



El Colegio de la Frontera Sur

Tzuultaq'a: defensa territorial y diferencia radical entre los
mayas q'eqchi'

Tesis
presentada como requisito parcial para optar el grado de
Maestra en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural
con orientación en Estudios sociales y sustentabilidad

Por

Mariana Borja Hernández

2018



El Colegio de la Frontera Sur

San Cristóbal de Las Casas, 30 de agosto de 2018

Las personas abajo firmantes, miembros del jurado examinador de:

Mariana Borja Hernández

Hacemos constar que hemos revisado y aprobado la tesis titulada:

Tzuultaq'a: defensa territorial y diferencia radical entre los mayas q'eqchi'

Para obtener el grado de:

Maestra en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural

	Nombre	Firma
Director	Dr. Fernando Limón Aguirre	_____
Asesor	Dr. Omar Felipe Giraldo Palacio	_____
Asesor	Mtro. Máximo Abrahán Bá Tiul	_____
Sinodal adicional	Mtro. Gerardo Alberto González Figueroa	_____
Sinodal adicional	Mtro. Rodolfo Mondragón Ríos	_____
Sinodal suplente	Mtro. Alberto Vallejo Reyna	_____

A Travis
Siempre floreciendo en mi corazón

Agradecimientos

A mamá, papá, Diana y Diego (y el sobrino que viene), porque siempre me han dado su amor y apoyo, llenando mi vida de sentido.

A Fernando, Omar, Máximo y Tía Mayita, por su guía, apoyo y paciencia; sin ellos este trabajo no se hubiera logrado. Se los dedico con mucho cariño.

A Francisco, por su amor y apoyo. Por hacer de mí una mejor persona. Ojalá éste sea el inicio de un largo camino de vida.

A Romina, por su apoyo, paciencia y compañía. Por haberme enseñado el arte de la diplomacia.

A los compañeros y compañeras de las comunidades, que me ayudaron a entender un poco sus modos de vida y me llenaron con la esperanza de una vida mejor.

A Ana Patricia, Érika, Yesenia, Rosita, Perla, Xóchitl, Arly, Santiago, Carlos, Angelita, Arantxa, Daniel y todos los compañeros y compañeras de la maestría que hicieron estos años de la vida muy felices.

Al Instituto de Investigación y Proyección sobre Diversidad Sociocultural e Interculturalidad de la Universidad Rafael Landívar en Guatemala, especialmente a Juan Blanco y Mario López. Muchas gracias.

A mis sinodales Alberto Vallejo, Gerardo Figueroa y Rodolfo Mondragón, cuyos aportes me ayudaron a dar mejor sentido a mi trabajo.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por las becas que me permitieron llevar a cabo esta investigación.

Contenido

Agradecimientos	4
Resumen	6
Introducción	8
Antecedentes	10
Metodología	15
Pregunta de investigación	17
Objetivos	17
Supuestos que guían el estudio	17
Estructura	18
<i>Tzuultaq'a</i>: defensa territorial, diferencia radical y derecho a la existencia entre los mayas q'eqchi'	19
De los conflictos territoriales y socioambientales a la diferencia ontológica radical: ontología política y conocimientos culturales	21
En el territorio del <i>Tzuultaq'a</i>: relación ser humano-naturaleza en el pueblo q'eqchi' ...	28
Conclusiones: aprendizajes en torno al <i>Tzuultaq'a</i>	37
Referencias	39
Conclusiones generales	44
Literatura citada	51
Anexo 1. Material fotográfico	56

Resumen

El objetivo de este trabajo es argumentar que los conflictos territoriales que afectan al pueblo maya q'eqchi' representan conflictos ontológicos en los que está en juego la existencia de diferentes objetos de disputa, su comprensión, su apreciación y su trato; es decir, lo que defiende este pueblo no es simplemente un conjunto de recursos naturales, sino también conocimientos que representan una diferencia ontológica radical reflejada en su particular modo de vivir. Este análisis se cristaliza principalmente a través de la noción q'eqchi' de *Tzuultaq'a*. El trabajo se construyó con base en una metodología cualitativa, trabajo etnográfico y entrevistas realizadas a lo largo de 2017 en diferentes comunidades mayas q'eqchi' y poqomchi' de la microrregión de Ribacó, municipio de Purulhá, departamento de Baja Verapaz, en la Sierra de las Minas, Guatemala. Los datos obtenidos fueron analizados desde el enfoque propuesto por la hermenéutica existencial. Se llegó a la conclusión de que las disputas territoriales que se desarrollan en dicha región no se limitan al ámbito geográfico, sino que se afincan en la diferencia cultural radical: la diferencia ontológica.

Palabras clave: Sierra de las Minas, Guatemala, conocimientos culturales, ontología política, conflictos ontológicos

Abstract

The objective of this paper is to argue that the territorial conflicts that affect the Q'eqchi' Mayan people of Sierra de las Minas, Guatemala, represent ontological conflicts in which are defended not simply a set of natural resources, but a radical ontological difference reflected in particular ways of living. This analysis is crystallized mainly through the q'eqchi' notion of *Tzuultaq'a*. The work was built based on a qualitative methodology, ethnographic work and interviews conducted throughout 2017 in different Q'eqchi' and Poqomchi' Maya communities of the Ribacó micro-region, municipality of Purulhá, Baja Verapaz, in Sierra de las Minas, Guatemala. The data were analyzed from the perspective proposed by the existential hermeneutics. It was concluded that the territorial disputes

that take place in this region are not limited to the geographic and cultural scope, but that they are rooted in a radical ontological difference.

