Conservancy y el World Wildlife Fund for Nature. Una perspectiva simplista de autor intelectual buscaría identificar a personas y acciones individuales, deshaciéndose de las supuestas manzanas podridas en la conservación y el desarrollo. Esta estrategia, sin embargo, haría caso omiso del hecho de que los fondos internacionales facilitan la violencia y la colaboración entre la conservación y las fuerzas de seguridad del Estado. En otras palabras, los conservacionistas internacionales solo pueden rechazar responsabilidades por la violencia estatal en la medida en la que también rechacen la legitimidad de un sistema de áreas protegidas que no es democrático. En su lugar, tal parece que la represión engendra represión, y que el efecto neto de las estrategias de cero tolerancia a la deforestación podrían producir aún más deforestación, del narco o de otras fuentes. La transformación institucional solo puede empezar con el reconocimiento de que los problemas de rendición de cuentas de la conservación son sistémicos. Mientras las organizaciones de conservación estadounidenses rechacen a una persona o un programa, solo podrán esperar razonablemente que los ciudadanos guatemaltecos se burlen de estos tibios esfuerzos de la misma forma en que lo hicieron cuando el presidente Pérez Molina hizo que la Vicepresidente renunciara, pero diciendo a la vez que el resto de su administración no era corrupta. Haríamos bien en recordar que sus intentos de buscar chivos expiatorios solo produjeron que más gente le exigiera rendir cuentas.

La necesidad de rendición de cuentas en casa solo crece al aumentar el cambio climático antropogénico. Más que buscar mitigar el cambio climático reforestando el patio trasero de alguien más, como sucede en la estrategia REDD+, los ciudadanos estadounidenses deben reconocer que dar compensaciones representa una amenaza a las formas de vida rurales y a gente que es mayoritariamente pobre e indígena en Latinoamérica (De Schutter, 2011). Los residentes de Estados

Unidos deberíamos plantear preguntas duras sobre nuestro propio uso de energía, que es el más alto per cápita del mundo. En 2016, tuve el privilegio de unirme a un grupo dirigido por Got Green Seattle, que rechazaba la estrategia del Estado de Washington de internacionalizar las compensaciones al mismo tiempo que exigía una “transición justa” hacia economías más limpias. Así como la Just Transition Assembly incluye a personas negras, indígenas y gente con estrechos vínculos familiares con México, las Filipinas y Somalia, el trabajo de imaginar una economía limpia en casa que no compense por nuestra contaminación en lugares lejanos es precisamente lo que las comunidades diversas están haciendo ahora mismo. Este nivel de rendición de cuentas es simplemente necesario una vez que una organización ambiental pone a la gente más afectada por el cambio climático en el centro de la agenda –en Estados Unidos, esto invariablemente se traduce en que las personas con vínculos transnacionales desplazan con facilidad la responsabilidad del cambio climático a sus países de origen–. Al mismo tiempo, movimientos como #NODAPL demuestran que los pueblos indígenas no están esperando que los colonizadores los salven de gente como nosotros.

Algunos de los movimientos más importantes y creativos, que logran hacer mucho con poco dinero, son dirigidos por pueblos indígenas y gente de color. El movimiento contra el Oleoducto de Acceso Dakota (#NODAPL, No Dakota Access Pipeline) es dirigido por los sioux de Standing Rock y apoyado por quienes ellos tienen la generosidad de considerar sus aliados. Como lo he descrito en este libro, creo que el ejemplo más importante para los defensores *q'eqchi'* de tierras son los miskitos en Nicaragua y los kekchis en Belice. Creo que lo más importante que gente como yo puede hacer es facilitar el encuentro, el diálogo y las relaciones entre estos pueblos, sin esperar que se nos brinde a cambio un puesto en la mesa. En todo caso, nuestro trabajo es lavar las mesas en el cuarto trasero durante sus reuniones, mientras buscamos la forma de abrirles espacios para que nos acompañen en los centros de poder. Debo hacer notar que normalmente no me considero una persona poderosa, pero más veces de las que pensé que podía ser posible he descubierto que un vestido bonito, una tarjeta de presentación impresa y un rostro de piel más clara me sirvieron para conseguir que mis amigos lograran reunirse con alcaldes, jueces y directores de oficinas nacionales. Esto implica la incómoda necesidad de hacerme notar, para luego hacerme a un lado y dejar que quienes pueden representar mejor a sus comunidades hagan el trabajo.

En el transcurso de los años que me llevó escribir este libro, los *q'eqchi'* de las tierras bajas han empezado a huir a los Estados Unidos en número cada vez mayor.

A diferencia de los *mam*, los *k'iche'* y otros mayas del altiplano, que cuentan con redes establecidas desde el éxodo de los años ochenta, es más probable que estos migrantes más recientes terminen siendo traficados, secuestrados y acosados y que no encuentren quien hable su idioma. Cada tantos días, mi WhatsApp se enciende con alguna pregunta nueva. “¿Qué es un número A?” (número de identificación asignado a los extranjeros por el Gobierno de EEUU) “¿Quién podría ayudar a alguien a escapar del sótano de un traficante, donde está atrapado en Filadelfia?” “¿Qué dicen estos documentos de ICE (la agencia de inmigración de los EEUU) escritos en inglés?” “¿Cómo podemos trasladar a alguien que está en un centro de detención en Miami hasta donde está su hermano en San Francisco?” “¿Cuánto cuesta repatriar un cuerpo para su entierro?”. Cada una de estas preguntas apunta a un viaje solitario, y cada viaje apunta a una comunidad que busca oportunidades para sobrevivir. Como en el caso de Mucbilha' (Capítulo 4), los defensores *q'eqchi'* de tierras que enfrentan criminalización masiva llevarán sus casos a tribunales de asilo en EUA, a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y al ACNUR, aun cuando al mismo tiempo busquen regresar y retomar sus tierras.

Epílogo

¿En sus estudios realizados [para este peritaje], usted puede llegar a la conclusión que la colonialización por asentamiento^{1/} se llevó a cabo no solo en el área de su estudio específico sino en toda el área q'eqchi'?, me preguntó el abogado director Lic. Carlos Manuel Ovalle Leranoz, representante legal de las empresas querellantes, Inversiones Cobra Sociedad Anónima y CXI, Sociedad Anónima.

Lo que yo puedo responder, contesté, es que el estudio de Megan Ybarra sobre los q'eqchi' [en la Selva Maya] afirma que lo que ha vivido el pueblo q'eqchi' [en Alta Verapaz y Petén] forma parte del colonialismo por asentamiento. La Dra. Megan Ybarra es la primera persona en usar [este concepto] del colonialismo por asentamiento... en Guatemala.

La fecha era el 24 de abril de 2019; el lugar, la sala del Tribunal de Mayor Riesgo “A” en la Ciudad de Guatemala. Ese día, en el que las y los peritos declarábamos sobre nuestros peritajes, era el cuarto día del juicio contra Abelino Chub Caal, defensor de tierras q'eqchi' y promotor social de la Fundación Guillermo Toriello (FGT). Abelino llevaba más de una década acompañando a las comunidades q'eqchi' en las sierras cercanas al Lago de Izabal y en la cuenca del Río Polochic en el municipio de El Estor, Izabal. Sin embargo, para el Ministerio Público y las empresas querellantes adhesivas, el maestro era el responsable por la “invasión” de la Finca Plan Grande ubicado en ese municipio, un incendio de las plantaciones de palma africana, y tres meses después, fue acusado del delito de asociación ilícita^{2/}. Este último, al vincularlo al crimen organizado, le obligó a sufrir 812 días de prisión preventiva en la Zona 18.

1/ En el peritaje yo había traducido *settler colonialism* como colonialismo por asentamiento, que fue mi propia traducción para enfatizar la usurpación de territorio indígena. Hoy en día, publicaciones académicas han optado por colonialismo *de* asentamiento. El Licenciado en su pregunta usó la palabra colonialización, posiblemente por su familiaridad con el término,

2/ Esta última acusación se refiere a un intento de desalojo el 26 de octubre, alegando que él también lideró a la población para evitar el desalojo de la finca, provocando el enfrentamiento contra unos 1500 oficiales de la Policía Nacional Civil donde la población se veía “bien entrenada”.

Dos días después, el 26 de abril, el Tribunal Primero de Sentencia Penal, Narcoactividad y Delitos contra el Ambiente absolvió el defensor *q'eqchi'* de todos los cargos. Concluyó que no había pruebas para ninguna de las acusaciones formuladas por el Ministerio Público (MP). En la sentencia, el Tribunal ordenó la liberación inmediata de Abelino, agregando que el Ministerio Público “realice investigación en relación a las irregularidades detectadas en las escrituras públicas...”^{3/}. Aunque no podían abordar los derechos de las y los *q'eqchi'* a sus tierras, otorgaron valor probatorio a mi peritaje y a dos más que en su conjunto sostienen que los y las *q'eqchi'* no podían usurpar su propia tierra. Los Magistrados también señalaron su preocupación que el MP “está haciendo uso del Derecho Penal como forma de resolver conflictos sociales usando herramientas coercitivas que no son aplicables”^{4/}.

Este epílogo alude al camino abierto por este libro al enfatizar que el pueblo *q'eqchi'*, debe seguir teniendo la última palabra sobre su territorio, como corresponde. Partiendo de lo que Megan nos enseñó —que la ontología temporal vivida por el pueblo *q'eqchi'* no es lineal ni tiene cierre—, resumo aquí muy escuetamente algunos hitos y retos desde la publicación de este libro en inglés. Finalmente, llamo la atención a las segundas vidas ya ocurridas y reimagino las *vidas otras [afterlives]* posibles. De esta forma, apunto a la posibilidad de los caminos múltiples y compartidos donde se desarticulan las narconarrativas de la naturaleza y se articula una “cartografía de rechazo”^{5/} fortaleciendo las prácticas cotidianas y procesos encaminados a la autodeterminación colectiva y la gobernanza territorial del pueblo *q'eqchi'* y otros pueblos indígenas.

“Lo que sigue”: hitos y retos

En los años posteriores a la publicación de este libro en inglés, se ve el recrudescimiento de lo que Ybarra denomina “guerras verdes”, un proyecto territorial racial^{6/}. Comprender que a los pueblos indígenas de las tierras bajas

3/ Sentencia 180002-2016-00328 of 3.

4/ *Ibidem*.

5/ Audra Simpson (2014), *Mohawk interruptus: Political life across the borders of settler states*. Duke University Press, citada por Ybarra en este libro.

6/ Refiere a “el proyecto territorial que no solo le facilita al Estado guatemalteco ignorar los reclamos de tierras indígenas, sino que facilita aún más la criminalización de estos pueblos y del acto de sembrar la tierra”.

les etiquetan *a priori* como sospechosos, independientemente de la evidencia, nos ayuda entender la criminalización de centenares de defensores y defensoras de territorio, así como lideresas y líderes de la Selva Maya^{7/}. Con un Estado cada día más supeditado a los intereses nacionales e internacionales de acumulación, *Guerras verdes* es casi profético. Los proyectos de minería, monocultivo y energía hidroeléctrica se multiplican, los últimos muchas veces propuestos “en el marco de un plan de conservación ambiental conflictivo y polémico”^{8/}. Ante el incremento de “la cartografía de rechazo” –reclamos, ocupaciones, plantones, y litigios exitosos–^{9/}, el proyecto territorial racial ha incrementado los despojos, las “narco”-criminalizaciones, asesinatos y estados de excepción contra los *q’eqchi’* y otros pueblos indígenas que buscan hacer prevalecer sus vidas, sus tierras, sus bosques.

