

Los restos: renacimiento y resiliencia del pueblo q'eqchi' en Petén

The Leftovers: Q'eqchi' Revival and Resilience in Petén

Liza Grandia

Universidad de California-Davis

* Autora a la que se dirige correspondencia: emgrandia@ucdavis.edu

Recibido: 30 de septiembre de 2017 / Aceptado: 25 de enero de 2018

Resumen

En este artículo, producto de investigación aplicada y comprometida, ofrece un panorama actual de la situación sociedad civil de los q'eqchi'es en Petén y su influencia en el renacimiento y reforma de una cultura q'eqchi'-petenera. Como protagonista, figura la creciente Asociación de Comunidades Campesinas Indígenas para el Desarrollo Integral de Petén (ACDIP), que cuenta con un profundo y arraigado poder de convocatoria, debida a una base social de 156 comunidades, de las cuales 35 ya son declaradas como comunidades autónomas indígenas, con otras 78 en proceso. Tal como su sombrilla internacional, Vía Campesina, ACDIP, ha evolucionado en los tiempos de paz de una sencilla federación campesina de etnicidad mixta, hacia un movimiento dinámico y resiliente para la autonomía indígena. Ante el desplazamiento que ha sufrido por la expansión de la ganadería y las empresas palmeras, actualmente ACDIP incluye no solamente una misión reivindicativa de derecho agrario del pueblo q'eqchi' de Petén, sino también de lucha por derechos humanos, transformación agroecológica, soberanía alimentaria, rescate de conocimientos ancestrales, justicia ambiental, y quizás de la reforestación y restauración ecológica a una escala masiva si las autoridades de la conservación logran respetar los valores tradicionales de la cosmovisión q'eqchi' sobre el bosque y sus propias formas de organización.

Palabras clave: Espiritualidad, migración, reforestación, organización campesina, agroecología

Abstract

As a product of applied and engaged research, this article provides an overview of Q'eqchi'es socio-civic organization in Petén and the revival and reformation of a Q'eqchi'-petenero culture. Its central protagonist is the ascendant Association of Peasant Indigenous Communities for Integral Development of Petén (ACDIP, La Asociación de Comunidades Campesinas Indígenas para el Desarrollo Integral de Petén). With deeply-rooted capacity for social mobilization, ACDIP represents 156 communities of which 35 are also now declared to be autonomous indigenous communities, with 78 other villages with similar declarations in process. Much like its international parent organization, Via Campesina, ACDIP has as evolved in peace times in Guatemala from a simple mixed-ethnic peasant federation to a dynamic and resilient movement for indigenous autonomy. In view of the displacement they have suffered due to the expansion of livestock and palm companies, ACDIP began expanding its mission beyond agrarian reclamation to a broader struggle for indigenous human rights, agro-ecological transformation, food sovereignty, revitalization of ancestral knowledge, environmental justice, and also—if conservation authorities could learn to recognize and respect Q'eqchi' vernacular values of the forest and their forms of community organization—collaboration with reforestation and climate change mitigation across the lowland Q'eqchi' diaspora.

Keywords: Spirituality, migration, reforestation, peasant organizing, agroecology



La reproducción total o parcial del contenido e imágenes de esta publicación se rige de acuerdo a normas internacionales sobre protección a los derechos de autor, con criterio especificados en la licencia Creative Commons (CC BY-NC-SA 4.0). El contenido de esta publicación es responsabilidad exclusiva de su(s) autor(es).

Marco conceptual

Desde la década de los 1990, la abundante literatura ambientalista se ha enfocado en la deforestación y destrucción, con muy poca atención a la restauración, recuperación o regeneración ambiental. Reflejando esta tendencia global, las publicaciones sobre Petén se centran, de manera parecida, en las ruinas arqueológicas, la degradación ecológica o la pérdida de los bosques. En retrospectiva, en mi propia crítica a la política de tierras del Banco Mundial, se presentaba una narrativa sombría de desposeimiento y pérdida de tierras. Desde el ojo óptico de las imágenes satelitales, las tasas de cambio de cobertura boscosa son inquietantes: la mayor parte de la mitad occidental de la Reserva de la Biosfera Maya (RBM) está deforestada y prácticamente ingobernable. En otras partes de las zonas rurales de Petén, la situación agraria campesina se ha deteriorado rápidamente, especialmente en el suroeste, donde las plantaciones de palma se expanden como un tumor en el mapa catastral. Para el 2011, al menos la mitad de los pequeños agricultores habían perdido o vendido sus parcelas después del frenesí de titulación de tierras inducida por el Banco Mundial (1998-2007) (Grünberg, Grandia, & Milian, 2012).

Aunque la percepción de lo agroecológico de Petén puede observarse como un vaso medio vacío, también puede visualizarse como un vaso medio lleno. Como Polanyi (1944) señaló en su estudio clásico del cercamiento de las tierras comunales de Inglaterra, los procesos rápidos de despojo casi invariablemente provocan un “doble movimiento” de resistencia social. Petén puede estar llegando a un punto de no retorno de la deforestación, pero la crisis climática actual también podría inspirar a las comunidades a reconstituir los bosques de manera creativa. A través de mi colaboración con intelectuales y líderes de q'eqchi'es, veo señales de esperanza de ello en la base. Si se diera el respeto y el espacio para florecer, la misma cohesión y resiliencia comunitaria que permitió al pueblo q'eqchi' sobrevivir a cinco siglos de etnocidio y genocidio, podría ser el ancla de la restauración social y ecológica de Petén.

En varios países “desesperanzados” de América Latina los bosques se han recuperado de manera impresionante: (a) Puerto Rico, cuya cobertura forestal se regeneró del 18% en 1951 al 45% en 2000 (Holl & Aide, 2011); (b) El Salvador, donde la emigración y las remesas facilitaron inadvertidamente un reciente resurgimiento de los bosques (Hecht, Morrison, &

Padoch, 2014); (c) Costa Rica, donde la ganadería y la agricultura destruyó la mayor parte del bosque primario entre los años 1940 y 1980, pero desde entonces la recuperación de los bosques secundarios ha restaurado la cobertura forestal a la mitad del país (Chazdon et al., 2009; Gillis, 2014); y (d) Haití, donde la intuición etnográfica del antropólogo Murray (1987) ayudó a la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (Usaid, siglas en inglés) a diseñar un proyecto de reforestación que promovía la plantación de árboles como un cultivo comercial en lugar de un bien ecológicamente abstracto con resultados que sobrepasaban las metas del proyecto.

Fuera de Mesoamérica y el Caribe, destaca la recuperación de los bosques en Bután, Gambia, Vietnam y Reikata (Chazdon, 2008, 2014). Sin duda, muchos de estos bosques “novedosos” pueden no coincidir con la composición de especies del bosque alto pero los bosques secundarios son también el hogar de millones de especies menos carismáticas (gusanos, artrópodos y otras pequeñas cosas) cuya supervivencia contribuye claramente a la biodiversidad (Vandermeer & Perfecto, 2007, p. 275).