Keywords: Sierra de las Minas, Guatemala, cultural knowledge, political ontology, ontological conflicts

Introducción

La crisis ecológica actual se circunscribe a una crisis civilizatoria que se extiende sobre los ámbitos político, económico, social, epistemológico, ético, etc. Se trata de una crisis civilizatoria que comprende todas las manifestaciones de lo humano y tiene efectos sobre la vida humana y más allá. Nos encontramos en una “era de la supervivencia”, caracterizada por “la tajante emancipación del ser humano de la naturaleza, la cual constituye el mayor problema ontológico, epistémico y ético de la sociedad contemporánea” (Giraldo, 2014:59). El estudio de otras formas de relación con la naturaleza se hace necesario en un contexto de crisis ambiental y civilizatoria, que no se limita a:

una catástrofe ecológica ni un simple desequilibrio de la economía. Es el desquiciamiento del mundo al que conduce la cosificación del ser y la sobreexplotación de la naturaleza; es la pérdida del sentido de la existencia que genera el pensamiento racional en su negación de la otredad (Leff, 2004:ix).

En este contexto se hace urgente la necesidad de la comprensión, consideración e inclusión de otras racionalidades, otras formas de ser y estar en el mundo que nos permitan repensar nuestra relación con la Otredad, con aquello que se distingue del límite del propio mundo y lo cuestiona. Esta Otredad puede aparecernos como peligro y amenaza al enfrentarnos con lo desconocido, pues pone en duda el sentido de verdad del sí mismo (Ruíz, 2009) pero, de igual modo, nos interpela y conmueve (Lévinas, 2000), confrontando un sistema que intenta ser impermeable y total.

Muchas de las actuales propuestas de resistencia al sistema capitalista neoliberal y la crisis de la modernidad, han vuelto su mirada a los movimientos y resistencias indígenas en defensa de la tierra, el territorio y la vida, pues parecen ofrecer lógicas y dinámicas distintas de relación con la Otredad, ya sea mediante su relación con “la naturaleza”, lo Otro o con el Otro humano. Ejemplo paradigmático y potente, el pueblo maya -que se extiende por el sureste de México y Centroamérica- resiste desde hace cientos de años ante invasores que han intentado despojarlos de sus territorios y modos de vida, reduciéndolos a meros entes a explotar.

Centro mi atención en pueblos mayas de Guatemala; donde si bien se han hecho múltiples abordajes de los conflictos territoriales (y en muy diversos ámbitos: legal, político, sociológico, antropológico, etc.), lejos de resolverse el problema agrario y territorial permanece como uno de los problemas centrales del país. El *Informe Nacional de Desarrollo Humano para Guatemala 2015/2016* del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), indica que el mayor número de conflictos a nivel nacional se concentra en el terreno agrario, particularmente en relación con el uso del agua, las condiciones laborales, la demanda insatisfecha de tierras para los campesinos así como los conflictos relacionados con el uso de bienes naturales y los impactos sociales y ambientales de proyectos energéticos y extractivos (Orozco, 2016).

Uno de los territorios más afectados por estas lógicas capitalistas de acumulación y despojo ha sido Tezulutlán, “Tierra de Guerra” -llamado así por Pedro Alvarado debido a múltiples intentos fallidos por conquistarlo- y hoy reivindicado como “Tierra de Resistencias” (López, 2016), y que abarca los actuales departamentos de Alta y Baja Verapaz, Izabal, El Petén y parte de El Quiché. Para el 2015, Alta Verapaz y El Quiché se ubicaron como los dos departamentos con mayor número de conflictos agrarios registrados, con 51 y 28 respectivamente, de un total de 135 (PNUD, 2016). Además que Alta Verapaz presenta los índices de pobreza más elevados del país.

Es en este contexto que se hace necesario repensar dichos conflictos, poniendo especial atención a la manera en que los afectados los entienden y los viven, pues han sido históricamente objetificados como sujetos pasivos que necesitan de intervención externa para alcanzar el bienestar, como mano de obra desechable, lastre para por fin alcanzar el desarrollo, etc. El presente trabajo busca realizar un acercamiento a la relación ser humano–naturaleza en el contexto de la actual defensa territorial y por la vida de los pueblos mayas q’eqchi - principalmente, pero también poqomchi’ y achi’, analizados en menor medida- con la intención de buscar y acercarse a la comprensión de modos de vida otros que nos ofrecen alternativas en nuestra relación con la Alteridad, en un contexto de crisis ecológica y civilizatoria.