Entre 2008 y 2018 fueron contabilizados 310 casos de persecución, criminalización, apresamiento y asesinato contra defensores y defensoras, guías espirituales y lideresas y líderes comunitarios^{10/} –más de 30 por año SOLO en el territorio *q’eqchi’* y *poqomchi’*^{11/}–. Entre el 2018 y el presente (2020), en este territorio se han declarado múltiples estados de excepción y estados de sitio –el último en julio del 2020 abarcó cinco municipios *q’eqchi’* y *poqomchi’*, ubicados en dos departamentos–. Con la supuesta pretensión de parar el crimen organizado, se dedicaron a cazar a quienes se oponen a los proyectos de minería,

7/ *Guerras verdes* enfoca en el pueblo *q’eqchi’* de las tierras bajas que se encuentra dentro los límites de Guatemala. En la Selva Maya, aunque la población indígena es predominantemente *q’eqchi’*, también hay población *poqomchi’* e *itza’*, así como comunidades de migrantes *ch’orti’*, *mam*, y otros.

8/ Romina Martínez Velarde, Fernando Limón Aguirre, Carla Beatriz Zamora Lomelí y Máximo Abrahán Bá Tiul, “Sutam y komonil: defensa territorial y existencia colectiva de comunidades *poqomchi’-q’eqchi’* en Baja Verapaz, Guatemala”, *Desacatos* 63, mayo-agosto 2020, pp. 10-27 (p. 11).

9/ Ybarra, Capítulo 4.

10/ Una tabulación hecha por Nery Villatoro Robledo de datos presentados por la Unidad de Protección a Defensoras y Defensores de Derechos Humanos, Guatemala (UDEFEGUA) muestra que entre 2008 y 2017 se registró un promedio mensual de 13 casos de criminalización. A mediados de 2018, se va incrementando este promedio, con una gran parte en las zonas rurales y territorios de conflicto social. <https://gazeta.gt/se-prepara-una-limpieza/> (bit.ly/Avancso_GV_MY_3) Consultado el 28 septiembre de 2020.

11/ Rony Morales, “Prisión política *q’eqchi’* y *poqomchi’*”, *Prensa Comunitaria*, 5 de mayo de 2019. <https://medium.com/@PrensaComunitar/prisión-politica-qeqchi-y-poqomchi-12965918732c> (bit.ly/Avancso_GV_MY_4) Consultado el 28 septiembre de 2020.

energía, monocultivo, y conservación por acumulación^{12/}. A esto se añade que las comunidades *q'eqchi'* de las tierras bajas siguen siendo el blanco principal de los desalojos forzados^{13/} causados por proyectos conservacionistas, extractivos y monocultivos.

En su conclusión, Megan teje los caminos de Abelino Chub Caal y Rodrigo Tot, defensores *q'eqchi'* de territorio con los campesinos, indígenas, estudiantes y otros sectores de la sociedad civil urbanos quienes se movilizaron para exigir la renuncia del presidente Otto Pérez Molina en 2015. Destaca el papel que desempeñó el entonces legislador *q'eqchi'*, Amílcar Pop quien meses antes trabajó dentro del Congreso con otros diputados para quitar la inmunidad a Pérez Molina, mientras a la vez apoyó los reclamos territoriales de los pueblos indígenas. Afirma que “el trabajo de Pop se enmarca en una serie de ‘colaboraciones contingentes’ entre proyectos de derechos humanos nacionales y la territorialidad *q'eqchi'* (Tuck y McKenzie, 2016)” desde una convicción que el primero no desdibuja el segundo ni viceversa.

Hoy, en la segunda mitad de 2020, Pop no es diputado y seguimos en un torbellino de intentos sucesivos de secuestrar los tres órganos del Estado y sellar su servicio al llamado “Pacto de Corruptos”^{14/}. Desde el entramado de poder, se hilan narconarrativas y otras quimeras ominosas para encubrir y desarticular aquello que les causa terror: 1) la capacidad creciente de las y los *q'eqchi'* y otros pueblos indígenas de hacer valer sus derechos territoriales –agua, tierra, cerros, bosques–

12/ El 19 de julio de 2020, en medio de los protocolos Covid-19, se publicó el decreto 13-2020 declarando el estado de excepción en los municipios de El Estor, Morales y Livingston, en el departamento de Izabal (noreste, colindante con Honduras); y Panzós y Santa Catarina La Tinta, en Alta Verapaz. <https://www.efe.com/efe/america/politica/guatemala-decreta-estado-de-sitio-en-cinco-municipios-por-ingobernabilidad/20000035-4300497> (bit.ly/Avanco_GV_MY_5) Consultado el 6 de octubre de 2020.

13/ En 2017, se informó de 125 solicitudes de desalojo de comunidades *q'eqchi'* solo en el departamento de Petén. Según Brigadas de Paz Internacional, el mayor número de desalojos y amenazas de desalojos en 2019 se encuentra en Alta Verapaz, con una oleada de desalojos en las Verapaces empezando al final de ese año e incrementado en pleno Covid-19. <https://pbi-guatemala.org/es/news/2020-05/el-derecho-la-tierra-bajo-amenaza-en-las-verapaces-desalojos-en-tiempos-de-covid-19> (bit.ly/Avanco_GV_MY_6) Consultado el 6 octubre de 2020.

14/ Irmalicia Velásquez, “¡Unámonos contra el Pacto de Corruptos!”. *elPeriódico*. <https://elperiodico.com.gt/opinion/2020/07/04/unamonos-contra-el-pacto-de-corruptos/> (bit.ly/Avanco_GV_MY_7) Consultado el 12 de octubre de 2020.

en múltiples espacios; y 2) el entrelazamiento estratégico entre el accionar de las autoridades Mayas, Xinkas y Garífuna¹⁵, organizaciones campesinas-indígenas, otros miembros de la sociedad civil junto a políticos y servidores públicos honrados para lograr una reforma constitucional basada en el pluralismo jurídico, como paso necesario para la construcción de un Estado plurinacional¹⁶. Producto de estos esfuerzos es el trabajo de magistrados y magistradas más abiertas y conscientes –como quienes juzgaron el caso de Abelino–. Son jueces que se niegan a apoyar los desalojos ilegales de las comunidades *q'eqchi*¹⁷ y las de otros pueblos, tampoco se prestan a la criminalización de los y las defensores del territorio. A la vez, se mantiene firme una Corte de Constitucionalidad que no solo apuesta por la justicia, sino que va estableciendo jurisprudencia en materia de los derechos colectivos y administración de tierras¹⁸.

Según ActionAid USA, el caso de Abelino “puede ser un punto de inflexión para los derechos territoriales indígenas si la sociedad guatemalteca y la comunidad internacional utilizan la evidencia recogida en su caso para demandar un cambio”¹⁹. La libertad de Abelino y el amparo otorgado a la comunidad de Plan Grande son ejemplos de las formas cambiantes y contingentes de articulación entre las movilizaciones para la defensa de los derechos humanos a nivel nacional e internacional y una autonomía comunitaria y de los derechos colectivos y territoriales de los pueblos indígenas, donde lo último remarca su rechazo a “los esfuerzos eliminatorios del Estado racial”²⁰. Es aquí, donde se articula la apuesta

15/ Así se autonombra el grupo que ya lleva casi diez años reuniéndose y ampliándose, con una dinámica muy propia.

16/ Subrayo el papel de las autoridades en este proceso precisamente porque ellas insistieron en que no fuera “un pluralismo plano y vacío de historia (dehistoricized)” Audra Simpson (2017) *The ruse of consent and the anatomy of ‘refusal’: cases from indigenous North America and Australia*, *Postcolonial Studies* 20:1, 18-33, p. 21.

17/ <https://nomada.gt/identidades/guatemala-rural/hay-desalojos-ilegales-auspiciados-por-el-sistema-judicial-afirma-abogado/> (bit.ly/Avancso_GV_MY_8) Consultado el 12 de octubre de 2020.

18/ Solo entre junio y septiembre de 2020, la Corte ha emitido tres sentencias apoyando el derecho de la consulta (*q'eqchi'* y *xinka*), cuatro sentencias otorgando amparos restituyendo derechos de tierras comunales (*ixil*, *ch'orti'*, *kaqchikel* y *xinka*) en seis municipios, y una sentencia reconociendo una comunidad indígena (*xinka*-mestizo).

19/ <https://www.actionaidusa.org/blog/two-years-of-arbitrary-detention-the-case-of-abelino-chub-caal-and-why-indigenous-land-must-be-returned/> (bit.ly/Avancso_GV_MY_9) Consultado el 15 de octubre de 2020.

20/ A. Simpson “The ruse” 2017: 29.

de “transformar a la nación en una versión *más* justa de sí misma” donde se perciban las vidas otras, las segundas vidas y profecías subyacentes de *Guerras verdes*.

Segundas vidas y profecías subyacentes

Siguiendo la trayectoria y tradición de la colección Autores Invitados de AVANCSO, la traducción de *Guerras verdes* nos permite cruzar la barrera del lenguaje para reflexionar sobre y/o abonar a los procesos de los pueblos y abrirnos a perspectivas otras. Las vidas otras y profecías subyacentes de *Guerras verdes* emergen en relación a las maneras en que el libro hace visible y desenreda la articulación de narconarrativas, proyectos de conservación, y discursos y prácticas contrainsurgentes de la guerra civil. Introduciendo la lente del colonialismo de asentamiento, el libro demuestra las continuidades y cambios en las lógicas de eliminación y cómo estas han buscado desaparecer a las y los *q'eqchi'* de las tierras bajas y su convivencia con su territorio. *Guerras verdes* nos exige repensar, reconocer, y reafirmar la territorialidad *q'eqchi'* de la Selva Maya y las ciencias y prácticas de quienes la defienden y la hacen florecer –nos exige “apoyar a la territorialidad maya como un acto creativo”, junto con los pueblos–.

Vida otra 1—de litigio estratégico a materia de jurisprudencia—. Como presintió el Abogado Director, Megan nos ofrece nuevas herramientas para defender las tierras, bosques y agua de las tierras bajas *q'eqchi'* y enfrentar la criminalización de sus defensoras y defensores en Guatemala. Su abordaje del colonialismo de asentamiento hace visibles las lógicas desde las cuales el Estado colonizador elimina la legibilidad y las vidas de los y las *q'eqchi'* en la Selva Maya. De esta forma puede apoyar otros casos de litigio estratégico –tanto ante las acusaciones de “usurpación de tierra” como base de amparos suspendiendo desalojos y garantizando el derecho a la consulta–. Prueba inicial de eso es que la Corte de Constitucionalidad en su sentencia de junio de 2020, hace uso de diversos documentos (tesis, libros) entre ellos mi peritaje, para evidenciar la continuidad de la presencia *q'eqchi'* por siglos en el área de Izabal^{21/}. En tal forma, apoya su

21/ Según Expediente 697-2019, CC – 18/06/2020 su consulta de los cinco estudios “le conllevan a afirmar que en los municipios de Senahú, Santa María Cahabón y Panzós del departamento de Alta Verapaz, así como en el municipio de El Estor del departamento de Izabal existen colectivos humanos que llenan los parámetros delineados por el Convenio 169”.

confirmación de la suspensión de la licencia de la Minera CGN-Fénix y el derecho a la consulta libre e informada. Si el peritaje puede informar las decisiones de la Corte en materia de jurisprudencia en derechos colectivos, cuánto más aportará la traducción de *Guerras verdes* para casos semejantes ubicados por todas las tierras bajas.