El paisaje arqueológico de Petén inspira reflexión sobre la resiliencia. Los monumentos de piedra de las antiguas ciudades mayas deben recordar a los ecologistas que los bosques de Petén acaso son “vírgenes”. La mayoría de los bosques de tierras bajas mayas que los turistas imaginan como “prístinos” son en realidad una etapa secundaria de sistemas agroforestales muy avanzada (Chazdon, 2014, p. 307). Durante milenios, los pueblos originarios de Mesoamérica manejaban activamente los bosques en mosaicos complejos de uso de la tierra (Carr, 1996; Zarger, 2009) o lo que Ross (2011) llama “jardines ferales”, Mann (2005) “bosques antropogénicos”, Ford y Nigh (2015) “jardines forestales mayas”, Chazdon y colaboradores (2009) “huertos forestales”, y Balée (2006) “campos forestales” o “paisajes domesticados”. Basado en la etnografía de Schwartz y Corzo con milperos y jardineros peteneros (Schwartz, 1990; Corzo, 2005; Schwartz & Corzo, 2015), Ford y Nigh (2015) calculan que la agrosilvicultura centrada en el sagrado maíz hubiera sostenido una población mucho más grande y con menos deforestación de lo que se estimó anteriormente. Aquí como en otras partes del trópico, el manejo forestal indígena ha marcado claramente la dominancia y estructura de las especies forestales (Gómez-Pompa & Bainbridge, 1995). Aún hoy, los bosques “salvajes” más remotos de Petén contienen una densidad inusual

de ramón, pimienta, cacao silvestre, palmeras y otras especies económicamente útiles y comestibles.

A pesar de la historia compleja de estos bosques antropogénicos (Ford & Nigh, 2015), los conservacionistas internacionales han idealizado la selva maya como *hotspot* de la biodiversidad donde los jaguares vagan y los zaraguates aúllan. Enmarcando la sostenibilidad como un juego de suma cero entre el campo y el bosque, durante el último medio siglo, en Petén los planificadores de uso de la tierra designaron a la tierra para la producción agrícola o la protección forestal, pero nunca ambos (Vandermeer & Perfecto, 2007), aunque el sistema maya itinerante (corte y quema) inherentemente involucra la regeneración forestal secundaria y de barbecho a largo plazo (Hecht, Yang, Basnett, Padoch, & Peluso, 2015).

Al contrario, la ética de conservación de la biodiversidad de las élites estadounidenses pareciera valorar los hábitats estéticamente atractivos (Perfecto & Vandermeer, 2008, p. 174) separados de la agricultura y la modificación humana. Su enfoque en los grandes árboles y la carismática mega-fauna formó profundamente el servicio de parques nacionales de Guatemala, a través del Consejo Nacional de Áreas Protegidas (Conap), desde que fuera establecido en 1991. Tan solo parcialmente financiado por el gobierno guatemalteco la solvencia presupuestaria del Conap dependía entre 1992-2002 del altruismo de las ONG de la Agencia de los Estados Unidos de Norteamérica para el Desarrollo (Usaid), a través de su proyecto Mayarema y posteriormente (2003 al presente) sobre lo que Wildlife Conservation Society (WCS) podría reencauzar de su monopolio virtual del financiamiento de la Usaid. Gobernado por biólogos y silvicultores, el liderazgo del Conap ha encontrado más fácil culpar y desalojar a los campesinos q'eqchi'es de áreas protegidas que enfrentar los verdaderos agentes de la deforestación (cárteles de la droga, ganaderos y propietarios de plantaciones de la élite guatemalteca, y condiciones macroeconómicas del tratado de libre comercio con los EEUU, el DR-CAFTA). Durante dos décadas, las agencias de conservación han ignorado virtualmente el sector agrario y el preocupante desplazamiento continuo de los pequeños agricultores por grandes ganaderos y luego las plantaciones de palma y los narcotraficantes (Grandia, 2009).

Aunque en 1991, Usaid-Mayarema asignó al Instituto Rodale/Centro Maya la tarea de revitalizar técnicas ancestrales de agricultura maya y sus técnicas agroforestales, los forestales contratados para liderar

el programa redirigieron sus presupuestos al desarrollo de planes de manejo sostenible de madera en áreas de concesión de la zona de uso múltiple (Asociación de Comunidades Forestales de Petén [Acofop], 2005; Gómez & Méndez, 2007). Sin asistencia técnica, pocos campesinos han desarrollado alternativas viables o métodos de producción más sostenibles para los cultivos campesinos básicos (maíz, frijoles, y semillas de calabaza) y otras vías para el desarrollo agrario integrado. Casi todos los indicadores de bienestar rural se mantuvieron estancados o empeorados de acuerdo con nuestra comparación sistemática de los medios de subsistencia rurales con un millar de encuestas de hogares que se realizaron por primera vez en 1999 (Grandia, Schwartz, Corzo, Obando, & Ochoa, 2001) y luego se replicaron en 2009 (Ybarra, Obando, Grandia, & Schwartz, 2012).

La asombrosa negación o ignorancia de los valores espirituales de los q'eqchi'es para el bosque es sólo un ejemplo del racismo institucional que invade las agencias gubernamentales en Guatemala. Hasta que se contrató a un equipo de trabajadores de la salud q'eqchi' a través del programa de Remedios ProPetén en 1998, de los cientos de técnicos contratados por las organizaciones financiadas por la Usaid (Conservación Internacional, The Nature Conservancy, el cuidado y Rodale/Centro Maya) desde 1991 hasta ese momento, no emplearon ningún hablante nativo de q'eqchi. Aunque el Conap siempre tenga en su planilla unos cuantos guardarecursos q'eqchi'es, nunca ha promovido a un profesional de q'eqchi a ningún puesto de toma de decisiones en su administración, a pesar de que las áreas protegidas de Guatemala fueron declaradas de manera desproporcionada en el territorio tradicional de q'eqchi. Norman Schwartz, como asesor de ProPetén una organización de Conservación Internacional, intentó organizar una clase de idioma q'eqchi' en 1993 a cargo de dos ingeniosos autodidactas lingüistas. Aunque abierto a todos, sólo un empleado del Conap comenzó el curso y pronto lo abandonó.

En su investigación sobre los millones de personas indígenas que han sido desalojadas de áreas protegidas en diferentes partes del planeta, el periodista Mark Bowie sugiere que la idea de “parques” es intraducible a la mayoría de idiomas indígenas. La biodiversidad o “wilderness” se expresa como “nuestro patio trasero” (Yupik) o palabras para “el alimento” (Dowie, 2009, p. 19). De manera similar, en el idioma q'eqchi' hablado por la mitad de la población rural de Petén, la noción de “áreas protegidas” se traduce mal

ajustado como a *ilb'il ch'och* (tierra vigilada). Aunque la idea de la preservación forestal o la demarcación de las regiones silvestres separadas del asentamiento humano tiene poca resonancia en las comunidades q'eqchi'es, como los pueblos indígenas en otros lugares, mantienen una fuerte ética de administración de la reciprocidad para sus bosques de aldea del patio trasero (Alcorn, 1995, 2010). Aunque la gente q'eqchi' tiene poco interés en la gestión comercial tradicional "petenero" de madera y productos forestales no madereros (aquellos valores de la "sociedad forestal" descritos de manera icónica por Schwartz), valoran los bosques en otras formas culturales y socioeconómicas que no suelen ser reconocidas por extraños.