Antecedentes

En cuanto a las visiones que de la naturaleza, la tierra y el territorio tienen los pueblos mayas, existen diversos trabajos. Algunos ejemplos son la extensa bibliografía de Fernando Limón sobre los conocimientos culturales del pueblo chuj en México y Guatemala (2007, 2010, 2012a, 2012b, 2012c), el vasto trabajo de Carlos Lenkersdorf en torno al pueblo tojolabal (1997, 2002, 2004), la obra de Pedro Pitarch sobre el pueblo tzeltal (1996a, 1996b, 2011), las investigaciones de Sergio Mendizábal sobre los mayas de Guatemala (2009); los estudios del Centro Ak' Kutan sobre el pueblo q'eqchi' (2001, 2005, 2007); los de Alicia Barabas sobre el territorio en las culturas indígenas de México (2010); así como el trabajo de Adriana Estrada, que contrasta las relaciones modernas y las mayas respecto de la naturaleza (2009).

Rescato especialmente la propuesta de Fernando Limón, quien acuña la categoría de “conocimientos culturales” para dar cuenta de:

el marco cognitivo y de entendimiento que da un sentido de existencia específico a un grupo cultural. Este “sentido de existencia” permite *resistir a los discursos y las propuestas programáticas del contexto y resaltar una perspectiva utópica y de futuro pletórica de significados*, en el ámbito de un territorio o espacio de vida concreto, de acuerdo con una historia –como memoria– y tiempo de vida, que *se concreta y se hace tangible* en modos de vida particulares, *pautados por criterios y principios éticos* (relacionales y de actuación) *y expresados con los recursos de la lengua* (Limón, 2013:262. Las cursivas son mías).

Me interesa particularmente el enfoque ético y político que Limón articula en su propuesta. El aspecto político implica la necesidad de “develar el proceso de dominación contenido en todo objeto, concepto, teoría, etcétera; es resaltar sus luchas pasadas y sus contenidos dialécticos”; por lo que busca “reconocer en las cosas ‘su contexto y no su pura identidad” (Limón, 2010:21); asimismo refiere al espacio del encuentro, donde la comunidad se encuentra para tomar acuerdos y decisiones. En cuanto a la dimensión ética -una de las menos exploradas en los análisis de los conflictos ambientales y sociales-, refiere a un conjunto de principios que orientan la existencia humana y sus relaciones. Si bien, así definida, la ética pudiera parecer únicamente predicamental, también

parte de la vida cotidiana, de los modelos vigentes, desde sus efectos negativos no-intencionales (las víctimas) de todo tipo de estructuras auto-organizadas, autorreguladas; que desarrolla un discurso ético material (de contenidos), formal (intersubjetivo y válido), que tiene en cuenta la factibilidad empírica, y *siempre desde las víctimas* a todos los niveles intersubjetivos posibles (Dussel, 1998:14. Las cursivas son mías).

Al estudiar las pautas éticas del pueblo chuj, Limón propone una ética entendida como: “entidad relacional básica de su modo de existir [que] le confiere sentido sagrado a los aspectos básicos de su vida y todos los principios éticos en su *ethos* comunitario se desprenden de este hecho” (Limón, 2012a:40). En esta tesitura se entiende y se vive la relación con la naturaleza, la tierra y el territorio, partiendo del reconocimiento de la vulnerabilidad y dependencia humana frente a ellos, plasmando:

la inseparabilidad entre lo social y la naturaleza, se humaniza la realidad y se sacraliza el mundo [...] La relación con estas entidades se realiza mediante unas prácticas que ponen en juego todos los elementos culturales propios de los mayas y que implican formas de organización, de conocimiento, elementos simbólicos y emotivos (Mendizábal, 2009:248).

Ahora bien, para entender los alcances de la categoría acuñada por Limón, es necesario problematizar la noción de cultura, misma que no debe entenderse como una mera estructura simbólica, sino como una diferencia radical (Escobar, 2012). En este sentido, no se trata únicamente de afirmar que existen diferentes maneras de conocer o interpretar un mismo “hecho natural”, que tiene una realidad en sí mismo, y del cual las ciencias exactas podrían darnos una descripción objetiva; sino de cuestionar esos hechos “objetivos”, “racionales” e “innegables” que los aparatos económico-científico-estatales dan por sentados como la base sólida sobre la cual se construyen las discusiones y los acuerdos. Si la diferencia que se afirma se limita al ámbito de lo cultural, entendido como mera estructura simbólica, ésta:

es solamente tolerada, y por tanto es posible de ser juzgada, y expulsada del espacio de la discusión política, de acuerdo con las concepciones dominantes acerca del límite más allá del cual el respeto por las diferencias culturales deja de ser racional (Blaser, s/f:3).

Afirmar los derechos de los pueblos indígenas a partir del reconocimiento de su diferencia cultural como mera estructura simbólica, parece no tener más alcances que

los puramente estéticos o folclóricos que, no obstante, difícilmente alcanzarán la misma validez consensual que los de la cultura hegemónica, es decir, de *La racionalidad económico-científico-estatal* que está entronizada como la docta y autorizada para determinar la diferencia entre el ámbito de lo natural y el de lo cultural. En este sentido, la disputa no puede quedar limitada al ámbito de la epistemología sino que debe hundir sus raíces en la ontología: aquello que versa sobre lo existente o que puede existir, su naturaleza, sus relaciones y condiciones de posibilidad, las narrativas y prácticas que definen lo posible y existente, etc. (Blaser, s/f; Escobar, 2012)¹. Una disputa, en estos términos, implica necesariamente una ontología política que:

Por una parte, se refiere a las negociaciones que se dan dentro de un campo de poder en el proceso de gestación de las entidades que conforman un determinado mundo u ontología. Por otra parte, el término se refiere al campo de estudio que se enfoca en estas negociaciones pero también en los conflictos que se generan cuando esos mundos u ontologías tratan de sostener su propia existencia al mismo tiempo que interactúan y se mezclan con otros diferentes (Blaser, 2009:83).