Vida otra 2 – Conversaciones hemisféricas entre y desde los pueblos indígenas–. ¿Qué significaría dejar atrás los binarios académicos y activistas “Sur-Norte” de colonialismos e ir más allá de las políticas opositivas de lucha? *Guerras verdes* pone en manos del lector una lente analítica que refleja una conversación entre lo que Megan va aprendiendo con y desde el pueblo *q’eqchi’* de las tierras bajas y los conceptos desarrollados por las personas que ella cita, como Shannon Speed, Audra Simpson, y Eve Tuck, así como Silvia Rivera Cusicanqui y Gladys Tzul Tzul; conceptos nacidos de sus experiencias como pertenecientes a distintos pueblos indígenas. No pretende que el término *colonialismo de asentamiento*, desarrollado primero por los pueblos indígenas colonizados por anglos tiene un alcance abstracto hemisférico. Tampoco busca negar que a veces las y los *q’eqchi’* han apostado por luchas de oposición en defensa de su territorio y vida. Sin embargo, aprecia cómo estos conceptos desarrollados rechazan respuestas fáciles. Su vida va más allá de oponer al Estado colonizador, para imaginar relaciones hemisféricas de territorialidad y gobernanza indígena^{22/}. Esta *vida otra* insiste en que las expresiones y estructuras de colonialismo (no importa “la escuela”) no definen la conversación, ni la conciencia política, ni el accionar de los pueblos. Más bien, nace y se enraíza en el accionar “dentro y más allá del Estado colonizador”^{23/}.

Profecía subyacente como conclusión no concluida. Dentro y más allá del tiempo colonizador y la gobernanza colonizadora, Megan inscribe *Guerras verdes* en una conciencia y actuar (a veces subyacente, a veces visible) por parte de los *q’eqchi’* que convida a centrarse no en los “derechos” sino en la autoridad –la autoridad de reclamar su historia y sus tierras–. Desde allí se puede empezar a imaginar posibilidades ni definidas, ni ciertas. Se puede encaminar hacia procesos que se hacen con y se basen en los conocimientos de y las historias contados por las autoridades ancestrales, volteando “quién es” el/la experta. También se puede

22/ Reflexión de Megan Ybarra en una conversación en octubre de 2020.

23/ Ybarra, este libro.

poner al centro de los litigios y la defensa del territorio “una inculpación indígena de robo, un mandato de justicia, una invocación de la facticidad y la innegabilidad de todo”^{24/}. El litigio y la movilización ante el despojo y la criminalización llegan a ser no solo un “no consentimiento” hacia el Estado colonizador acerca de su autoridad sobre las tierras, sino un anuncio que se une a voces hemisféricas que buscan vivir su territorialidad^{25/}.

Jennifer Casolo
Copán Ruinas, Honduras, octubre de 2020.

24/ Simpson, “The ruse” (2017: 24).

25/ Agradezco profundamente a Megan por dejarme caminar un poco con ella. Este epílogo es en sí un acto creativo. La confianza de Megan y su compartir intelectual ha inspirado mi imaginación de y compromiso hacia las vidas otras y profecías subyacentes.

Glosario de términos y acrónimos

Baldío	Término del colonialismo español, se refiere a cualquier parcela que no ha estado ni está en proceso de ser mapeada y titulada legalmente por parte del Gobierno de Guatemala (ya sea en propiedad pública o privada), sin importar si hay o no asentamientos en ella.
COCODE	Consejos Comunitarios de Desarrollo. Creados como parte de la descentralización democrática en el desarrollo de posguerra, los consejos consisten por lo general en doce miembros que representan los intereses de la comunidad, y que pueden potencialmente administrar fondos para proyectos.
Comité de Víctimas	Las comunidades que deseen participar en el Programa Nacional de Resarcimiento auspiciado por las Naciones Unidas deben formar un comité para reunir la papelería necesaria para documentar el asesinato o desaparición de familiares durante la guerra civil, u otra violencia sufrida u hogar perdido. Para 2017, algunas víctimas verificadas todavía no habían recibido el resarcimiento debido por masacres cometidas a principios de los años ochenta.
CONAP	Consejo Nacional de Áreas Protegidas. La administración nacional de parques de Guatemala, creada en 1990.
Convenio 169 de la OIT	Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales: Aboga por los derechos de los grupos indígenas a desarrollar sus propias características étnicas y culturales; a proteger sus prácticas y sitios culturales y espirituales; y a obtener el reconocimiento de sus leyes y sistemas de tenencia de tierra consuetudinarios. Guatemala ratificó este tratado internacional jurídicamente

vinculante, pero los defensores indígenas argumentan que las leyes y prácticas del país no van en cumplimiento con el Convenio.

- DDPI Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas. Adoptada por la Asamblea General de la ONU en 2007, declara el derecho legal de los pueblos indígenas a vivir libres de discriminación y a ejercer la autodeterminación. Guatemala fue uno de 143 países que votaron a favor de la Declaración. Estados Unidos fue uno de los cuatro países que votaron en contra, aunque en 2010 el presidente Obama la respaldó. La DDPI no es vinculante legalmente.
- DEA *Drug Enforcement Administration* (Agencia de Control de Drogas). Agencia estadounidense que colabora con Estados latinoamericanos en cuestiones de inteligencia y operaciones, lo que ocasionalmente incluye enviar miembros de su personal a los distintos países.
- DIPRONA División de Protección a la Naturaleza de la Policía Nacional Civil, acompaña a los guardarrrecursos en sus patrullajes y durante desalojos de asentamientos humanos en zonas núcleo de áreas protegidas.
- EGP Ejército Guerrillero de los Pobres. Grupo guerrillero marxista activo en la Franja Transversal del Norte en las décadas 1970 y 1980.
- FONTIERRAS Fondo de Tierras de Guatemala, creado en la década de 1990 para facilitar préstamos para compras de tierras. FONTIERRAS asumió todas las responsabilidades de titulación de tierras de las instituciones estatales previas: FYDEP en el departamento de Petén, e INTA en el resto del país.
- FYDEP Empresa Nacional de Fomento y Desarrollo Económico de Petén, institución agraria dirigida por el Ejército desde los años sesenta hasta los ochenta. Hoy, FONTIERRAS ha tomado el rol de la asignación y titulación de tierras.

GONGI	Se refiere a “grandes organizaciones no gubernamentales internacionales”, identificadas comúnmente en el sector de la conservación como Conservation International, Nature Conservancy y World Wildlife Fund for Nature (Brockington, Duffy e Igoe, 2008).
Gringo	Término latinoamericano para designar a una persona de Estados Unidos, aunque a menudo se emplea para referirse a cualquier extranjero que parezca tener ascendencia europea; como explica Nelson (1999), el término puede ser despectivo, ofensivo y/o afectuoso.
INAB	Instituto Nacional de Bosques, que creó y controló las áreas protegidas (incluyendo la Laguna Lachuá) hasta la creación del CONAP en 1990. La mayoría de oficinas del INAB todavía se enfocan en la emisión de permisos de tala de árboles para madera, y en hacer cumplir las leyes contra incendios forestales.
INTA	Instituto Nacional de Transformación Agraria, encargado de la titulación de tierras en toda la nación, con especial enfoque en tierras recién colonizadas. Durante el proceso de paz durante los años noventa se creó una nueva institución, FONTIERRAS, para hacerse cargo de esta tarea.
Kaibil	Unidad de fuerzas especiales de Guatemala, cuya pertenencia exige entrenamiento especial en una base localizada en el sur del Petén. El nombre de la unidad es una apropiación de Kayb’il B’alam (Kaibil Balam) un líder indígena mam que peleó contra la invasión española.
<i>Kaxlan</i>	Término <i>q’eqchi’</i> . Originalmente quería decir “invasor español”, hoy en día los mayas lo utilizan para describir a cualquier “extranjero”, incluyendo gringos, españoles y los guatemaltecos no indígenas.
Ladino	Término español. Bajo la España colonial, un ladino era un no español (indígena y/o africano) que hablara castellano, y que a menudo asumía una posición social de intermediario entre

los colonizadores y los colonizados. Hoy en día, el término es ampliamente utilizado para referirse a cualquier persona no indígena, aunque muchos lo encuentran peyorativo y prefieren llamarse mestizos o rechazar cualquier identidad étnica (ver Capítulo 3).

- Latino Término inglés/español. Se refiere a toda la gente con herencia latinoamericana dentro y fuera de los Estados Unidos.
- Mano dura Se refiere a las políticas de militarización con fuerte discrecionalidad a la hora de hacer cumplir las leyes, y débiles garantías de debido proceso.
- Mayas Aproximadamente veintiún pueblos, de los cuales los *q'eqchi'* son uno, cuyos orígenes se remontan a antes de la invasión española y que están reconocidos legalmente por la Constitución de Guatemala. Como se diferencian de forma etnolingüística, la cantidad estimada de pueblos mayas va de veinte a veintitrés, dependiendo del estatus de dialectos dentro de un lenguaje. Los pueblos mayas son tratados en general como una etnia “minoritaria” aunque representan el 40-60 por ciento de la población de Guatemala.
- Mestizo Término etnorracial que denota una mezcla de herencia española e indígena. En rechazo del término ladino, algunos guatemaltecos se consideran hoy en día mestizos, en asociación con la connotación positiva de la “raza cósmica” mexicana, que reúne lo mejor de españoles e indígenas para crear una identidad nacional singular. En décadas recientes, esta ideología ha sido ampliamente criticada por negar la herencia de la diáspora africana en Latinoamérica, así como por la apropiación de la cultura indígena que reconoce un folclor pasado a la vez que niega la posibilidad de futuros indígenas.
- MICUDE Ministerio de Cultura y Deportes de Guatemala, el cual controla áreas protegidas que son declaradas patrimonio cultural, incluyendo las que tienen importancia arqueológica (ver Capítulo 4)

OAP (Oxlaju Ajpop)	Nombre <i>k'iche'</i> que significa “Ministerio de Cultura Maya”. Esta organización no gubernamental trabaja para el reconocimiento de los lugares y prácticas espirituales mayas a nivel nacional (ver Capítulo 4).
PAC	Patrullas de Autodefensa Civil, milicias paramilitares de nivel comunitario que operaron durante la guerra civil. Todos los hombres, adultos y jóvenes, que vivían en las comunidades rurales, tenían que participar en las PAC, cuyas actividades iban desde realizar patrullajes irregulares hasta cometer masacres.
<i>Q'eqchi'</i>	También llamados mayas <i>q'eqchi'</i> (en Belice se escribe kekchi), son la segunda población más grande entre los pueblos mayas, y cubren la mayor parte del territorio de Guatemala (así como una parte de Belice). Sin embargo, los <i>q'eqchi'</i> son marginados socialmente en mayor medida que otros pueblos mayas. Según datos nacionales analizados por el Banco Mundial, los <i>q'eqchi'</i> tienen la menor tasa de alfabetización y menor acceso a luz, sanitación y agua potable entre los pueblos indígenas (Sanchez <i>et al.</i> , 2016).
SAA	Secretaría de Asuntos Agrarios, a cargo de mediar en conflictos de tierra cuando hay disputas sobre límites, titulaciones y/o propiedad.
<i>Tzuultaq'a</i>	Término <i>q'eqchi'</i> que se traduce literalmente como “colina-valle”, <i>tzuultaq'a</i> se refiere al espíritu que da vida al paisaje y que es al final de cuentas el propietario de cualquier lugar determinado. Los <i>q'eqchi'</i> le piden permiso al <i>tzuultaq'a</i> para cazar, sembrar y vivir en donde viven (ver Capítulo 4).