Por ejemplo, Atran y su equipo (1999, 2002) son frecuentemente citados por sus estudios de los valores forestales itzá, pero malinterpretaron los valores forestales de los q'eqchi' para hacer un defecto metodológico obvio: utilizaron cuestionarios estandarizados en español sobre si en las aldeas q'eqchi's cerca de pueblo San José reconocían los espíritus forestales de los itzaj. De sus respuestas, Atran et al. dibujaron la extraña conclusión de que la gente q'eqchi' carece de folklore sobre los espíritus forestales. Cuando se les preguntó respetuosamente en su propio idioma, como he documentado fácilmente en una colección de 50 historias tradicionales (Grandia, 2004), la gente q'eqchi' tiene una relación profunda con el bosque y se relacionan con entusiasmo historias sobre el mundo de los espíritus, las bestias y los tramposos.

Atran y colaboradores (1999, 2002) también ignoraron la literatura etnográfica del pueblo q'eqchi' en tierras y confiaron que la investigación de Wilson (1995) en tierras altas cerca Cobán, se aplicaba en todo el territorio extenso q'eqchi'. De esta escasa revisión de la literatura, Atran y colaboradores conjeturaron que los q'eqchi'es peteneros están desconectados del bosque de Petén debido a una nostalgia irracional por los trece cerros sagrados de Verapaz. Aunque estas montañas son importantes anclajes geográficos a la espiritualidad q'eqchi', como he observado en un repaso de la literatura académica, ningún académico extranjero o nacional parece ser capaz de hacer un inventario consistente de ellos (Grandia, 2004). La verdad es que la gente q'eqchi' reconoce y respeta cientos, si no miles, de lugares sagrados, no sólo trece montañas. De hecho, cada comunidad q'eqchi' en Petén tiene algún lugar sagrado (ya sea cueva, mojón, manantial, pozo hundido ("cenote"), o alguna otra característica inusual del paisaje cárstico). A diferencia de las tradi-

ciones mayas de las tierras altas occidentales donde se organizan ceremonias en altares abiertos o sitios arqueológicos, los rituales q'eqchi' se orientan alrededor de lugares boscosos, santuarios naturales como cuevas que unifican la tierra con el inframundo.

En estos lugares sagrados viven los *tzuultaq'a*, los dioses de la montaña y del valle que gobiernan o se dicen a veces "poseer" los bosques. Como centinelas sensibles, los *tzuultaq'a* exigen respeto y ofrendas, por lo que la gente q'eqchi' tiende a conservar los bosques alrededor de las cuevas (o "casas de roca") donde residen los dioses. Incluso en comunidades predominante evangélicas, un número significativo de protestantes mantienen su fe en el *tzuultaq'a* así como el espíritu santo (o un demonio según algunos predicadores protestantes). Ya sea angelical o diabólico, su presencia se observa en relación con un lugar natural o arqueológico. El hecho de que los administradores de la conservación, los técnicos de la tierra, o los científicos sociales estén obsesionados por un catastro y carezcan del conocimiento cultural para preguntar sobre estos lugares, no significa que deben negar su existencia.

Sin embargo, si las autoridades conservacionistas pudieran aprender a reconocer y respetar la cosmovisión de los q'eqchi' y sus valores epistemológicos del bosque y sus formas vernáculas de organización comunitaria, las tendencias de deforestación podrían ser retrasadas o incluso revertidas.

Métodos y perspectiva

Gran parte de los estudios de ciencias sociales en Petén tienen un enfoque desde las organizaciones no gubernamentales, tanto de conservación financiadas por la Usaid, como de entidades catastrales financiadas por el Banco Mundial, porque, especialmente para los investigadores internacionales, ofrecían recursos, apoyo logístico y fácil recolección intelectual. Más allá de las que figuran en esta colección, muy pocos científicos sociales han salido de la zona central o más allá las carreteras transitadas por vehículos agrícolas, para reconocer o entender los movimientos sociales. A pesar de estar vinculada y relativamente acomodada a las ONG durante mi primera década en Petén, comencé a adquirir diferentes ideas sobre la formación del movimiento social q'eqchi', una vez que aprendí q'eqchi' en 2003. Luego pasé una estadía de dos años a través de seis comunidades q'eqchi'es por el extenso territorio de Petén e Izabal en Guatemala y por el distrito de Toledo al sur de Belice, incluyendo estancias

prolongadas en dos comunidades no impactadas por proyectos de conservación de las ONG.

Este marco geográfico más amplio me permitió probar hipótesis inductivas sobre los determinantes políticos e históricos de la tenencia de la tierra, las prácticas agrícolas, la migración, la afiliación religiosa y la espiritualidad maya, las relaciones de género, la gobernanza de las aldeas y otros aspectos de la cohesión comunitaria. Triangulé mi investigación en el pueblo con archivos municipales, información censal y muchas docenas de entrevistas institucionales con representantes de agencias gubernamentales y no gubernamentales que operan en las zonas rurales q'eqchi'. A través de videollamadas por *Skype* y correos electrónicos, he mantenido lazos y comunicación con varios líderes y colaboradores q'eqchi'es. En el lenguaje y praxis antropológica tradicional, se clasificarían como “informantes clave”, pero como investigadora aliada con movimientos sociales y ambientales, serían mejor descritos en términos igualitarios como “compañeros” quienes a pesar de no ser titulados, conocen bien y analizan con claridad y valentía la historia y condiciones del pueblo q'eqchi' en Petén.

Historia de movimiento q'eqchi' en Petén

Los movimientos sociales como Asociación de Comunidades Campesinas Indígenas para el Desarrollo Integral de Petén (ACDIP) rara vez brotan de la cabeza de un iluminado. Mientras que ACDIP es la protagonista de este ensayo, la gente q'eqchi' tiene una larga historia de organización rural en Petén, que data de principios del siglo XX. Durante la guerra civil, las estructuras de liderazgo maya fueron forzadas a la clandestinidad, de tal manera que incluso los organizadores nacionales algunas veces perdieron un conteo de sus miembros. El historiador Grandin (2004), por ejemplo, que cuando un líder de alto rango del Partido Guatemalteco de Trabajo (PGT), visitó Cahabón en 1981, se sorprendió al descubrir 30,000 miembros allí. “¿Quién sabía?”, exclamó. Previamente, el PGT de Verapaz contaba con miembros activos y organizados en todo San Luis que ayudaban a recaudar fondos para enviar a un carismático líder José Ángel Ico a la ciudad capital para solicitar al Presidente Ubico que terminara con el trabajo forzoso (Grandia, 2004).