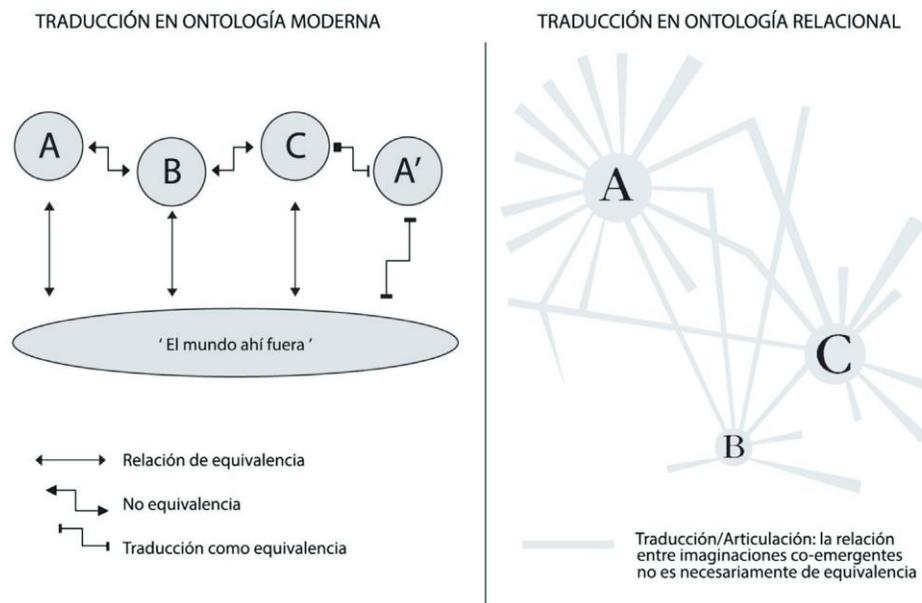
Así, la propuesta de Limón guarda una estrecha relación con la ontología política relacional que defiende Mario Blaser, quien parte de la afirmación de que los conflictos socioambientales, territoriales y agrarios representan, concretamente, conflictos ontológicos (Blaser y Escobar, 2016; Blaser, s/f y 2009; Escobar, 2012 y 2015). Más que tratarse de una mera disputa por la propiedad de tierras y el control de los recursos naturales, representan una diferencia en el entendimiento y en la misma definición de aquello que está en conflicto.

En esta lógica, Blaser (s/f, 2009, 2013), argumentará que no existe una realidad objetiva “ahí afuera”, que sirva como base universal para tender puentes entre las subjetividades estrechas, sino que –desde la ontología relacional que defiende–, acercarse a la comprensión del otro, interpretarlo a través de un acto de traducción, implica fundamentalmente un mecanismo de construcción de la realidad, contrario a la lógica de

¹Podemos afirmar junto con Escobar (2012), que “la realidad está hecha de entidades que no pre-existen a las relaciones que las constituyen”.

la representación de la modernidad, que busca establecer equivalencias entre representaciones y una realidad externa ya existente (Blaser, 2013) (véase figura 1).

Figura 1. Distinción entre la interpretación o traducción en clave moderna y clave relacional



Fuente: Blaser, 2013:167.

Si bien, siguiendo esta línea teórica, afirmo la necesidad de un acercamiento a las categorías de naturaleza, tierra y territorio desde el maya q'equchi', avanzo aquí en la exposición de estas categorías desde las construcciones teóricas ya referidas, con la intención de contrastarlas a lo largo de este trabajo, no olvidando que dichas nociones "son construcciones culturales altamente variables y cambiantes y que en muchas sociedades ni siquiera existen" (*apud.* Estrada, 2009:184).

Con base en estas consideraciones, por naturaleza entiendo el medio ambiente bioecológico que, no obstante, no se erige como opuesto a lo humano o lo cultural. Desde esta perspectiva, critico la postura que afirma que:

La naturaleza se ubica como un hecho "positivo", algo que existe por sí mismo y es independiente de los humanos, pero es aprehensible y manipulable y aprovechable vía la

ciencia y la tecnología. La sociedad, por su parte, es una creación humana, libre, voluntaria, por lo que es capaz de determinar su propio destino (Estrada, 2009:186).

Desde el pensamiento maya la naturaleza haría referencia a un ente simultáneamente natural y cultural, pero también “sobrenatural”: es un ‘mundo otro’, pues es hogar y sitio de acción de múltiples seres no ordinarios” (*ibid.*192). Así,

Mientras que lugares como las cuevas, la cima de las montañas, los cenotes y los manantiales son vistos en el discurso occidental como espacios “salvajes”, desordenados, caóticos y sobre todo ajenos, para los mayas estos sitios se constituyen como espacios propios. Estos espacios no sólo permiten la interacción e integración comunitaria durante las celebraciones rituales, sino que incluso se presentan como *interlocutores*, con quienes los seres humanos establecen relaciones sociales de gran importancia para el desarrollo personal, familiar y comunitario (*ibid.*:193. Las cursivas son mías).