Bibliografía

- Adams, A. E. (2001) The transformation of the Tzuultaq'a: Jorge Ubico, Protestants and other Verapaz Maya at the crossroads of community, state and transnational interests. *Journal of Latin American Anthropology* 6: 198-233.
- Adams, R. N. (2005) The evolution of racism in Guatemala: Hegemony, science, and antihegemony. *Histories of Anthropology Annual* 1: 132-180.
- Adams, R. N. y S. Bastos (2003) *Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000*. Antigua Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA).
- Agamben, G. (1998) *Homo Sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford: Stanford University Press.
- Agnew, J. (2003) *Geopolitics: Re-visioning world politics*. Abingdon y New York: Routledge.
- Aguirre Beltrán, G. (1979) *Regions of Refuge*. Washington, DC: Society for Applied Anthropology
- Ahmed, S. (2016) "Bogus". Feminist Killjoys, <https://feministkilljoys.com/2016/10/27/bogus/> Consultado el 27 de octubre de 2016.
- Alonso-Fradejas, A. (2012) Land control-grabbing in Guatemala: The political economy of contemporary agrarian change. *Canadian Journal of Development Studies* 33: 509-528.
- (2015) Anything but a story foretold: multiple politics of resistance to the agrarian extractivist project in Guatemala. *The Journal of Peasant Studies*: 1-27.
- Alonso-Fradejas, A., F. Alonzo y J. Durr (2008) *Caña de azúcar y palma africana: Comestibles para un nuevo ciclo de acumulación y dominio en Guatemala*. Ciudad de Guatemala: Instituto de Estudios Agrarios y Rurales (IDEAR); Coordinación de ONG y Cooperativas (CONGCOOP).
- Anderson, B. (2006) *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Segunda edición. New York: Verso.

- Anderson, M. (2009) *Black and Indigenous: Garifuna activism and consumer culture in Honduras*. Minneapolis y London: University of Minnesota Press.
- Anónimo (2014) “Desplegarán PNC y Ejército en las Verapaces”. *Prensa Libre*, http://www.prensalibre.com/noticias/justicia/policias-retenidos-verapaces-mauricio_lopez-Retencion_de_policias-Raxruha-Alta_Verapaz_0_1195080599.html Consultado el 8 de septiembre de 2014.
- Anzaldúa, G. (2012) *Borderlands/La Frontera: the new mestiza*. Cuarta edición. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Appelbaum, N. P.; A. S. Macpherson y K. A. Roseblatt (2003) Racial nations. En: N. P. Appelbaum, A. S. Macpherson y K. A. Roseblatt (eds.) *Race and Nation in Modern Latin America*. (pp 1-31). Chapel Hill: University of North Carolina.
- Arias, O. y J. D. Nations (1992) A call for Central American peace parks. En: S. Annis (ed.) *Poverty, natural resources, and public policy in Central America*. (pp 43-58). Oxford, UK: Transaction Publishers.
- Ayres, E. (2003) *Mapping the Nature of Biodiversity*. Washington, DC: World Watch.
- Ayuso, T. (2012) “Central America: The downward spiral of the Northern Triangle”. <http://www.noria-research.com/wp-content/uploads/2012/07/Tomas-pour-PDF.pdf> Consultado el 3 de agosto de 2013.
- Ba Tiul, K. M. (2007) Movimiento Winaq, La controversia: Ni a la izquierda ni a la derecha. Documento para el Seminario “Izquierdas y construcción de orden democrático en Guatemala”. Ciudad de Guatemala: Fundación Friedrich Ebert y FLACSO-Guatemala.
- Ball, P.; P. Kobra y H. Spierer (1999) *State Violence in Guatemala: A quantitative reflection*. Washington, DC: American Association for the Advancement of Science.
- Bang, M.; D. Medin, K. Washinawatok, et al. (2010) Innovations in culturally based science education through partnerships and community. *New Science of Learning*. (pp. 569-592). New York: Springer.
- Baptist, E. (2014) *The Half Has Never Been Told: Slavery and the Making of American Capitalism*. New York: Basic Books.
- Basso, K. H. (1996) *Wisdom Sits in Places: Landscape and language among the western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

- Bastos, S. y M. Camus (1993) *Quebrando el silencio: Organizaciones del pueblo maya y sus demandas (1986-1992)*. Ciudad de Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- (2003) *Entre el mescal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya de Guatemala*. Guatemala: FLACSO Guatemala y Cholsamaj.
- Benjamin, W. (1968) *Illuminations*. New York: Random House.
- Bianet Castellanos, M. (2017) Introduction: Settler colonialism in Latin America. *American Quarterly* 69: 777-781.
- Black, G. (1984) *Garrison Guatemala*. New York: Monthly Review Press.
- Bobrow-Strain, A. (2007) *Intimate Enemies: Landowners, power and violence in Chiapas*. Durham: Duke University Press.
- Bocarejo, D. y D. Ojeda (2016) Violence and conservation: Beyond unintended consequences and unfortunate coincidences. *Geoforum* 69: 176-183.
- Borras, S.M.; J. C. Franco, S. Gómez, et al. (2012) Land grabbing in Latin America and the Caribbean. *Journal of Peasant Studies* 39: 845-872.
- Brett, R. (2007) *Una guerra sin batallas: Del odio, la violencia y el miedo en el Ixcán y el Ixil, 1972-1983*. Ciudad de Guatemala: F&G Editores.
- Brockett, C. D. (1998) *Land, Power and Poverty: Agrarian transformation and political conflict in Central America*. Boulder, CO: Westview Press.
- Brockington, D.; R. Duffy y J. Igoe (2008) *Nature Unbound: Conservation, capitalism, and the future of protected areas*. London y Sterling, VA: Earthscan.
- Brooks, L. T. (2008) *The Common Pot: The recovery of native space in the Northeast*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bryan, J. (2012) Rethinking Territory: Social justice and neoliberalism in Latin America's territorial turn. *Geography Compass* 6: 215-226.
- Burgos-Debray, E. (ed.) (1984) *I, Rigoberta Menchú: an Indian woman in Guatemala*, London: Verso.
- Burrell, J. L. (2010) In and out of rights: security, migration, and human rights talk in

- postwar Guatemala. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 15: 90-115.
- (2013) *Maya after War: Conflict, power, and politics in Guatemala*. Austin: University of Texas Press.
- Büscher, B. y M. Ramutsindela (2016) Green violence: Rhino poaching and the war to save Southern Africa's peace parks. *African Affairs* 115: 1-22.
- Cacho, L. M. (2012) *Social Death: Racialized rightlessness and the criminalization of the unprotected*. New York: New York University Press.
- Cárdenas, R. (2012) Green multiculturalism: articulations of ethnic and environmental politics in a Colombian 'black community'. *Journal of Peasant Studies* 39: 309-333.
- Carroll, C. (2015) *Roots of our Renewal: Ethnobotany and Cherokee environmental governance*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Casasola, O. (1968) *Grandezas y miserias del Petén*. Ciudad de Guatemala: spi.
- Casaús Arzú, M. E. (2010) *Guatemala: Linaje y racismo*. Cuarta edición, revisada y ampliada. Ciudad de Guatemala: F&G Editores.
- Casolo, J. J. (2011) *Unthinkable Rebellion and the Praxis of the Possible: Ch'orti' campesin@ struggles in Guatemala's Eastern Highlands*. Department of Geography. Berkeley, CA: University of California-Berkeley.
- Castillo, D. (2012) En Guatemala no hubo genocidio. *elPeriódico*. Ciudad de Guatemala: Aldea Global, S.A.
- Castillo, G. y H. Martoccia (2011) "Kaibiles dan entrenamiento militar a Zetas en Guatemala". *La Jornada*, <http://www.jornada.unam.mx/2011/04/07/politica/009n1pol> Consultado el 5 de agosto de 2015.
- CEH (1999) "Guatemala: Memoria del silencio". Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), <http://shr.aaas.org/guatemala/ceh/mds/spanish/toc.html> Consultado el 4 de enero de 2011.
- Chakrabarty, D. (2008) *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Chapin, M. (2004) A challenge to conservationists. *World Watch Magazine*. (pp 17-31). Washington, DC: Worldwatch Institute.

- Cohen, S. (2002) *Folk Devils and Moral Panics: The creation of the mods and rockers*. London y New York: Routledge.
- Cohn, D.V.; A. Gonzalez-Barrera, y D. Cuddington (2013) "Remittances to Latin America recover—but not to Mexico". Pew Research Center, <http://www.pewhispanic.org/2013/11/15/remittances-to-latin-america-recover-but-not-to-mexico/> Consultado el 21 de julio de 2015.
- Cojtí Cuxil, D. (1992) Problemas de 'la identidad nacional' guatemalteca. En: D. Rodríguez Guaján (ed.) *Cultura Maya y Políticas de Desarrollo*. (pp. 116-133). Guatemala: Coordinadora Cakchiquel de Desarrollo Integral (COCADI).
- (1996) The Politics of Maya Revindication. En: E. F. Fischer y R. McKenna Brown (eds.) *Maya Cultural Activism in Guatemala*. (pp. 19-50). Austin: University of Texas Press.
- (1997) *El movimiento Maya (en Guatemala) = Ri Maya' moloj pa Iximulew*. Ciudad de Guatemala: Editorial Cholsamaj.
- (2004) Heterofobia y racismo guatemalteco: Perfil y estado actual. En: C. Arenas Bianchi, C. Hale, y G. Palma Murga (eds.) ¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú. (pp. 193-216). Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO).
- (2007) Indigenous nations in Guatemalan democracy and the state: A tentative assessment. *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* 51: 124-147.
- Conklin, B. A. y L. R. Graham (1995) The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics. *American Anthropologist* 97: 695-710.
- Conklin, H. C. (1961) The study of shifting cultivation. *Current Anthropology* 2: 27-61.
- Conservation International (1997) "Protecting a Fragile Planet: 1997 Annual Report". Conservation International, http://www.conservation.org/Documents/CI_Annual_Report_1997.pdf
- Coronil, F. (1997) *The Magical State: Nature, money and modernity in Venezuela*. Chicago: University of Chicago Press.
- (2008) Elephants in the Americas? Latin American postcolonial studies and global decolonization. *Coloniality at large: Latin America and the postcolonial debate*: 396-416.

- Coronil, F. y J. Skurski (2006a) Dismembering and remembering the nation: the semantics of political violence in Venezuela. En: F. Coronil y J. Skurski (eds.) *States of Violence*. (pp 83-152). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- (eds.) (2006b) *States of Violence*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Corzo Márquez, A. R. (1999) Vida, migración, tragedia. *Delaware Review of Latin American Studies* 1: <http://www.udel.edu/LAS/vol1Corzo.html>
- Coulthard, G. S. (2010) Place against empire: Understanding Indigenous anti-colonialism. *Affinities: A Journal of Radical Theory, Culture, and Action* 4: 79-83.
- (2014) *Red Skin, White Masks: Rejecting the colonial politics of recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Craib, R. B. (2004) *Cartographic Mexico: A history of state fixations and fugitive landscapes*. Durham, NC: Duke University Press.
- Crampton, J. (2007) Maps, race and Foucault: Eugenics and territorialization following World War I. En: J. Crampton y S. Elden (eds.) *Space, Knowledge and Power: Foucault and geography*. (pp. 223-244). Burlington, VT y Hampshire, England: Ashcroft.
- Cronon, W. (1983) *Changes in the Land: Indians, colonists and the ecology of New England*. New York: Hill and Wang.
- (1995a) The trouble with wilderness; or, getting back to the wrong nature. En: W. Cronon (ed.) *Uncommon Ground: Toward reinventing nature*. (pp 69-90). New York y London: W.W. Norton & Co.
- (ed.) (1995b) *Uncommon Ground: Toward reinventing nature*. New York y London: W.W. Norton & Co.
- Cumes, A. (2014) Esencialismos estratégicos y discursos de descolonización. *Más allá del feminismo: Caminos para andar*: 61-86.
- Danner, M. (1994) *The Massacre at El Mozote: A parable of the Cold War*. New York: Vintage Books.
- De Angelis, M. (2001) Marx and primitive accumulation: the continuous character of capital's enclosures. *The Commoner* 2: 1-22.