Aunque las agencias de conservación ridiculizan la migración de q'eqchi' como caótica, nómada y destructiva, la dinámica territorial q'eqchi' en Petén tiene un claro patrón histórico y continuidades precolombi-

nas. Según B. Woodfill (*Holy Places, Contested Spaces: The Conquest of Sacred Landscape in the Shadow of the Guatemalan Highlands*. Norman, Ok.: University of Oklahoma Press. En prensa) sugiere a partir de su trabajo arqueológico en la región de la Franja Transversal que la gente q'eqchi' se ha movido fluidamente a través de esta región transitoria de tierras altas a tierras bajas como migrantes y comerciantes desde tiempos precolombinos. En la época colonial, Petén se convirtió en una importante región de refugio para personas de muchas lenguas mayas diferentes que huían de las ciudades coloniales españolas (Jones, 1989). Aunque continuaron emigrando de su propio acuerdo, la migración volvió a surgir bajo el liberalismo (1880-1943), debido al desplazamiento por las plantaciones de café.

Aunque la migración q'eqchi' no está sólidamente documentada en los archivos del gobierno hasta 1879, las historias orales recogidas en San Luis y mis propias entrevistas con los ancianos la región de Sarstún de Belice, sugieren que la gente q'eqchi' tiene y una mayor presencia en estas regiones que documentadas por las agencias gubernamentales. Los otros municipios que figuran preponderantes en la migración de q'eqchi' son Cahabón, Lanquín, Senahú, y Carchá, Chahal, y más tarde, el municipio de Fray Bartolomé de las Casas fundado en 1980, así como una cadena de migración más pequeña de El Estor a través de Izabal. Muchas de las familias de exchicleros de principios del siglo XIX que viajaron en avión a Petén desde Cobán y luego se establecieron permanentemente en las cabeceras municipales, ya no hablan q'eqchi', pero mantienen apellidos como Choc o Sacul. Entre las primeras aldeas q'eqchi'es en Petén que aparecen en el censo 1921 se encontraban: Timax, las Cañas, Agua Negra, Tres Islas, El Chapayal, La Balsa, Chimay, Santa Isabel, Tzuncal, Poité, Mollejón y Pusilhá.

Los años ochenta trajeron nuevas olas de migración a Petén como un lugar de refugio de masacres. Durante este período, Sayaxché comenzó ser el destino de elección para las personas que huían de las zonas de conflicto en Chisec, mientras que los refugios de la parte oriente de la Franja Transversal se trasladaron a San Luis. A medida de la expansión demográfica natural en la década de 1990, las familias empezaron a vender, subdividir o perder sus tierras, y surgieron nuevos patrones de migración interna. Los comerciantes, los profesores, los trabajadores de la malaria, y otros trabajadores que viajaban llevaron las noticias de baldíos libres en el norte. Los desplazados de San Luis

fueron a La Libertad y San Andrés. El crecimiento periurbano de San Francisco procedía de familias en Sayaxché o La Libertad que vendían sus tierras. Dolores se expandió con una cadena de migración de Cahabón y Lanquín a través de San Luis. Las familias recién desplazadas por las plantaciones de palma africana de Sayaxché han buscado nuevas tierras en el área de Las Cruces de La Libertad o dentro del Parque Nacional Sierra Lacandón.

Ante este desplazamiento, las comunidades rurales abandonadas han respondido al organizarse para exigir el desarrollo agrario integrado a través de lo que ahora se conoce como la Asociación de Comunidades Indígenas Campesinas para el Desarrollo Integral de Petén (ACDIP). Con una capacidad profundamente arraigada para la movilización social, ACDIP representa 156 comunidades, de las cuales 34 son también ahora declaradas comunidades indígenas autónomas, con otros 78 pueblos en proceso de legalización. Al igual que su organización sombrilla, Vía Campesina, ACDIP ha evolucionado en tiempos de paz en Guatemala desde una simple federación campesina mixta a un movimiento dinámico y resiliente para la autonomía indígena. Más allá de la lucha por la tierra, ACDIP está liderando un renacimiento de la cultura q'eqchi' en tierras bajas para afirmar una plataforma de derechos políticos y culturales. Sintiendo que fueron engañados por las falsas promesas de los títulos de la tierra, a comienzos de 2010, las comunidades base de ACDIP comenzaron a instruir a sus líderes para expandir la misión de la federación más allá de los derechos de la tierra a una lucha más amplia por los derechos humanos indígenas, la transformación agroecológica, la soberanía alimentaria, la revitalización del conocimiento ancestral y la justicia ambiental.

Evolución de la Asociación de Comunidades Indígenas Campesinas para el Desarrollo Integral de Petén ACDIP

Aunque mi enfoque en este artículo es sobre ACDIP, de ninguna manera es esta la única asociación q'eqchi' en Petén. En los 20 años transcurridos desde los Acuerdos de Paz, muchas organizaciones y coaliciones o “mesas” de diálogo han surgido y caído — algunas de ellas totalmente apoyadas por los donantes, y otras realmente emergen de la sociedad civil. Una afluencia de fondos de la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (Minugua) para supervisar la implementación de los Acuerdos Guate-

maltecos de Paz de 1996 dio origen a muchas organizaciones, pero después de que las Naciones Unidas concluyeran las operaciones en 2004, sólo quedaba un puñado de donantes que estaban dispuestos y administrativamente capaces de desembolsar fondos directamente a los grupos de base. Casi todas las organizaciones q'eqchi', salvo las afiliadas a la Pastoral Social de la Iglesia Católica, han luchado por sostenerse y otras ya se disolvieron. Los que sobrevivieron deben su permanencia a la labor no remunerado de sus líderes más fieles.

Más allá de fondos, la Iglesia Católica desempeña un papel conectivo crítico en la sociedad civil de q'eqchi' a través de las redes sociales orgánicas formadas entre los catequistas y promotores de salud a través de reuniones y entrenamientos. Una organización q'eqchi'-cultural, Chol Ixim, *alma del maíz*, establecida en 2007 sigue activa. Otra asociación importante relacionada con la Iglesia Católica “Manuel Elías”, compuesta por comunidades de los municipios de San Luis, Poptún y Dolores ubicadas a lo largo de la carretera a la ciudad de Guatemala, dejó de existir en 2005, pero preparó el terreno para la posterior organización campesina en esa región. Aunque prácticamente ignorados por los científicos sociales, las iglesias protestantes también sostienen redes descentralizadas de formación e intercambio entre sus pastores y liderazgo congregacional.

Dejando de lado las iglesias, ACDIP tiene claramente la más amplia base social no política en Petén por su poder arraigado de convocatoria. Como se ve en la Tabla 1, mientras la mayoría de las comunidades miembros provienen de Sayaxché y La Libertad, rápidamente se expandió rápidamente a San Luis.