Estos espacios generalmente están bajo el control de sus Dueños, “entidades anímicas sagradas, que son espíritus pero pueden corporizarse [y que] están consustanciadas con los lugares que controlan” (Barabas, 2010). De ahí que la relación con dichos espacios implica un trato con sus Dueños, regido por una “ética del Don” cuya característica principal es la reciprocidad. Se trata de un conjunto de “concepciones, valores y estipulaciones que regulan las relaciones de reciprocidad equilibrada entre personas, familias, vecinos, autoridades y comunidades, en todos los campos de la vida social: el trabajo, el ciclo de vida, la fiesta, la política y lo sagrado” (*ibid.*), así como la construcción misma de la persona.

Bajo esta misma lógica, entiendo la tierra como uno de los elementos centrales de la naturaleza,

con *quien* se establece la relación más directa, estrecha y significativa, pero a la vez compleja, tanto en los aspectos de la vida cotidiana como en el plano simbólico. Con la tierra se establece la relación vital por excelencia [...] La tierra encarna conceptos tan amplios y profundos como son: lo sagrado [...] la maternidad [...] el espacio que se habita y en que se vive [...] el cultivo y la producción [...] el alimento, sustento y soporte [...] la existencia: la vida y la muerte [...] el origen y destino de la humanidad [...] el don gratuito [...] y espacio propicio para la realización del trabajo y la construcción del pensamiento (Limón, 2010:82).

Entiendo el territorio desde este mismo marco de referencia y de manera muy sintética como el “espacio en el que y desde el que se es pueblo” (*ibid.*81), que:

es algo más que un espacio físico, ambiental y geográfico donde se dan relaciones políticas y económicas, es el ámbito de lo imaginario y lo simbólico en donde lo vivido adquiere significación cultural; es el espacio del encuentro –diálogo culturizado de las personas con la naturaleza, con el corazón (*pixan*) de lo que tiene y da vida, es la relación con aquello de lo que se depende (*ibid.*).

Metodología

Pese a poder parecer descriptiva, la investigación respondió a la necesidad de encontrar alternativas en esta “era de la supervivencia”, pues como afirmara el antropólogo Tim Ingold, se trata de “pensar no sólo acerca de cómo viven o han vivido diferentes grupos humanos, sino también, de manera más amplia y especulativa, sobre cuáles son las posibles formas de vivir la vida” (*apud.* Angosto, 2013). En este sentido, el estudio de otras racionalidades, obedece a la búsqueda de “mapas simbólicos que ayuden a la colectividad a comprender, interpretar y explicar el mundo de otra manera, y con otro sustento racional del qué, cómo y para qué hacer las cosas” (Giraldo, 2014:51).

La investigación tiene un enfoque cualitativo, que implica un diseño “inductivo, abierto, flexible, cíclico y emergente; es decir, surge de tal forma que es capaz de adaptarse y evolucionar a medida que se va generando conocimiento sobre la realidad estudiada” (*apud.* Chárriez, 2012:51), es decir, no se trata de un proceso lineal sino helicoidal (Aibar *et al.*, 2013). Desde la perspectiva de Chárriez (2012:51), se trata de conocer “cómo se crea la estructura básica de la experiencia, su significado, mantenimiento y participación a través del lenguaje y de otras construcciones simbólicas”.

Me apoyé en técnicas de construcción de datos como la entrevista cualitativa, especialmente la semi-estructurada focalizada y no estructurada (Vela, 2001), con hombres y mujeres líderes de movimientos de resistencia como el de Comunidades y Organizaciones en Defensa de la Tierra y la Madre Naturaleza del Pueblo de Purulhá o el CPT. De igual manera realicé trabajo etnográfico en algunas visitas a comunidades de la microrregión de Ribacó, en el departamento de Baja Verapaz, Guatemala, en diversos momentos de 2017. Finalmente, llevé a cabo investigación bibliográfica y documental en

la biblioteca del Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), departamento de Sacatepéquez; así como la biblioteca especializada en estudios del pueblo q'eqchi' del Centro Ak'Kutan, departamento de Alta Verapaz.

El análisis de la información se realizó bajo la guía de la hermenéutica existencial propuesta por Guillermo Michel (2001), que asume que:

el hecho de conocer algo implica co-nacer [pues] no hay un “mundo objetivo” (pongamos por caso, el de la “ciencia”) y un “mundo subjetivo” (el del perceptor). Ambos mundos co-dependen y co-existen, uno en relación con el otro, como si cada uno girara dentro del otro. Ambos se entrelazan en un mismo acontecimiento: la percepción (Michel, 2001:13).

La propuesta de Michel parte de una fenomenología, del *ser-en-el-mundo* (Dasein); parte del cuerpo, individual y social al mismo tiempo. La hermenéutica existencial tiene implicaciones ontológicas, pues mediante la percepción “hacemos nacer un mundo, ‘lo damos a luz’, co-naciendo con él” (ib. 17). Su hermenéutica es política, en la medida en que reconoce el poder de la re-interpretación de nuestra propia historia desde los rebeldes de la dignidad, y exige “algo más que un frío análisis intelectual o un acercamiento científico” (Michel, 2001); se trata, en suma, de “percibir con el corazón todo el dolor y la infamia del mundo vivido, de este nuestro mundo, y comprometernos no sólo con nuestras interpretaciones, sino también a modificar nuestra visión del mundo” (ib. p.21).