- De la Cadena, M. (2015) *Earth Beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press.
- De Schutter, O. (2011) How not to think of land-grabbing: three critiques of large-scale investments in farmland. *Journal of Peasant Studies* 38: 249-279.
- Deloria Jr, V. y D. R. Wildcat (2001) *Power and Place: Indian education in America*. Golden, CO: Fulcrum Publishing.
- Deloria, P. J. (1998) *Playing Indian*. New Haven: Yale University Press.
- Deloria, V. (2003) *God is Red: A native view of religion*. Wheat Ridge, CO: Fulcrum Publishing.
- Denevan, W. (1992) The pristine myth: The landscape of the Americas in 1492. *Annals of the Association of American Geographers* 82: 369-385.
- Devine, J. (2014) Counterinsurgency ecotourism in Guatemala's Maya Biosphere Reserve. *Environment and Planning D: Society and Space* 32: 984-1001.
- Dove, M. R. (1983) Theories of swidden agriculture, and the political economy of ignorance. *Agroforestry Systems* 1: 85-99.
- (1993) A revisionist view of tropical deforestation and development. *Environmental Conservation* 20: 17-24.
- Dowie, M. (2011) *Conservation Refugees: the hundred-year conflict between global conservation and native peoples*. Cambridge y London: MIT Press.
- Du Bois, W.E.B. (2007) *Darkwater: Voices from within the veil*. New York: Oxford University Press.
- Duffy, R. (2016) War, by conservation. *Geoforum* 69: 238-248.
- Dunlap, A. y J. Fairhead (2014) The militarisation and marketisation of nature: An alternative lens to 'climate-conflict'. *Geopolitics*: 1-25.
- Dussell, E. D. (1995) *The Invention of the Americas: Eclipse of the "other" and the myth of modernity*. New York: Continuum.
- Elden, S. (2009) *Terror and Territory: the spatial extent of sovereignty*. Minneapolis y London: University of Minnesota Press.

- (2010) Land, terrain, territory. *Progress in Human Geography* 34: 799-817.
- Esquit, E. (2012) Nationalist contradictions: Pan-Mayanism, representations of the past, and the reproduction of inequalities in Guatemala. En: F. E. Mallon (ed.) *Decolonizing Native Histories: Collaboration, knowledge, and language in the Americas*. (pp. 196-218). Durham: Duke University Press.
- Estes, N. (2019) *Our History Is the Future: Standing Rock versus the Dakota access pipeline, and the long tradition of indigenous resistance*. Brooklyn, NY: Verso.
- Euraque, D.A.; J. L. Gould y C. R. Hale (eds.) (2004) *Memorias del mestizaje: Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*, Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA).
- Fairhead, J.; M. Leach y I. Scoones (2012) Green grabbing: a new appropriation of nature? *Journal of Peasant Studies* 39: 237-261.
- Falla, R. (1993) *Masacres de la selva: Ixcán, Guatemala, 1975-1982*. Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Fanon, F. (2008) *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- (2004 [1961]) *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Farnham, T. J. (2007) *Saving Nature's Legacy: Origins of the idea of biological diversity*. New Haven y London: Yale University Press.
- Ferguson, J. (2015) *Give a Man a Fish: Reflections on the new politics of distribution*. Durham: Duke University Press.
- Ferradás, C. (2004) Environment, security, and terrorism in the trinational frontier of the Southern Cone. *Identities* 11: 417-442.
- Ferreira da Silva, D. (2007) *Toward a Global Idea of Race*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fledderjohn, D. C. y D. C. Thompson (1982) Final Report: Northern transversal strip land resettlement project. AID Project No. 520-0233-Small Farmer Development (ed.) Agricultural Cooperative Development International y US Agency for International Development.
- Foucault, M. (1978) *The History of Sexuality, Volume I: An introduction*. New York: Vintage Books.

- (1991) *Discipline and Punish: the birth of the prison*. New York: Vintage Books.
- (2003) *Society Must be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*. New York: Picador.
- (2008) *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-79*. New York: Palgrave Macmillan.
- Galemba, R. B. (2012) Remapping the border: taxation, territory, and (trans)national identity at the Mexico - Guatemala border. *Environment and Planning D: Society and Space* 30: 822-841.
- Garrard-Burnett, V. (2010) *Terror in the Land of the Holy Spirit: Guatemala under General Efraín Ríos Montt, 1982-1983*. Oxford y New York: Oxford University Press. [Publicado en español como *Terror en la tierra del Espíritu Santo: Guatemala bajo el general Efraín Ríos Mott, 1982-1983*. Serie Autores Invitados No. 23. Ciudad de Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO). 2013].
- Gibson-Graham, J. K. (2006) *The End of Capitalism (As We Knew It): A feminist critique of political economy*. Segunda edición. Oxford, U.K.: Blackwell Publishers.
- Gill, L. (2004) *The School of the Americas: Military and political violence in the Americas*. Durham, NC: Duke University Press.
- Gilmore, R. W. (2002) Fatal couplings of power and difference: Notes on racism and geography. *Professional Geographer* 54: 15-24.
- (2004) Race and globalization. En: R. J. Johnston, P. L. Taylor y M. J. Watts (eds.) *Geographies of Global Change: Remapping the world*. Segunda edición. (pp 261-274).
- (2007) *Golden Gulag: Prisons, surplus, crisis, and opposition in globalizing California*. Berkeley: University of California Press.
- Gilroy, P. (1993a) *The Black Atlantic: Modernity and double consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1993b) One nation under a groove: The cultural politics of "race" and racism in Britain. En: D. T. Goldberg (ed.) *Anatomy of Racism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Gleijeses, P. (1991). *Shattered Hope: The Guatemalan revolution and the United States*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Gobierno de Guatemala (1964). *Ante-proyecto de Desarrollo Integral Sebol-Chinajá*. Ciudad de Guatemala. SEGEPLAN. Centro de Documentación 0001181.
- Gobierno de Guatemala - Comisión Interministerial (1980) Volumen I: *Problemas y potencialidades de la Franja Transversal del Norte*. Guatemala: Secretaría General del Consejo Nacional de Planificación Económica.
- Gobierno de Guatemala (1985) *Polos de Desarrollo*. Ciudad de Guatemala: Editorial del Ejército.
- Goeman, M. (2013) *Mark My Words: Native women mapping our nations*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Goldberg, D. T. (2002) *The Racial State*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- (2009) *The Threat of Race: Reflections on racial neoliberalism*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Goldman, M. (2005) *Imperial Nature: The World Bank and struggles for social justice in the age of globalization*. New Haven: Yale University Press.
- Gómez, I. y V. E. Méndez (2005) *Association of Forest Communities of Petén, Guatemala (ACOFOP): Context, accomplishments and challenges*. Bogor Barat, Indonesia: Center for International Forestry Research (CIFOR).
- González Ponciano, J. R. (2004) La visible invisibilidad de blancura y el ladino como no blanco en Guatemala. En: D. A. Euraque, J. L. Gould y C. R. Hale (eds.) (2004) *Memorias del mestizaje: Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. (pp. 111-132). Guatemala: CIRMA.
- Gordillo, G. (2004) *Landscapes of Devils: Tensions of place and memory in the Argentinean Chaco*. Durham: Duke University Press.
- Gordon, E. T.; G. C. Gurdían y C. R. Hale (2003) Rights, resources and the social memory of struggle: reflections on a study of indigenous and black community land rights on Nicaragua's Atlantic Coast. *Human Organization* 62: 369-381.
- Gould, J. L. (1998) *To Die in This Way: Nicaraguan Indians and the myth of mestizaje*. Durham: Duke University Press.

- Gould, K. A. (2006) Land regularization on agricultural frontiers: The case of Northwestern Peten, Guatemala. *Land Use Policy* 23: 395-407.
- (2009) Marking Land, Producing Markets: the making of a rural Guatemalan land market. Tesis doctoral en Geografía. Vancouver, Canada: University of British Columbia.
- (2014) Everyday expertise: land regularization and the conditions for land grabs in Petén, Guatemala. *Environment and Planning A* 46: 2353-2368.
- Gould, K. A., D. R. Carter y R. K. Shrestha (2006) Extra-legal land market dynamics on a Guatemalan agricultural frontier: Implications for neoliberal land policies. *Land Use Policy* 23: 408-420.
- Graham, R. (ed.) (1990) *The Idea of Race in Latin America: 1870-1940*. Austin: University of Texas Press.
- Grandia, L. (2009a) Milpa Matters: The Maya Community of Toledo versus The Government of Belize. En: B. R. Johnston y S. Slyomovics (eds.) *Waging War, Making Peace: Reparations and Human Rights*. (pp. 153-181). Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- (2009b) Silent Spring in the Land of Eternal Spring: The germination of a conservation conflict. *Current Conservation* 3: 10-13.
- (2009c) *Tz'aptz'ooqeb': El despojo recurrente al pueblo q'eqchi'*. Serie Autores Invitados No. 20. Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO).
- (2012) *Enclosed: Conservation, cattle, and commerce among the Q'eqchi' Maya lowlanders*. Seattle: University of Washington Press.
- Grandin, G. (2000) *The Blood of Guatemala: A history of race and nation*. Chapel Hill: Duke University Press.
- (2004) *The Last Colonial Massacre: Latin America and the Cold War*. Chicago: University of Chicago Press. [Publicado en español como *Panzós: La última masacre colonial. Latinoamérica en la Guerra Fría*. Serie Autores Invitados No. 16. Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO). 2007].
- (2005) The instruction of great catastrophe: Truth commissions, national history, and

- state formation in Argentina, Chile, and Guatemala. *The American Historical Review* 110: 46-67.
- Gregory, D. (2004) *The Colonial Present: Afghanistan, Palestine, Iraq*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Grünberg, G. (2003) *Tierras y territorios indígenas en Guatemala*. Guatemala: FLACSO, MINUGUA, CONTIERRA.
- Grünberg, J.; L. Grandia, B. Milián, et al. (2012) *Tierra e Igualdad: Desafíos para la administración de tierras en Petén, Guatemala*. Ciudad de Guatemala: Fondo Fiduciario para el Desarrollo Ambiental y Socialmente Sostenible (TFESSD) de los Gobiernos de Noruega y Finlandia con el Departamento de Agricultura y Desarrollo Rural para América Latina y el Caribe (LCSAR) del Banco Mundial.
- Gudmundson, L. (2010) What difference did color make? Blacks in the ‘white towns’ of western Nicaragua in the 1880s. En: L. Gudmundson y J. Wolfe (eds.) *Blacks and Blackness in Central America: Between race and place*. (pp. 209-245). Durham: Duke University Press.
- Gudmundson, L. y J. Wolfe (eds.) (2010a) *Blacks and Blackness in Central America: Between race and place*. Durham: Duke University Press
- (2010b) Introduction. En: L. Gudmundson y J. Wolfe (eds.) *Blacks and blackness in Central America: Between race and place*. (pp 1-23). Durham: Duke University Press.
- Hale, C. R. (2002) Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies* 34: 485-524.
- (2005) Neoliberal multiculturalism. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 28: 10-28.
- (2006) *Más que un Indio (More than an Indian): Racial ambivalence and neoliberal multiculturalism in Guatemala*. Santa Fe: School of American Research Press. [Publicado en español como “Más que un indio”. *Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*. Ciudad de Guatemala: AVANCSO, 2008].
- Hall, S. (1992) Race, culture, and communications: Looking backward and forward at cultural studies. *Rethinking Marxism* 5: 10-18.
- (1995) Fantasy, identity, politics. En: E. Carter, J. Donald y J. Squires (eds.) *Cultural*