En su análisis de la organización maya poco después de los Acuerdos de Paz, Siebers (1999) comentó sobre los relativamente pocos grupos panétnicos en Petén, en comparación con la densidad de la organización *maya highland* en áreas ubicadas en las cercanías de la carretera Panamericana. De hecho, existe una clara relación entre la infraestructura de transporte y la organización social. En Petén, también, las primeras organizaciones de la sociedad civil tendieron a organizarse a nivel municipal o vía carretera, incluyendo:

- El “Comité de las 45 comunidades” (predominantemente q'eqchi'es, pero también incluyendo aldeas ladinos) en el camino al Naranjo-frontera,
- Oxlahu Tzuultaq'a, una asociación cultural de ancianos encontrada en 1999 en La Libertad que re-

Tabla 1

Comunidades miembros de la Asociación de Comunidades Campesinas Indígenas para el Desarrollo Integral de Petén (ACDIP) por municipio de 1997 a 2017

Año	La Libertad	Poptún	San Luis	Sayaxché	Total por año
1997	1			2	3
1998	10			8	18
1999				4	4
2000		1		3	4
2001	1				1
2002				1	1
2003				1	1
2004				3	3
2005				2	2
2006		6	1	4	11
2007	5	13		2	20
2008		17	24	30	71
2009				2	2
2010			2	1	3
2017		12			12
Gran total por municipio	17	49	27	63	156

cientemente se disolvió pero cuyas oficinas continúan sirviendo como centro de reuniones.

- Dos organizaciones fundadas en Sayaxché, Asociación Maya para la Paz (cerca de 2002) y Consejo Indígena Maya q'eqchi' (cerca de 1998) ya no están activas.

Como la mayoría del municipio q'eqchi', Sayaxché ha sido un centro de organización notable y el primer municipio en elegir a un alcalde q'eqchi' (Rodrigo Pop del partido político Compromiso, Renovación y Orden [CREO], 2012-2016 y luego José María Cabnal del partido político Unidad Nacional de la Esperanza [UNE], 2016-2020). Fuera del enfoque de fondos internacionales y siendo una región de narco violencia, las organizaciones de base de Sayaxché han tenido dificultades para mantenerse. Un grupo más específico de guías espirituales, de la Asociación Consejo Maya Aj Pop B'atz', fundada en 2007, sigue buscando terreno y oficina para un centro cultural. Un comité de los pueblos afectadas por el Río Pasión "ecocidio" también se reúne regularmente.

Las rápidas mejoras en la infraestructura y la ubicua disponibilidad de teléfonos celulares en los úl-

timos cinco a diez años, de repente han facilitado la logística de mantener una organización pan-q'eqchi' en Petén. Aunque una vez establecido en el "área central", ACDIP trasladó la sede a La Libertad en 2009, para compartir oficinas con Oxjalu Tzuultaq'a, hasta establecer su propia oficina en enero de 2017. Los alquileres en La Libertad son más baratos y su geografía vial permite a los líderes un acceso más cercano a las comunidades (ya que excepcionalmente tienen su propio vehículo).

Además de reducir el tiempo de viaje a las comunidades, la salida de ACDIP del área central, revela una distinción crítica entre movimientos sociales y las ONG. Cuando empecé a trabajar con ACDIP en una propuesta de financiamiento sostenida de tres años, uno de sus líderes protestó: "Pero, no sé nada acerca de la gestión de proyectos. Soy dirigente campesino". Otra persona indagó si fuera posible de aprovechar los fondos para explorar su identidad indígena. Aunque ACDIP tiene ahora la fachada y el estatus legal de ONG (una oficina, un contador, estatutos), sigue siendo identificado como un movimiento social y cul-

tural, en parte porque sus comunidades de base se han cansado de las ONG. Las asambleas de aldeas hacen hincapié en el liderazgo de ACDIP, “Ya no queremos oír de organizaciones”.

Adaptándose constantemente a las circunstancias cambiantes, a las coyunturas y a la comunicación continua con las comunidades de base, ACDIP está evolucionando de su tradicional institución campesina y de derechos de la tierra a un movimiento de derechos indígenas con un nuevo enfoque en la agroecología y la revitalización cultural. Abierto a la gente de todas las etnias, comenzó como un frente popular de los grupos indígenas y campesinos primero conocido como Coordinadora Indígena Campesina y Popular de Petén (Coincap) que surgió espontáneamente siguiendo los Acuerdos de Paz. Sin embargo, desde el principio, sus organizaciones de seis miembros (Consejo Indígena Q'eqchi', Acooderep, Amocan, Oxlaju Tzuultaq'a, Asociación Junkabal, Organización Maya para la Paz y el Desarrollo) fueron las organizaciones mayoritarias q'eqchi'. Esta compleja coalición era difícil de mantener sin recursos financieros seguros. Por lo tanto, en enero de 2000, 87 líderes de todo Petén decidieron reorganizarse como una rama regional de la Coordinadora Nacional de Organizaciones Campesinas (CNOC) Petén, cuyo enfoque era principalmente la legalización de tierras. De esta manera, CNOC-Petén fue responsable de ayudar al menos 10,000 familias de Sayaxché, Poptún, La Libertad, San Luis, Dolores y San Benito salieron victoriosos al obtener su título de propiedad de la tierra (documento Fundación Interamericana [FIA]).

Como parte de la planificación estratégica de la CNOC, en diciembre de 2003, CNOC-Petén comenzó a reimaginar su organización y se dio cuenta de que su organización política necesita unos componentes culturales y sociales más fuertes. En la asamblea, identificaron nuevas áreas temáticas más allá de la tierra, incluyendo: el desarrollo integrado de la comunidad, género, derechos indígenas, la comunicación, fortalecimiento organizacional, defensa del territorio y, al menos en papel, defensa de los recursos naturales. Las comunidades ladinas uno por uno dejaban de ser miembros una vez que ganaron los títulos de propiedad, y la base de la membresía de CNOC-Petén cambió gradualmente de un 55% de q'eqchi' al 100%.

A través de más conjuntos y la reflexión colectiva, para el año 2007, su liderazgo estaba listo para reconstituirse como una entidad jurídica independiente que podría ser más ágil y adaptable al contexto político de

Petén. En agosto de 2007, CNOC-Petén se convirtió en la Asociación de Comunidades Campesinas Indígenas para el Desarrollo Integral de Petén (ACDIP) y obtuvo el estatus oficial como una organización sin fines de lucro el 4 de julio de 2008 (personería jurídica) N° 13210, folio 13, libro 210. Se rige por una junta voluntaria de directores de siete (de los cuales 6 son actualmente los hombres y una mujer) que son elegidos (o reelectos) de las comunidades cada cuatro años. Tres de estos siete líderes han estado constantes con el movimiento desde la formación de la CNOC-Petén en 2000. A pesar de que sigue coordinando el trabajo con la CNOC en “su lucha y coordinación política reivindicativa”, ACDIP es ahora verdaderamente una organización independiente, regional, indígena y campesina.

Las nuevas familias asociadas pagan Q.35 para unirse a la organización (una media de 200-250 familias al año). La suma de este ingreso es nominal (menos de mil dólares) por lo que los líderes de ACDIP a menudo trabajan sin sueldo en los proyectos. CNOC-Petén recibió fondos de las Naciones Unidas (Minugua) entre 2002-2004 para la formación en materia de derechos indígenas, tal como lo garantiza, a partir de los Acuerdos de Paz, el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y otros acuerdos internacionales. La Fundación Luterana Mundial asistió con una pequeña subvención (Q240,000) entre 2002-2004. Una vez reconstituido como ACDIP, ha recibido el apoyo intermitente de Ayuda en Acción-Guatemala y Oxfam-Intermom. También, el PNUD/OACNUDH (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas) se ha convertido en un aliado importante y sustentador. Seguramente, el donante más importante para el crecimiento y el avance fenomenal de ACDIP es la Fundación Interamericana (FIA) que financió un proyecto de tres años, renovado el año pasado por otros tres años. Aunque aún modesto comparado los millones invertidos de Usaid en WCS y las ONG de Maya-rama, esta subvención permitió a ACDIP contratar a tres organizadores de tiempo completo para lo que se conocía como el proyecto *Xeel* los restos, en q'eqchi'.