Obedeciendo a esta necesidad, el acercamiento a las comunidades q'eqchi' se dio a la par de una investigación de los conflictos actuales pero históricos que amenazan su existencia, lo que nos permitió entender su resistencia con otros ojos, pues no se trata de un problema actual sino de hondas raíces frente al que se ha construido una resistencia paciente y decidida que defiende no sólo un lugar para vivir sino la posibilidad misma de su existencia culturizada.

Así, en este trabajo me enfoco con especial atención en ese co-nacimiento que me ha llevado a modificar mi propia visión del mundo. Más que buscar dar cuenta exhausta de los detalles de la vida cotidiana q'eqchi' presento un análisis de las implicaciones que el modo de vida estudiado puede tener sobre unas concepciones generales de la política, la ética y la ontología modernas.

Pregunta de investigación

General

¿Cuáles son los principios y prácticas de relación con la naturaleza que, en el marco de sus conocimientos culturales y en el actual, pero histórico, contexto de defensa territorial y por la vida, enarbola el pueblo maya q'eqchi' de Sierra de las Minas, departamentos de Alta y Baja Verapaz, Guatemala -principalmente, pero también, aunque analizados en menor medida, poqomchi' y achi'-, de frente a la racionalidad instrumental y desarrollista que sustenta las prácticas externas de explotación y despojo de sus territorios?

Específica

¿Cuáles son los elementos éticos y ontológicos en torno a los cuales se articula la lucha por la defensa de la vida y el territorio de los pueblos mayas q'eqchi', poqomchi' y achi' de la Sierra de las Minas, Alta y Baja Verapaz, Guatemala?

Objetivos

General

Identificar los principios y prácticas de relación con la naturaleza que, en el marco de sus conocimientos culturales y en el actual, pero histórico, contexto de defensa territorial y por la vida, enarbola el pueblo maya q'eqchi' de Sierra de las Minas, departamentos de Alta y Baja Verapaz, Guatemala -principalmente, pero también, aunque analizados en menor medida, poqomchi' y achi'-, de frente a la racionalidad instrumental y desarrollista que sustenta las prácticas externas de explotación y despojo de sus territorios.

Específico

Identificar los elementos éticos y ontológicos en torno a los cuales se articula la lucha por la defensa de la vida y el territorio de los pueblos mayas q'eqchi', poqomchi' y achi' de la Sierra de las Minas, Alta y Baja Verapaz, Guatemala.

Supuestos que guían el estudio

Los actuales conflictos territoriales y por la defensa de la vida del pueblo maya q'eqchi' -principalmente, pero también poqomchi' y achi', analizados en menor medida-más que

representar una disputa por el control y disfrute de recursos naturales, dan cuenta de conflictos ontológicos en que está en juego un conjunto de conocimientos culturales, la concepción de las relaciones que se establecen con aquello que se disputa y las relaciones mismas. Así, más que tratarse de disputas por objetos, se cuestiona la manera de comprender, articular y vivir realidades.

La relación de los pueblos maya q'eqchi', poqomchi' y achi' con la naturaleza, la tierra y el territorio, manifestadas en un conjunto de conocimientos culturales, representa un modo de resistencia simbólica y material a la colonialidad capitalista, en su concreción desarrollista y conservacionista. Al amenazar su modo de vida, su sistema de pensamiento y su territorio (simbólico y material), se está negando y poniendo en riesgo su derecho más elemental a su existir culturizado.

Estructura

Esta tesis -no monográfica- se articula por tres secciones principales. La introducción, la presentación de un artículo científico en que se exponen los resultados de la investigación desarrollada en la maestría, en proceso de dictaminación en una publicación nacional indexada, y las conclusiones generales del trabajo. Además, se incluye un anexo con algunas fotografías tomadas en campo.

Tzuultaq'a: defensa territorial, diferencia radical y derecho a la existencia entre los mayas q'eqchi'

*No es que las piedras sean mudas;
sólo guardan silencio.*

Humberto Ak'abal

Las disputas agrarias, territoriales, étnicas y culturales en Guatemala, especialmente aquellas que implican explotación y despojo de comunidades campesinas mayas a manos del capitalismo, se remontan a la invasión española del siglo XVI, que inaugura una historia de procesos de acumulación y despojo de la tierra-territorio y el tiempo-trabajo de sus habitantes (AVANCSO, 2016). Esta época instituye también lo que Mignolo (2003) y Maldonado-Torres (2007) definieron como la “colonialidad² del ser”, y que refiere a la experiencia vivida de la colonización por parte de los sujetos sub-alternizados que son, además, concebidos como prescindibles por los colonizadores.

Esta violencia sigue vigente, es decir, se trata de una colonialidad que trasciende el colonialismo. Una de sus manifestaciones más actuales se encuentra en los mega proyectos mineros, hidroeléctricos, petroleros, las amplias extensiones de monocultivos, las declaratorias de Áreas Naturales Protegidas y las múltiples amenazas a los territorios indígenas a manos de intereses económicos “desarrollistas”; que, a la vez de despojar, representan amenazas a modos de existencia diferentes, que pugnan por una manera distinta de relacionarse con la naturaleza y con la alteridad. Estos hechos se suscitan en el contexto de una crisis ecológica global derivada de una visión instrumental de la naturaleza que establece una dicotomía naturaleza-cultura, donde la primera se ve como objeto de dominio, estatus mismo con que se designa a los pueblos originarios, como objetos -no sujetos- de intervención para el desarrollo.