- Remix: Theories of politics and the popular.* (pp. 63-72). London: Lawrence & Wishart.
- (1996) When was the 'post-colonial'? Thinking at the limit. En: I. Chambers y L. Curti (eds.) *The Post-Colonial Question: Common skies, divided horizons.* (pp. 242-260). New York: Routledge.
- Hall, S.; C. Critcher, T. Jefferson *et al.* (2013) *Policing the Crisis: Mugging, the state and law and order.* Edición del 35 aniversario. New York: Palgrave Macmillan.
- Harris, C. I. (1993) Whiteness as property. *Harvard Law Review* 106: 1707-1791.
- Hart, G. (2002) *Disabling Globalization: Places of power in post-apartheid South Africa.* Berkeley: University of California Press.
- Hartman, S. V. (1997) *Scenes of Subjection: Terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America.* New York, NY: Oxford University Press.
- Harvey, N. (2001) Globalisation and resistance in post-cold war Mexico: difference, citizenship and biodiversity conflicts in Chiapas. *Third World Quarterly* 22: 1045 – 1061.
- Hecht, S. B. y A. Cockburn (1989) *The Fate of the Forest: developers, destroyers and defenders of the Amazon.* New York: Harper Perennial.
- HoSang, D. M.; O. LaBennett y L. Pulido (eds.) (2012) *Racial Formation in the Twenty-first Century.* Berkeley, CA: University of California Press.
- Huet, A. (2008) *Nos salvó la sagrada selva: La memoria de veinte comunidades q'eqchi'ès que sobrevivieron al genocidio.* Cobán, Guatemala: ADICI Wakliqo / Maya N'oj.
- Hurtado Paz y Paz, L. (2008) *Dinámicas agrarias y reproducción campesina en la globalización: El caso de Alta Verapaz, 1970-2007.* Guatemala: F&G Editores.
- ICG (2011) "Guatemala: Drug trafficking and violence". International Crisis Group (ICG), <http://www.crisisgroup.org/en/regions/latin-america-caribbean/guatemala/139-guatemala-drug-trafficking-and-violence.aspx> Consultado el 11 de octubre de 2011.
- IDS (1961) *The Sebol Project: a proposed extension of the rural development program in Guatemala.* Dirección General de Asuntos Agrarios, Guatemala: International Development Services and U.S. Operations Mission to Guatemala.

- INAB (2003) *Plan Maestro 2004 - 2009, Parque Nacional Laguna Lachuá, Cobán, Alta Verapaz*. Guatemala: Proyecto Laguna Lachuá, Unión Mundial para la Naturaleza (IUCN), Embajada Real de los Países Bajos, Instituto Nacional de Bosques (INAB).
- IUCN e INAB (1997) *Diagnóstico general de las comunidades colindantes con el Parque Nacional Laguna Lachuá*. Guatemala: Union Mundial para la Naturaleza (IUCN) e Instituto Nacional de Bosques (INAB).
- Jacoby, K. (2001) *Crimes against Nature: Squatters, poachers, thieves, and the hidden history of American conservation*. Berkeley: University of California Press.
- (2008) *Shadows at Dawn: A borderlands massacre and the violence of history*. New York: Penguin Press.
- Jones, J. R. (1990) *Colonization and Environment: Land settlement projects in Central America*. Tokyo: United Nations University Press.
- Kauanui, J. K. (2008) *Hawaiian Blood: Colonialism and the politics of sovereignty and indigeneity*. Durham y London: Duke University Press.
- Kelly, A. B. y M. Ybarra (2016) Green security in protected areas. *Geoforum* 69: 171-175.
- Kelly, J. F. (2014) "SOUTHCOM chief: Central America drug war a dire threat to U.S. national security". <http://www.militarytimes.com/article/20140708/NEWS01/307080064/SOUTHCOM-chief-Central-America-drug-war-dire-threat-U-S-national-security> Consultado el 1 de septiembre de 2014.
- King, A. (1974) *Cobán and the Verapaz: History and cultural process in northern Guatemala*. New Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University.
- Kit, W. A. (1998) *Costumbre, conflict and consensus: Kekchí-finquero discourse in the Alta Verapaz, Guatemala, 1880-1930*. Tesis Doctoral en Historia. Tulane University.
- Knight, A. (1990) Racism, revolution and *Indigenismo*: Mexico, 1910-1940. En: R. Graham (ed.) *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. (pp 71-113). Austin: University of Texas Press.
- Konefal, B. (2010) *For Every Indio who Falls: A history of Maya activism in Guatemala, 1960-1990*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Kosek, J. (2006) *Understories: The political life of forests in northern New Mexico*. Durham: Duke University Press.

- Kull, C. (2004) *Isle of Fire: the political ecology of landscape burning in Madagascar*. Chicago: University of Chicago Press.
- Laclau, E y C. Mouffe (2014) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a radical democratic politics*. Segunda edición. London y New York: Verso.
- LaFeber, W. (1993) *Inevitable Revolutions: the United States in Central America*. New York: W. W. Norton.
- Le Bot, Y. (1995) *La guerra en tierras mayas: Comunidad, violencia, y modernidad en Guatemala (1970-1992)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Leyva Solano, X., C. Pascal, A. Köhler, et al. (eds.) (2015) *Prácticas otras de conocimiento (s): Entre crisis, entre guerras*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: Cooperativa Editorial Retos.
- Li, T. M. (2007) *The Will to Improve: Governmentality, development and the practice of politics*. Durham, NC: Duke University Press.
- (2010) To make live or let die? Rural dispossession and the protection of surplus populations. *Antipode* 41: 66-93.
- Lovell, G. W. y C. Lutz (1995) *Demography and Empire: A guide to the population history of Spanish Central America, 1500-1821*. Boulder, CO: Westview Press.
- Lowe, L. (1996) *Immigrant Acts: on Asian American cultural politics*. Durham: Duke University Press.
- Lunstrum, E. (2014) Green militarization: Anti-poaching efforts and the spatial contours of Kruger National Park. *Annals of the Association of American Geographers* 104: 816-832.
- Lunstrum, E. y M. Ybarra (2018) Deploying difference: Security threat narratives and state displacement from protected areas. *Conservation and Society* 16: 114-124.
- MAGA (2012) “2013”. Ministerio de Agricultura de Guatemala (MAGA), http://web.maga.gob.gt/wp-content/blogs.dir/13/files/2013/widget/public/franja_transversal.pdf Consultado el 13 de abril de 2017.
- Manz, B. (1988) *Refugees of a Hidden War: the aftermath of counterinsurgency in Guatemala*. Albany, NY: State University of New York Press.

- (2004) *Paradise in Ashes: A Guatemalan journey of courage, terror and hope*. Berkeley: University of California Press.
- Martínez, O. (2016) *A History of Violence: Living and dying in Central America*. New York: Verso Books.
- Martínez Peláez, S. (2009) *La Patria del Criollo: An interpretation of colonial Guatemala*. Durham y London: Duke University Press.
- Mayorga, J. P. (2012) “Guatemala pide que se investiguen abusos de México contra refugiados”. CNN México, <http://mexico.cnn.com/nacional/2012/01/12/guatemala-pide-que-se-investiguen-abusos-de-mexico-contr-refugiados> Consultado el 24 de agosto de 2015.
- Mbembe, A. (1992) The banality of power and the aesthetics of vulgarity in the postcolony. *Public Culture* 4: 1-30.
- (2003) Necropolitics. *Public Culture* 15: 11-40.
- McAllister, C. y D. M. Nelson (2013) Aftermath: Harvests of violence and histories of the future. En: C. McAllister y D. M. Nelson (eds.) *War by Other Means: Aftermath in post-genocide Guatemala*. (pp. 1-48). Durham y London: Duke University Press.
- McCreery, D. (1994) *Rural Guatemala, 1760-1940*. Stanford: Stanford University Press.
- McSweeney, K.; E. A. Nielsen, M. J. Taylor, et al. (2014) Drug policy as conservation policy: Narco-deforestation. *Science* 343: 489-490.
- Menjívar, C. y N. Rodríguez (2005) *When States Kill: Latin America, the U.S., and technologies of terror*. Austin: University of Texas Press.
- Middleton, B. R. (2011) *Trust in the Land: new directions in tribal conservation*. Tucson, AZ: University of Arizona Press.
- Middleton, E. R. (2010) A political ecology of healing. *Journal of Political Ecology* 17: 1-28.
- (2015) Jahát Jatítotodom*: Toward an indigenous political ecology. En: R. L. Bryant (ed.) *The International Handbook of Political Ecology*. (pp. 561-576). Northampton, MA: Edward Elgar Publishing.
- Mignolo, W. D. (2007) Introduction: Coloniality of power and de-colonial thinking. *Cultural Studies* 21: 155-167.

- Milián, B.; G. Grünberg y B. M. Cho (2002) *La conflictividad agraria en las Tierras Bajas del Norte de Guatemala: Petén y la Franja Transversal del Norte*. Ciudad de Guatemala: FLACSO, MINUGUA, CONTIERRA.
- Mittermeier, R. A.; N. Myers, J. B. Thomsen, *et al.* (1998) Biodiversity Hotspots and Major Tropical Wilderness Areas: Approaches to setting conservation priorities. *Conservation Biology* 12: 516-520.
- Mollett, S. (2011) Racial narratives: Miskito and colono land struggles in the Honduran Mosquitia. *Cultural Geographies* 18: 43-62.
- (2016) The power to plunder: Rethinking land grabbing in Latin America. *Antipode* 48: 412-432.
- Mollett, S. y C. Faria (2013) Messing with gender in feminist political ecology. *Geoforum* 45: 116-125.
- Moodie, E. (2010) *El Salvador in the Aftermath of Peace: crime, uncertainty, and the transition to democracy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Mora, A. P. (2011) *Border Dilemmas: Racial and national uncertainties in New Mexico, 1848-1912*. Durham, NC: Duke University Press.
- Morales, M. R. (2004) Esencialismo 'Maya', mestizaje ladino y nación intercultural: Los discursos en debate. En: C. Arenas Bianchi, C. R. Hale y G. Palma Murga (eds.) ¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre *un tema tabú*. (pp. 279-360). Ciudad de Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO).
- Moraña, M.; E. Dussell y C. A. Jáuregui (eds.) (2008) *Coloniality at Large: Latin America and the postcolonial debate*. Durham y London: Duke University Press.
- Morgensen, S. L. (2011) *Spaces Between Us: Queer settler colonialism and indigenous decolonization*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Morrissey, J. A. (1978) A missionary directed resettlement project among the highland Maya of western Guatemala. Tesis doctoral de Antropología. Palo Alto, CA: Stanford University.
- Movimiento Indio Tojil (1985) "Guatemala, de la república burguesa centralista a la república popular federal". Princeton University Digital Library, <http://pudltest.princeton.edu/objects/145a5df4-3b82-46a6-b6ec-333b8ac052a6> Consultado el 12 de octubre de 2012.