Xeel y restos recién cocidos

La idea de Xeel evolucionó a partir de la participación de ACDIP como el coordinador de investigación comunitaria participativa para un estudio que lideré en 2010-2011 para medir las ventas de tierras después del mapeo catastral financiado por préstamo

del Banco Mundial (1998-2007). A través de la colaboración de los líderes micro regionales de ACDIP, nuestro equipo dirigió grupos focales y mapeo en 46 aldeas para documentar los cambios en la propiedad. Triangulando con datos del Registro de la Propiedad, calculamos que para el año 2012 (cinco años desde el cierre del proyecto), 48 por ciento de los pequeños propietarios habían vendido o perdido sus tierras.

Era evidente en el ejercicio de mapeo que los líderes comunitarios eran claramente conscientes de las ventas de la tierra, pero no de su magnitud y alcance territorial. Nuestro equipo descubrió inadvertidamente que esta era la primera vez que los líderes habían visto los mapas de catastro, imágenes satelitales, y fotos de sobrevuelo disponibles a los tecnócratas en las oficinas de planificación y conservación del estado. A pesar de los millones gastados en registros catastrales y cartografía de SIG, nadie tenía la sencilla cortesía en devolver incluso un mapa básico de la propiedad a las comunidades, mucho menos planes de manejo de recursos naturales comprensivos. En aldea tras aldea, los agricultores expresaron su asombro por la deforestación evidente en estas vistas de “ojos de pájaro” del paisaje deforestado. Esto condujo discusiones espontáneas sobre cómo mejorar la productividad agroecológica de las tierras todavía bajo el control de los pequeños propietarios y para conservar los corredores forestales de la aldea, exactamente lo que los tecnócratas de la conservación han deseado desde sus pupitres durante dos décadas. Aunque muchos investigadores e instituciones extraen información de las comunidades, sin ninguna remuneración lo que se puede interpretar como falta de ética, por mi parte trabajé con uno de los fundadores de ACDIP para traducir los resultados de nuestro estudio en un folleto ilustrado en español coloquial y q'eqchi' (Grandia, Che, & Panti, 2013).

Desilusionados con las ventas de tierras, colaboré con ACDIP para presentar una propuesta a la FIA para una serie de acciones estratégicas para contrarrestar los problemas agroecológicas, políticos, sociales y culturales más profundos que impactan a sus comunidades miembros. Con el primer año de financiamiento, ACDIP comenzó a organizar cientos de reuniones para discutir cómo las comunidades podían defender las sobras, *li xeel* en q'eqchi', un término que evoca la reciprocidad ceremonial con el mundo natural. Los aldeanos hablaron con amargura sobre el doble significado histórico de *xeel* para ellos. Recordaron vívidamente la discriminación que experimentaron en el proceso de asignación de tierras. Mientras que los ganaderos reci-

bieron ranchos de 5 caballerías (225 hectáreas) o más, los ladinos entre 1/2 y 1 caballería (45-90 hectáreas), los campesinos q'eqchi'es recibieron tan solo la mitad, es decir 1 caballería (22-45 hectáreas) de las tierras menos fértiles de Petén (Grandia, 2012). La repentina y profunda conciencia de las comunidades q'eqchi'es sobre lo poco que les queda de tierra les ha llevado a animar a sus líderes a cambiar el enfoque organizativo de ACDIP desde su trabajo clásico en derechos de tierras hacia una agenda más amplia de educación para la agroecología y la revitalización espiritual a lo largo de cinco nuevos pilares:

- (1) Comunidades indígenas autónomas. Aunque forzados a privatizar y destrozados por las ventas de tierra, a través del apoyo de un abogado contratado por ACDIP (Pelaez Villalobos, 2014), los pueblos q'eqchi'es a través de Petén ahora se están reconstituyendo a través de la ley municipal como “comunidades indígenas autónomas”. Desde 2014, 35 comunidades (primeras 22 aldeas en San Luis, luego una en San Francisco y recientemente un bloque de 13 en Sayaxché) han hecho esta declaración y muchos otros están en proceso. Sus metas son agrarias, políticas y culturales. Con una estructura parecida de la ley indígena consuetudinaria durante la época colonial, estas comunidades son gobernadas por un consejo de cuatro ancianos (guías espirituales) cuyo consenso se presenta al mundo de habla hispana por medio de un portavoz (guía principal). Bajo la autoridad de los ancianos y su santa vara, estos pueblos engloban los demás comités comunitarios y representantes (promotores de la salud, comadronas, comités comunitarios de desarrollo, Cocodes, asociaciones de padres de familia, etc.). Su objetivo a largo plazo es confrontar la discriminación racial como pueblo indígena y establecer un proceso paralelo de representación política a nivel departamental para la “fiscalización y transparencia de recursos públicos”. Por ende, también mantienen el libro legal de “actas” de sellos oficiales. Aproximadamente tres cuartas partes de estos son pueblos católicos mayoritarios, pero un significativo cuarto de las comunidades autónomas declaradas hoy día son evangélicas, lo que sugiere que el deseo de restablecer la gobernanza indígena trasciende la religión. Aunque no puede revertir la privatización de la tierra, la ACDIP está restituyendo el principio legal indígena de que las tierras del pueblo no se pueden vender a los fo-

rasteros sin permiso de la comunidad. En algunos casos novedosos, los pueblos están tratando de recaudar fondos para recomprar tierras con tenencia comunitaria.

- (2) Escuela Indígena de Desarrollo Rural (EIDRI). Después que una lideresa de ACDIP, Ana Xi, fue desalojada de Consejo de Desarrollo como un representante, presentaron una demanda al Estado por discriminación. El caso viajó a través de los tribunales de justicia hasta resolver en su favor en la Corte Constitucional. Con la indemnización ordenada a recibir, ACDIP decidió establecer una escuela secundaria indígena para el desarrollo rural con sede en La Libertad para entrenar a los jóvenes de sus comunidades miembros de la cosmología cultural indígena y las habilidades para desarrollo agrario integral. Con un terreno otorgado por la alcaldía, ACDIP comenzó la construcción en el año 2016, inauguró la instalación el 26 de julio de 2017, y ahora espera comenzar las clases en enero de 2019 con 30 alumnos en el primer año, pero a futuro ampliado a una cohorte de 80 estudiantes considerando equilibrio de género. El plan de estudios de la escuela secundaria indígena se organizará en torno a cuatro temas: agroecología, sexo, educación profesional, y el conocimiento cultural ancestral con una pedagogía que asigna tareas en las aldeas al lado de sus ancianos.
- (3) La justicia ambiental. Por necesidad, ACDIP también se ha convertido en promotora de la justicia ambiental, después de que varias sus comunidades miembros sufrieron la contaminación por el “ecocidio” del río Pasión. El 11 de junio de 2015, una plantación de aceite de palma propiedad de una poderosa familia guatemalteca arrojó un pesticida ilegal (malatión) en el Río Pasión, matando peces y vida silvestre por 200 kilómetros. Mientras que los biólogos de Conap inventariaron minuciosamente (23 especies), pesaba (6,000 kilos), y cuantificaba el valor (USD 10 millones) de los peces y otros animales acuáticos asesinados, ni una agencia evaluó los impactos de salud ambiental del derrame sobre las 12,017 personas en 17 aldeas que dependen de este río para beber agua, lavar ropa y bañarse. Además de esta tragedia que fue ampliamente divulgada en los medios nacionales e incluso internacionales, la plantación de palma continúa desviando, envenenando, y secando encima de otros tributarios del río y así que el liderazgo de ACDIP coordina con la coalición de