² Según Quijano (en Gómez-Quintero, 2010:89): “la colonialidad se refiere a un 'patrón de poder' que opera a través de la naturalización de jerarquías raciales y sociales que posibilitan la re-producción de relaciones de dominación territoriales y epistémicas que no sólo garantizan la explotación por el capital de unos seres humanos por otros a escala mundial, sino que también subalternizan y obliteran los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados”

A partir de este contexto, el presente trabajo busca dar cuenta de la relación que el pueblo maya q'eqchi' -principalmente, pero también el poqomchi' y achi' analizados en menor medida-, afectados por estos intereses “desarrollistas”, establecen con aquello que hemos dado en llamar “naturaleza”, con la intención de encontrar y poner de relieve otros modos de relacionarnos con ella. Se busca lograr un acercamiento a una manera diferente de ver, entender, sentir y vivir la alteridad “natural”; es decir, apostamos por la posibilidad de realidades distintas, de diferencias epistémicas pero también ontológicas y las éticas que de las mismas deriven.

Si bien la violencia nunca ha dejado de hacerse manifiesta sobre estos pueblos, las resistencias permanecen a lo largo de la historia. En la actualidad para la región de nuestro interés, la Sierra de las Minas, departamentos de Alta y Baja Verapaz, destaca el movimiento de las Comunidades y Organizaciones en Defensa de la Tierra y la Madre Naturaleza del Pueblo de Purulhá y del Consejo de Pueblos de Tezulutlán (CPT), el cual reivindica “una visión diferente de las cosas, principalmente del territorio y de la relación de estas comunidades con la naturaleza, rememorando la resistencia de los abuelos y de las abuelas” (López 2015:14), lo que hace referencia a una historia de despojo y violencia que se remonta a cerca de cinco siglos. En uno de sus comunicados, de fecha 22 de mayo de 2013, así lo afirman:

Los Pueblos Mayas Q'eqchi', Poqomchi' y Achi', habitamos ancestralmente hace más de mil años el territorio de Tezulutlán hoy conocido como las Verapaces, en el cual *hemos Cosmo-Habitado (vivir en armonía y equilibrio) y hemos desarrollado nuestra CosmoExistencia (complementariedad con los demás seres vivos). Esta cosmovisión nos permitió desarrollar una práctica de vida, de amor y respeto por la Madre Naturaleza y la Madre Tierra, este amor y respeto es el que ha permitido que nuestro territorio y tierra tengan abundantes elementos naturales (agua, tierra, bosque etc.) conservados hasta nuestros tiempos (apud. López 2015:250. Las cursivas son mías).*

¿A qué refiere esta visión de la vida que llaman “CosmoExistencia”, que se afirma como base de una existencia en armonía y equilibrio, a través de una práctica de vida, amor y respeto en complementariedad con todos los seres vivos?

A través de trabajo etnográfico realizado a lo largo del año 2017 en algunas comunidades q'eqchi' y poqomchi' de la microrregión de Ribacó en la Sierra de las Minas, municipio de Purulhá, departamento de Baja Verapaz, Guatemala; entrevistas a actores claves en movimientos de defensa territorial; investigación en la biblioteca del Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), así como la biblioteca especializada en estudios del pueblo q'eqchi' del Centro Ak'Kutan, en Cobán, Alta Verapaz; y su interpretación desde la perspectiva de la hermenéutica existencial (Michel, 2001), este trabajo intenta aproximarse a una manera particular de relación con la naturaleza que, como se habrá de argumentar, nos brinda maneras distintas de pensar, sentir y vivir dicha relación en el contexto de una crisis ecológica global.

El trabajo se expone en cuatro apartados: en el primero se articula el marco teórico desde el cual se realiza el análisis de la relación ser humano-naturaleza, constituido por la ontología política y los conflictos ontológicos (Blaser y Escobar, 2016; Blaser, s/f y 2009; Escobar, 2012 y 2015) así como los conocimientos culturales (Limón, 2010, 2013); en un segundo momento se presentan los antecedentes históricos que permiten dar contexto a la larga lucha por la defensa de la vida del pueblo maya q'eqchi'; posteriormente se presentan los hallazgos realizados en la investigación etnográfica y bibliográfica para; por último, presentar las conclusiones.

De los conflictos territoriales y socioambientales a la diferencia ontológica radical: ontología política y conocimientos culturales

Para poder aproximarnos al sentido y experiencia de la “CosmoExistencia” que defienden los pueblos mayas de Sierra de las Minas, debemos acercarnos a sus *conocimientos culturales*. Esta categoría refiere a:

el marco cognitivo y de entendimiento que da un sentido de existencia específico a un grupo cultural. Este “sentido de existencia” permite *resistir a los discursos y las propuestas programáticas del contexto y resaltar una perspectiva utópica y de futuro pletórica de significados*, en el ámbito de un territorio o espacio de vida concreto, de acuerdo con una historia –como memoria– y tiempo de vida, que se concreta y se hace tangible en modos de vida particulares, *pautados por criterios y principios éticos* (relacionales y de actuación)

y expresados con los recursos de la lengua (Limón, 2013:262. Las cursivas sólo para resaltar).