- Mutimer, D. (1999) Beyond strategy: Critical thinking and the new security studies. *Contemporary Security and Strategy*: 77-101.
- Myers, N. (1988) Threatened biotas: "Hot spots" in tropical forests. *The Environmentalist* 8: 187-208.
- Nations, J. D. (2006) *The Maya Tropical Forest: People, parks and ancient cities*. Austin: University of Texas Press.
- Nations, J. D. y R. B. Nigh (1978) Cattle, cash, food, and forest; The destruction of the American tropics and the Lacandon Maya alternative. *Culture & Agriculture* 16: 1-6.
- Nelson, D. M. (1988) *Guatemala, Polos de Desarrollo: el caso de desestructuración de las comunidades indígenas*. Tomo II. México, D. F.: Editorial Praxis.
- (1999) *A Finger in the Wound: Body politics in quincentennial Guatemala*. Berkeley: University of California Press.
- (2003) "The more you kill the more you will live": The Maya, "race," and biopolitical hopes for peace in Guatemala. En: D. S. Moore; A. Pandian y J. Kosek (eds.) *Race, Nature and the Politics of Difference*. (pp. 122-146). Durham: Duke University Press.
- (2009) *Reckoning: The ends of war in Guatemala*. Durham: Duke University Press.
- Neumann, R. (1998) *Imposing Wilderness: Struggles over livelihood and nature preservation in Africa*. Berkeley: University of California Press.
- Ng'weno, B. (2007) *Turf Wars: Territory and citizenship in the contemporary state*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Nietschmann, B. (1995) Defending the Miskito reefs with maps and GPS: Mapping with sail, scuba and satellite. *Cultural Survival Quarterly* 18: 34-37.
- Nightingale, A. J. (2003) A feminist in the forest: Situated knowledges and mixing methods in natural resource management. *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies* 2: 77-90.
- (2016) Adaptive scholarship and situated knowledges? Hybrid methodologies and plural epistemologies in climate change adaptation research. *Area* 48: 41-47.

- Nordstrom, C. (2004) *Shadows of War: Violence, power and international profiteering in the twenty-first century*. Berkeley, Los Angeles y London: University of California Press.
- Offen, K. H. (2003) The territorial turn: Making black territories in Pacific Colombia. *Journal of Latin American Geography* 2: 43-73.
- Omi, M. y H. Winant (1994) *Racial Formation in the United States from the 1960s to the 1990s*. Segunda edición. New York: Routledge.
- Osorno, D. E. (2012) *La Guerra de los Zetas: Viaje por la frontera de la necropolítica*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Padilla, L. A. (ed.) (1990) *Guatemala: Polos de desarrollo. El caso de desestructuración de las comunidades indígenas*. Tomo I. México, D. F.: Centro de Estudios Integrados de Desarrollo Comunal (CEIDEC).
- Paley, D. (2012) “Nueva Esperanza [New Hope]”. *Canadian Dimension*, <https://canadiandimension.com/articles/view/nueva-esperanza> Consultado el 30 de diciembre de 2014.
- (2014) *Drug War Capitalism*. Edinburgh, Oakland y Baltimore: AK Press.
- Parenti, C. (2011) *Tropic of Chaos: Climate change and the new geography of violence*. New York: Nation Books.
- Patterson, O. (1982) *Slavery and Social Death: a comparative study*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Payeras, M. (1980) *Los días de la selva*. La Habana: Casa de las Américas.
- Peacock, S. C. y A. Beltrán (2002) “Hidden powers in post-conflict Guatemala: Illegal armed groups and the forces behind them”. Washington Office on Latin America (WOLA), <https://www.wola.org/wp-content/uploads/2003/09/Hidden-Powers-Long-Version.pdf> Consultado el 7 de diciembre de 2020.
- Pellow, D. N. (2016) Toward a critical environmental justice studies: Black lives matter as an environmental justice challenge. *Du Bois Review: Social Science Research on Race* 13(2): 221–236.
- Peluso, N. L. (1992) *Rich Forests, Poor People: Resource control and resistance in Java*. Berkeley: University of California Press.

- (1995) Whose woods are these? Counter-mapping forest territories in Kalimantan, Indonesia. *Antipode* 27: 383-406.
- Peluso, N. L. y P. Vandergeest (2001) Genealogies of the political forest and customary rights in Indonesia, Malaysia and Thailand. *The Journal of Asian Studies* 60: 761-812.
- (2011) Political ecologies of war and forests: Counterinsurgencies and the making of national natures. *Annals of the Association of American Geographers* 101: 587-608.
- Perelman, M. (2000) *The Invention of Capitalism: Classical political economy and the secret history of primitive accumulation*. Durham, NC: Duke University Press.
- Ponciano, I. (1998) Forestry policy and protected areas in the Petén, Guatemala. En: R. B. Primack (ed.) *Timber, Tourists, and Temples: Conservation and development in the Maya forest of Belize, Guatemala, and Mexico*. (pp. 99-110). Washington, D. C.: Island Press.
- Povinelli, E. A. (2002) *The Cunning of Recognition: Indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism*. Durham: Duke University Press.
- Pulido, L. (2015) Geographies of race and ethnicity 1: White supremacy vs white privilege in environmental racism research. *Progress in Human Geography* 39: 809-817.
- (2016) Geographies of race and ethnicity II Environmental racism, racial capitalism and state-sanctioned violence. *Progress in Human Geography* 41:524-533.
- Rabinow, P. (1989) *French Modern: Norms and forms of the social environment*. Cambridge y London: The MIT Press.
- Ranganathan, M. (2016) Thinking with flint: Racial liberalism and the roots of an American water tragedy. *Capitalism Nature Socialism* 27: 17-33.
- Redford, K. (1991) The ecologically noble savage. *Cultural Survival Quarterly* 15: 46-48.
- REMHI (1998) *Guatemala: Nunca más*. Ciudad de Guatemala: Proyecto Arquidiocesano para la Recuperación de Memoria Histórica (REMHI), Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG).
- Remijnse, S. (2002) *Memories of Violence: Civil patrols and the legacy of conflict in Joyabaj, Guatemala*. Amsterdam: Rozenberg Publishers. [Publicado en español como *Memorias de violencia. Las Patrullas de Autodefensa Civil en Joyabaj, Quiché*. Serie Autores Invitados No. 13. Ciudad de Guatemala: AVANCSO, 2005].

- Rifkin, M. (2009) *Manifesting America: the imperial construction of US national space*. Oxford: Oxford University Press.
- Rivera Cusicanqui, S. (1984) *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y q'hechwa 1900-1980*. La Paz: CSUTCB/HISBOL.
- (2010) *Chíxinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón y Retazos
- Robbins, P. (2012) *Political Ecology: A critical introduction*. Segunda edición. Malden: Wiley.
- Robinson, C. J. (2000) *Black Marxism: The making of the Black radical tradition*. Segunda edición. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Rodríguez, D. (2006) *Forced Passages: Imprisoned radical intellectuals and the US prison regime*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rodríguez, J.; A. Taber, P. Daszak, et al. (2007) Globalization of conservation: a view from the south. *Science* 317: 755-756.
- Rosset, P.; R. Patel y M. Courville (eds.) (2006) *Promised Land: Competing visions of agrarian reform*. Oakland, CA: Food First Books.
- SAA (2014) "Memoria de Labores, 2013-2014". Secretaría de Asuntos Agrarios (SAA), Gobierno de Guatemala. http://portal.saa.gob.gt/images/stories/PagInicio/2014/docs/MEMORIA_2014_SAA_web.pdf Consultado el 24 de agosto de 2015.
- Said, E. W. (1978) *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Saldaña-Portillo, M. J. (2015) *Indian Given: Racial geographies across Mexico and the United States*. Durham: Duke University Press.
- Sanchez, S. M.; K. Scott y J. H. Lopez (2016) "Guatemala: Closing gaps to generate more inclusive growth". *World Bank*, <https://elibrary.worldbank.org/doi/pdf/10.1596/24694>
- Sawyer, S. (2004) *Crude Chronicles: Indigenous politics, multinational oil, and neoliberalism in Ecuador*. Durham: Duke University Press.
- Schirmer, J. (1998) *The Guatemalan Military Project: A violence called democracy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Schlesinger, S. C. y S. Kinzer, S (2005) *Bitter Fruit: The story of the American coup in Guatemala*. Segunda edición. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schmitt, C. (1985) *Political Theology: Four chapters on the concept of sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schwartz, N. B. (1990) *Forest Society: a social history of Petén, Guatemala*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- (2000) *Etnicidad, regionalismo y el Estado: Las relaciones étnicas y sociales cambiantes en Petén, 1944-2000*. Antigua Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA).
- Schwartz, N. B.; A. R. Corzo Márquez, E. Calderón, et al. (1996) *Socioeconomic monitoring and evaluation of Conservation International/ProPetén Project in the Maya Biosphere Project, 1992-1996*. Guatemala: Conservation International and the US Agency for International Development.
- Simpson, A. (2007) On ethnographic refusal: indigeneity, 'voice' and colonial citizenship. *Junctures: The Journal for Thematic Dialogue*. 9: 67–80.
- (2014) *Mohawk Interruptus: Political life across the borders of settler states*. Durham, NC: Duke University Press.
- (2017) The ruse of consent and the anatomy of 'refusal': cases from indigenous North America and Australia. *Postcolonial Studies* 20: 18-33.
- Simpson, L. B. (2017) *As We Have Always Done: Indigenous freedom through radical resistance*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Slater, C. (2002) *Entangled Edens*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Smith, A. (2012) Indigeneity, settler colonialism, white supremacy. En: D. Martinez HoSang, O. LaBennett y L. Pulido (eds.) *Racial Formation in the Twenty-First Century*. (pp. 66-93). Berkeley y London: University of California Press.
- (2014) Native studies at the horizon of death: Theorizing ethnographic entrapment and settler self-reflexivity. En: A. Simpson y A. Smith (eds.) *Theorizing Native Studies*. (pp. 207-234). Durham: Duke University Press.
- Smith, C. A. (ed.) (1990) *Guatemalan Indians and the State, 1540-1988*, Austin: University of Texas Press.

- Smith, N. y C. Katz (1993) Grounding metaphor: Towards a spatialized politics. En: M. Keith y S. Pile (eds.) *Place and the Politics of Identity*. (pp. 67-83). London y New York: Routledge.
- Smyth, F. (2005) "The Untouchable Narco-State: Guatemala's Army defies DEA". http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB169/TO_11%5B1%5D.18.05_guatemala.pdf Consultado el 10 de enero de 2012.
- Solano Ponciano, L. (2005) *Guatemala: Petróleo y minería en las entrañas del poder*. Ciudad de Guatemala: Inforpress Centroamericana.
- (2013) Development and/as dispossession: Elite networks and extractive industry in the Franja Transversal del Norte. En: C. McAllister y D. M. Nelson (eds.) *War by Other Means: Aftermath in post-genocide Guatemala*. (pp 119-142). Durham, NC: Duke University Press.
- Spade, D. (2015) *Normal Life: Administrative violence, critical trans politics, and the limits of law*. Durham: Duke University Press.
- Speed, S. (2017) Structures of capitalism in Abya Yala. *American Quarterly* 69: 793-790.
- (2019) *Incarcerated Stories: Indigenous women migrants and violence in the settler-capitalist state*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Stasiulis, D. y N. Yuval-Davis (1995) *Unsettling settler societies: Articulations of gender, race, ethnicity and class*. Thousand Oaks y London: Sage.
- Stepan, N. L. (1991) *The Hour of Eugenics: Race, gender and nation in Latin America*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- (2001) *Picturing Tropical Nature*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Stocks, A. (2002) The struggle for Q'eqchi' community conservation and management of Mayan sacred (cave) sites: the case of the Caves of Candelaria and Bombil Pek in Alta Verapaz, Guatemala. Documento presentado en la Conferencia "Protecting the Cultural and Natural Heritage in the Western Hemisphere: Lessons from the past; looking to the future". Cambridge, MA: Harvard University.
- Stoler, A. L. (1995) *Race and the Education of Desire: Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*. Durham, NC: Duke University Press.