comunidades en un caso legal contra la plantación de palma.

- (4) Formación de guías espirituales. Si bien las limitaciones de espacio impiden el análisis cultural completo de la creciente influencia pan-maya en la espiritualidad q'eqchi' similar al proceso que se observado en Chisec (Ybarra, 2013), basta decir que está en el cúspide de un renacimiento espiritual en Petén. Cincuenta guías espirituales de comunidades q'eqchi'es (26 que recibieron autoridad ceremonial a finales de los años 2000 y otros 24 que realizarán una formación en de marzo de 2018) han formado un consejo de Guías Espirituales *Aj Kaahib' Aj Pu*. Una vez más, mientras que los llamados a ser guías espirituales han sido católicos, se cuenta con líder que goza de alto perfil y que fue un ex predicador Bautista unido a ellos. Del total de cincuenta, treinta son hombres y veinte mujeres. El consejo sirve como una forma de apoyo social recíproca, ya que muchos se enfrentan a acusaciones de brujería o alianza con el diablo en sus comunidades, sino también como personería jurídica para solicitar derecho de utilizar sitios sagrados en usufructo para las ceremonias guiadas por el calendario maya. Además, están buscando un lugar central para una sala de reuniones, un almacén de ropa de danza y los instrumentos musicales, y un dormitorio y cocina para largas ceremonias tales como el interregno de cinco días entre los años solares, *wajxaqib' b'atz*.
- (5) Recuperación de sitios sagrados. En la medición catastral y legalización de tierras entre 1998-2007, casi todos los sitios sagrados fueron privatizados. Al menos la mitad de las comunidades q'eqchi'es han perdido el acceso a estos sitios debido a las ventas de tierras. Como anclas de la espiritualidad q'eqchi' y el manejo de los recursos naturales, los guías espirituales más veteranos han priorizado la recuperación de éstos. Su visión es restaurar el respeto por el *tzuultaq'a* por reforestar las tierras agrícolas desnudas alrededor de esos lugares sagrados con árboles espiritualmente significativos (copal y cacao) y otras especies económicamente útiles (como alimentos o para construcción o artesanía). Un pueblo q'eqchi' en San Luis que se remonta al siglo XIX y que fue entre los primeros pueblos en declararse como una comunidad indígena autónoma en 2014, aspira a recuperar sus sitios sagrados, si logran recomprar estas

parcelas, las nombrarán como tierras comunales. El objetivo de la comunidad es reforestar las 45 hectáreas circundantes con árboles espiritualmente significativos como el copal (paso de incienso) y el cacao.

Conclusiones

Los académicos han discutido durante mucho tiempo sobre las condiciones de la resistencia y organización campesina, que deriva en estructuras más autónomas fuera del control del Estado. Aunque la diferencia puede ser sutil, como señala James Scott en su estudio sobre la economía moral de los campesinos, “La prueba para el campesino es más probable que sea: ¿qué queda?, ¿cuánto se toma? (1976, p.7)”. Es sólo cuando el umbral de subsistencia básica está amenazado de que los campesinos tienden a levantarse. Su conclusión inductiva del trabajo de campo en Birmania es que “Era la pequeña de lo que se dejaba en lugar de la cantidad tomada (los dos son obviamente relacionados, pero de ninguna manera idénticos) que movieron a campesinos a rebelarse.” (Scott, 1976, p. 11). Una conciencia repentina y creciente entre los pueblos q’eqchi’ es acerca de la poca tierra que les queda ha presionado a los líderes campesinos para que cambien su enfoque organizativo de su trabajo clásico en derechos de tierras hacia una agenda más amplia de educación para la agroecología y la revitalización espiritual. Si para ello recibieran más apoyo institucional de los fondos de mitigación del clima o de las autoridades conservacionistas de la biodiversidad para esta iniciativa eco-cultural espontánea, con el ímpetu cívico de ACDIP, podrían restablecerse rápidamente los corredores forestales en todo el Petén.

Si las agencias conservacionistas externas u otras desean colaborar con este esfuerzo esperanzador, como he enfatizado en este artículo, primero deben entender que desde la cosmovisión ecológica q’eqchi’, la protección del medio ambiente o la restauración sin una relación respetuosa con el tzuultaq’a. Los tzuultaq’a están enojados porque la gente ha descuidado sus responsabilidades recíprocas y no ha pedido permiso para pedir prestado la tierra que pertenece a tzuultaq’a. Los incendios forestales, la sequía, el cambio climático, la deforestación, las especies en peligro de extinción, la intoxicación por plaguicidas y otros problemas son signos de un desequilibrio ambiental humano y espiritual. Restablecer el equilibrio ecológico Petén requerirá que las autoridades conservacionistas esta-

blezcan una comunicación y políticas más respetuosas con los pueblos indígenas y reconozcan que el destino de los pequeños agricultores no puede ser separado de la conservación forestal.

Agradecimientos

Deseo hacer una nota especial de agradecimiento a Alfredo Che, cuyo intuitivo sentido de la investigación etnográfica y otras habilidades documentales y de fotografía contribuyeron en gran medida a este análisis. Los fondos del Senado Académico de la Universidad de California-Davis le permitieron trabajar de mayo a septiembre de 2017 para ensamblar la historia de ACDIP y sus aldeas del miembro.