- (2002) *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the intimate in colonial rule*. Berkeley: University of California Press.
- Stoll, D. (ed.) (1990) *Is Latin America Turning Protestant? The politics of Evangelical growth*. Berkeley: University of California Press.
- Sturm, C. (2011) *Becoming Indian: The struggle over Cherokee identity in the twenty-first century*. Santa Fe, NM: School for Advanced Research Press.
- Sundberg, J. (1998a) NGO Landscapes in the Maya Biosphere Reserve, Guatemala. *Geographical Review* 88: 388-412.
- (1998b) Strategies for authenticity, space, and place in the Maya Biosphere Reserve, Petén, Guatemala. *Conference of Latin Americanist Geographers Yearbook 1998* 21: 85-96.
- (1999) Conservation encounters: NGOs, local people, and changing cultural landscapes. Tesis doctoral en Geografía. Austin, TX: The University of Texas.
- (2003a) Conservation and democratization: constituting citizenship in the Maya Biosphere Reserve, Guatemala. *Political Geography* 22: 715-740.
- (2003b) Masculinist epistemologies and the politics of fieldwork in Latin Americanist geography. *The Professional Geographer* 55: 180-190.
- (2004) Identities in the making: Conservation, race and gender in the Maya Biosphere Reserve, Guatemala. *Gender, Place & Culture* 11: 43-66.
- (2005) Looking for the critical geographer, or why bodies and geographies matter to the emergence of critical geographies of Latin America. *Geoforum* 36: 17-28.
- (2008) Placing race in environmental justice research in Latin America. *Society and Natural Resources* 21: 569-582.
- (2014) Decolonizing posthumanist geographies. *Cultural Geographies* 21: 33-47.
- Tallbear, K. (2011) Why interspecies thinking needs indigenous standpoints. *American Anthropological Association Meeting, Montreal, CA*.
- Taracena Arriola, A. (2002) *Etnicidad, Estado y nación en Guatemala, 1808-1944*. Antigua Guatemala: CIRMA/Nawal Wuj.

- (2004) Guatemala: el debate historiográfico en torno al *mestizaje*, 1970-2000. En: D. A. Euraque, J. L. Gould y C. R. Hale (eds.) *Memorias del mestizaje: Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. (pp. 79-110). Antigua, Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA)
- Taylor, D. (1997) *Disappearing Acts: Spectacles of gender and nationalism in Argentina's "Dirty War"*. Durham, NC: Duke University Press.
- Thompson, E. P. (1975) *Whigs and Hunters: the origin of the Black Act*. London: Allen Lane.
- Todd, Z. (2016) An indigenous feminist's take on the ontological turn: 'Ontology' is just another word for colonialism. *Journal of Historical Sociology* 29: 4-22.
- Tuck, E. (2009) Suspending damage: A letter to communities. *Harvard Educational Review* 79: 409-428.
- Tuck, E. y M. McKenzie (2016) *Place in Research: Theory, methodology and methods*. London y New York: Routledge.
- Tuck, E. y K. W. Yang (2012) Decolonization is not a metaphor. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1: 1-40.
- Tuhiwai Smith, L. (2012) *Decolonizing Methodologies: Research and indigenous peoples*. Segunda edición. New York: Zed Books.
- Tzul Tzul, G. E. (2016) *Sistemas de gobierno comunal indígena: Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*. Ciudad de Guatemala: Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos y Centro de Investigaciones y Pluralismo Jurídico Tz'ikin, Editorial Maya Wuj.
- UNODC (2013) "Global Study on Homicide". United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC), http://www.unodc.org/documents/gsh/pdfs/2014_GLOBAL_HOMICIDE_BOOK_web.pdf Consultado el 22 de mayo de 2015.
- USAID (1990) "Guatemala Project Paper: Maya Biosphere Project". USAID Mission to Guatemala. <https://dec.usaid.gov/dec/GetDoc.axd?ctID=ODVhZjk4NWQtM2YyMi00YjRmLTkxNjktZTcxMjM2NDBmY2Uy&rID=NTYzNzc=&pID=NTYw&attchmnt=True&uSesDM=False&rIdx=NTQwNDc=&rCFU=>. Project # 520-0395. Document ID: PD-ABC-450.
- (1995) "Project Paper Supplement: Maya Biosphere Project Petén Activities".

- USAID Mission to Guatemala. https://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PDABQ484.pdf Project # 520-0395. Document ID: PDABQ484.
- Van Ausdal, S. K. (2002) Development and discourse among the Maya of Southern Belize. *Development and Change* 32: 577-606.
- Vandergeest, P. y N. L. Peluso (1995) Territorialization and state power in Thailand. *Theory and Society* 24: 385-426.
- Velázquez Nimatuj, I. A. (2008) *Pueblos indígenas, Estado y lucha por tierra en Guatemala: Estrategias de sobrevivencia y negociación ante la desigualdad globalizada*. Serie Autores Invitados No. 17. Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO).
- (2012) Desafío maya: ¿"objetos de estudio" o sujetos intelectuales? *Latin American Research Review*: 21-23.
- Viaene, L. (2010) The internal logic of the cosmos as 'justice' and 'reconciliation': Micro-level perceptions in post-conflict Guatemala. *Critique of Anthropology* 30: 287-312.
- Vidal, J. (2008) "The great green land grab". The Guardian UK, <http://www.theguardian.com/environment/2008/feb/13/conservation> Consultado el 26 de agosto de 2014.
- Vizenor, G.; E. Tuck y K. W. Yang (2014) Resistance in the blood. *Youth resistance research and theories of change*: 107-117.
- Vizenor, G. R. (1994) *Manifest Manners: Postindian warriors of survivance*. Middleton, CT: Wesleyan University Press.
- Wagner, R. (2001) *The History of Coffee in Guatemala*. Bogotá, Colombia: Villegas Editores.
- Wainwright, J. (2008) *Decolonizing Development: Colonial power and the Maya*. Malden y Oxford: Blackwell Publishing.
- Wainwright, J. y J. Bryan (2009) Cartography, territory, property: postcolonial reflections on indigenous counter-mapping in Nicaragua and Belize. *Cultural Geographies* 16: 153-178.
- Wakild, E. (2011) *Revolutionary Parks: conservation, social justice, and Mexico's national parks, 1910-1940*. Tucson: University of Arizona Press.

- Warren, K. B. (1998a) *Indigenous Movements and their Critics: Pan-Mayanism and ethnic resurgence in Guatemala*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (1998b) Indigenous movements as a challenge to the unified social movement paradigm for Guatemala. En: S. Alvarez, E. Dagnino y A. Escobar (eds.) *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American social movements*. (pp. 165-195). Boulder, CO: Westview Press.
- Watts, M. (1992) Space for everything (a commentary). *Cultural Anthropology* 7: 115-129.
- Weld, K. A. (2014) *Paper Cadavers: The Archives of Dictatorship in Guatemala*. Durham: Duke University Press. [Publicado en español como *Cadáveres de papel. Los archivos de la dictadura en Guatemala*. Serie Autores Invitados No. 26. Guatemala: AVANCSO, 2017].
- West, P. (2006) *Conservation is our Government Now: the politics of ecology in Papua New Guinea*. Durham, NC: Duke University Press.
- Wilson, R. (1995) *Maya Resurgence in Guatemala: Q'eqchi' experiences*. Norman y London: University of Oklahoma Press.
- Wolfe, P. (2006) Settler colonialism and the elimination of the native. *Journal of Genocide Research* 8: 387-409.
- (2008) Structure and event: settler colonialism and the question of genocide. En: A. D. Moses (ed.) *Empire, Colony, Genocide: Settler colonialism and the question of genocide*. (pp. 102-132). Oxford: Berghahn Books.
- Wolford, W. (2010) *This Land is Ours Now: Social mobilization and the meanings of land in Brazil*. Durham y London: Duke University Press.
- Wright, M. W. (2011) Necropolitics, Narcopolitics, and Femicide: Gendered violence on the Mexico-U.S. border. *Signs* 36: 707-731.
- (2012) Wars of interpretations. *Antipode* 44: 564-580.
- Ybarra, M. (2011a) Privatizing the tzuultaq'a? Private property and spiritual reproduction in post-war Guatemala. *Journal of Peasant Studies* 38: 793-810.
- (2011b) Slashed and burned: The debate over privatization of Q'eqchi' lands in northern Guatemala. *Society & Natural Resources* 24: 1027-1041.

- (2012) Taming the jungle, saving the Maya forest: Sedimented counterinsurgency practices in contemporary Guatemalan conservation. *Journal of Peasant Studies* 39: 479-502.
 - (2013) “You Cannot Measure a Tzuultaq’a”: Cultural politics at the limits of liberal legibility. *Antipode* 45: 584-601.
 - (2014) “Don’t just pay it back, pay it forward: from accountability to reciprocity in research relationships”. *Journal of Research Practice*, <http://jrp.icaap.org/index.php/jrp/article/view/407/358> Consultado el 10 de julio de 2014.
 - (2016) “Blind Passes” and the production of green security through violence on the Guatemalan border. *Geoforum* 69: 194-206.
- Ybarra, M.; O. Obando Samos, L. Grandia, *et al.* (2012) *Tierra, migración y vida en Petén, 1999-2009*. Ciudad de Guatemala: CONGCOOP-IDEAR.



Megan Ybarra es geógrafa interesada en relaciones entre humanos y no-humanos, particularmente la articulación entre la justicia ambiental y abolición de cárceles y centros de detención, desde las perspectivas de estudios indígenas y teoría crítica de la raza.

Después de trabajar en el desarrollo comunitario en Guatemala durante dos años (2003-2005), pasó la siguiente década investigando y escribiendo sobre territorio e identidad en las tierras bajas del norte. Se graduó como doctora en política y gestión ambiental por la Universidad de California, Berkeley, en 2010. Actualmente es Profesora Asociada de Geografía en la Universidad de Washington en Seattle donde imparte cursos de justicia ambiental, derechos de los inmigrantes en los Estados Unidos y geografías de abolición.

Sus investigaciones se han centrado en temáticas relacionadas con derechos indígenas, racismo en acceso a la tierra, y movimientos sociales. Es coautora de *Tierra, migración y vida en Petén: 1999-2009* (CONGCOOP-IDEAR), así como varios artículos académicos. En su trabajo en los EE. UU., produjo obras populares como "Un manual huelguista" (www.hungerstrikershandbook.org) y un corto documental bilingüe titulado "Huelgas de hambre: un llamado para terminar con la detención de inmigrantes" (2017) sobre los derechos humanos de inmigrantes detenidos en los EE.UU.

La Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala -AVANCSO- es una institución privada, no lucrativa, cuya misión es contribuir, a través de su instituto de investigación, al entendimiento de la problemática más significativa del proceso social guatemalteco.

Desde su fundación en 1986, la Asociación se propuso cumplir su mandato haciendo investigación que privilegia el trabajo de campo, es decir, la obtención de datos vivos y actuales. Hace un esfuerzo deliberado por acercar sus investigaciones al movimiento social, desde su concepción y realización, hasta sus resultados y la búsqueda de su aplicación. Con su trabajo, se esmera por contribuir a la construcción social de alternativas al modelo de desarrollo dominante. Desde enfoques multidisciplinarios, realiza estudios sobre racismo, machismo y extractivismo, incluyendo las violencias que provocan; así como planificación participativa con comunidades campesinas.

La Serie Autores Invitados responde al objetivo de Avancso de dar oportunidad de investigar, sin condicionamiento intelectual, a profesionales y estudiantes avanzados de las Ciencias Sociales, tanto nacionales como extranjeros; ofreciéndoles un espacio para la publicación y difusión de trabajos de alta calidad que no han sido realizados dentro de la agenda de investigación del Instituto, pero que la complementan.