Referencias

- Asociación de Comunidades Forestales de Petén. (2005). *Guía básica para los habitantes de las comunidades forestales: Manejamos el bosque con justicia social*. Petén: Autor
- Alcorn, J. B. (1995). Big conservation and little conservation: Collaboration in Managing Global and Local Heritage. *Local Heritage in the Changing Tropic Bulletin* (98).
- Alcorn, J. B. (2010). Indigenous peoples and conservation. En *MacArthur Foundation Conservation White Paper Series*. Washington D.C.: Wiley
- Atran, S., Medin, D., Ross, N., Lynch, E., Coley, J., Ek’, E. U., & Vapnarsky, V. (1999). Folkecology and Commons Management in the Maya Lowlands. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 96(13), 7598-7603. doi: 10.1073/pnas.96.13.7598
- Atran, S., Medin, D., Ross, N., Lynch, E., Coley, J., Ek’, E. U., & Vapnarsky, V. (2002). Folkecology, cultural epidemiology, and the spirit of the commons: A garden experiment in the Maya Lowlands, 1991-2001. *Current Anthropology*, 43(3), 421-50. doi: 10.1086/339528
- Balée, W. (2006). The Research Program of Historical Ecology. *Annual Review of Anthropology*, 35, 75-98. doi: 10.1146/annurev.anthro.35.081705.123231
- Carr, H. S. (1996). Precolumbian Maya exploitation and management of deer populations. En S. L. Fe-

- dick (Ed.), *The managed mosaic: Ancient Maya Agriculture and Resource Use* (251-261). Salt Lake City: University of Utah Press.
- Chazdon, R. L. (2008). Beyond deforestation: Restoring forests and ecosystem services on degraded lands. *Science*, 320, (5882), 1458-1460. doi: 10.1126/science.1155365
- Chazdon, R. L. (2014). *Second growth: The promise of tropical forest regeneration in an age of deforestation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chazdon, R. L., Peres, C. A., Dent, D., Sheil, D., Lugo, A. E., Lamb, D., ... Miller, S. E. (2009). The potential for species conservation in tropical secondary forests. *Conservation Biology*, 23(6), 1406-1417. doi: 10.1111/j.1523-1739.2009.01338.x
- Corzo, A. R. (2005). *Los huertos de traspatio en los pueblos tradicionales de Petén y su vínculo pre-hispánico: Un análisis etno-arqueológico* (Tesis de licenciatura). Universidad de San Carlos de Guatemala, Centro Universitario de El Petén, Santa Elena, Flores, Petén.
- Dowie, M. (2009). *Conservation refugees: The hundred-year conflict between global conservation and native peoples*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology.
- Ford, A., & Nigh R. (2015). *The Maya forest garden: Eight millennia of sustainable cultivation of the tropical woodlands*. Walnut Creek, Ca: Left Coast Press.
- Gillis, J. (December 23, 2014). Restored Forests Breathe the Life into Efforts Against Climate Change. *New York Times*. Recuperado de <http://www.nytimes.com/glogin?URI=http%3A%2F%2Fwww.nytimes.com%2F2014%2F12%2F24%2Fscience%2Fearth%2Frestored-forests-are-making-inroads-against-climate-change-.html>.
- Gómez, I., & Méndez, V. E. (2007). *Association of forest communities of Petén, Guatemala: Context, accomplishments and challenges* (2nd ed.). Desa Putera, Jakarta: PRISMA and Center for International Forestry Research.
- Grandia, L. (2009). Raw hides: Hegemony and cattle in Guatemala's northern lowlands. *Geoforum*, 40(5), 720-31. doi: 10.1016/j.geoforum.2009.01.004
- Grandia, L. (2012). *Enclosed: Conservation, cattle, and commerce among the Q'eqchi' Maya Lowlanders*. Seattle: University of Washington Press.
- Grandia, L., Che A., & Panti Y. (2013). Ut B'aar Anchal li K'anjelak. ¿Chanru li ch'och aran Peten? Santa Elena, Petén, Guatemala: Magna Terra.
- Grandia, L., Schwartz, N. B., Corzo, A., Obando, O., & Ochoa, L. (2001). *Salud, migración y recursos naturales en Petén: Resultados del módulo ambiental en la encuesta de salud materno infantil 1999*. Guatemala: Instituto Nacional de Estadística y United States Agency for International Developmenty Measure/DHS.
- Grandin, G. (2004). *The last colonial massacre: Latin America and the Cold War*. Chicago: University of Chicago Press.
- Grünberg, G., Grandia, L., & Milian, B. (2012). *Tierra e igualdad: Desafíos para la administración de tierras en Petén, Guatemala*. Guatemala: World Bank.
- Hecht, S., Morrison, K., & Padoch, C. (2014). *The social lives of forests: Past, present, and future of woodland resurgence*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hecht, S. B., Yang, A. L., Basnett, B. S., Padoch, C., & Peluso, N. L. (2015). *People in motion, forests in transition: Trends in migration, urbanization, and remittances and their effects on tropical forests* (Occasional Paper 142). Bogor Barat, Indonesia: Center for International Forestry Research.
- Holl, K., & Aide, M. (2011). When and Where to Actively Restore Ecosystems? *Forest Ecology and Management*, 261(10), 1558-1563.
- Jones, G. D. (1989). *Maya resistance to spanish rule: Time and History on a colonial frontier*. Albuquerque, Nuevo Mexico: University of New Mexico.
- Mann, C. (2005). *1491: New revelations of the Americas before Columbus*. New York: Knopf.
- Murray, G. F. (1987). The domestication of wood in Haiti: A case study in applied evolution. En R. M. Wulff & S. J. Fiske (Eds.), *Anthropological praxis translating* (223-240). Boulder, CO: Westview Press.
- Pelaez-Villalobos, J. C. (2014). Comunidades Indígenas de Guatemala: Un Camino Para Ser Reconocida Su Personalidad Jurídica.
- Perfecto, I., & Vandermeer, J. (2008). Biodiversity conservation in tropical agroecosystems: A new

- conservation paradigm. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1134(1), 173-200.
- Polanyi, K. (1944). *The great Transformation*. New York: Rinehart
- Ross, N. J. (2011). Modern tree species composition reflects ancient Maya “forest gardens” in northwest Belize. *Ecological Applications*, 21(1), 75-84.
- Schwartz, N. B. (1990). *Forest Society: a social history of Petén, Guatemala*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- Schwartz, N. B., & Corzo, A. R. (2015). Swidden counts: A Petén, Guatemala, milpa system, production, carrying capacity, and sustainability in the southern Maya lowlands. *Journal of Anthropological Research*, 71(1), 69-93.
- Scott, J. C. (1976). *The moral economy of the peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Siebers, H. (1999). *We are Children of the mountain: Creolization and modernization among the Q'eqchi'es*. Amsterdam: Centre for Latin American Research and Documentation.
- Vandermeer, J., & Perfecto, I. (2007). The agricultural matrix and a future paradigm for conservation. *Conservation Biology*, 21(19), 274-277.
- Wilson, R. (1995). *Maya resurgence in Guatemala: Q'eqchi' experiences*. Norman: University of Oklahoma Press).
- Ybarra, M. (2013). You cannot measure a tzuultaq'a: Cultural politics at the limits of liberal legibility. *Antipode: A Radical Journal of Geography*, 45(3), 584-601.
- Ybarra, M., Obando, O., Grandia, L., & Schwartz, N. B. (2012). *Tierra, migración y vida en Petén, 1999-2009*. Guatemala: Instituto de Estudios Agrarios y Rurales y Coordinación de ONG y Cooperativas.
- Zarger, R. K. (2009). Mosaics of maya livelihoods: Readjusting to global and local food crises. *NAPA Bulletin*, 32(1), 130-151. doi: 10.1111/j.1556-4797.2009.01032.x