Esta propuesta implica la necesidad de “develar el proceso de dominación contenido en todo objeto, concepto, teoría, etcétera; es resaltar sus luchas pasadas y sus contenidos dialécticos”; por lo que busca “reconocer en las cosas «su contexto y no su pura identidad»” (Limón, 2010:21). De ahí la necesidad imperante de contextualizar los conocimientos culturales de los pueblos mayas en su larga lucha por la defensa de la vida y el territorio.

Los conocimientos culturales no deben ser limitados a un entendimiento de la cultura como mera “estructura simbólica”, que descansaría en el posicionamiento ontológico de que existe una realidad única, “natural”, que sospechosamente subyacería a toda interpretación cultural, sino que debe entenderse como una “diferencia radical”, como la plantea Escobar (2012:8). En este sentido, es necesario evidenciar la complicidad entre la ontología y la violencia, esto es, “el poder de apropiación en el que se traman las categorías y el discurso de la filosofía occidental y la indiferencia constitutiva ante el sufrimiento y la destrucción del Otro” (Quintana, s/f).

Los conocimientos culturales, así, trascenderán -sin dejar del lado- el ámbito epistémico para asentarse en la diferencia ontológica, pues “[...] en el contexto de un paradigma que privilegia el conocimiento, la descalificación epistémica se convierte en un instrumento privilegiado de la negación ontológica o de la sub-alterización” (Maldonado-Torres, 2007:145)

Al intentar develar los procesos de dominación, los conocimientos culturales encuentran resonancia en la colonialidad del ser propuesta por Mignolo (2003) y Maldonado-Torres (2007), misma que debe dar cuenta de la experiencia vivida por los sujetos colonizados, subalternizados que conlleva, además, una “no-ética de la guerra” (Maldonado-Torres, 2007), mediante la que se justifica y admite el carácter prescindible del subalterno a través de su vejación, esclavización o asesinato.

Los conocimientos culturales de los pueblos nos insertan en el terreno de una ontología política en la que se encuentran en disputa diferentes arenas de lo real, es decir, sentidos de existencia y modos de vida particulares que articulan realidades distintas. No se trata únicamente de afirmar que existen diferentes maneras de conocer o interpretar un mismo “hecho natural”, que tiene una realidad en sí mismo, y del cual las ciencias “exactas” podrían darnos una descripción objetiva; sino de cuestionar esos hechos “objetivos”, “racionales” e “innegables” que los aparatos económico-científico-estatales dan por sentados como la base sólida sobre la cual se construyen las discusiones y los acuerdos.

En esta pugna se insertan los conflictos socioambientales y territoriales, expresando un conflicto ontológico (Blaser y Escobar, 2016; Blaser, s/f y 2009; Escobar, 2012 y 2015). Más que tratarse de una mera disputa por la propiedad de tierras y el control de los recursos naturales, representan una diferencia en el entendimiento y en la misma definición de aquello que está en conflicto. Si bien implican una dimensión económica, política, tecnológica, ecológica, cultural y territorial, su dimensión fundamental es la ontológica, es decir, “los modos en que cada sociedad define los existentes del mundo y las relaciones entre ellos” (dos Santos y Tola, 2016:71). Se trata de la resistencia contra “Un Mundo que busca convertir a los muchos mundos existentes en uno solo (el mundo del individuo y el mercado)” (Escobar, 2015:28).

En esta lógica, Mario Blaser, argumentará que no existe una realidad objetiva “ahí afuera”, que sirva como base universal para tender puentes entre las subjetividades estrechas, sino que –desde la ontología relacional que defiende-, acercarse a la comprensión del otro, interpretarlo a través de un acto de traducción, implica fundamentalmente un mecanismo de construcción de la realidad, contrario a la lógica de la representación de la modernidad, que busca establecer equivalencias entre representaciones y una realidad externa ya existente (Blaser, 2013).

Una ontología relacional parte de la afirmación de que todo tiene vida, por lo que niega una relación instrumental, de tipo sujeto-objeto con el territorio, al entenderlo como una red de relaciones de sinergia y complementariedad. Bajo esta lógica, la comunidad se

extiende no solamente a las personas humanas sino a “nuestras otras nosotras” y “nuestros otros nosotros” (Jiménez y Aj Xol Ch’ok, 2011); y, en consecuencia “*el terreno de la política se abre a los no-humanos* (Escobar, 2012, las cursivas son mías). Como señala Daniel Matul (2002:156), elaborando una crítica al interior del país centroamericano: “No se trata de resolver ‘el problema indígena’ o ‘la cuestión de los pueblos indios’ sino el problema ontológico de Guatemala”.

Esta última afirmación resulta reveladora y en ese sentido deben leerse las reivindicaciones de Ajb’ee Jiménez y Aj Xol Ch’ok, maya mam y maya q’eqchi’, cuando afirman:

Los Pueblos de Ab’ya Yala estamos consternados ante los problemas que nos afectan, como el racismo y sus distintas formas, así como la explotación de los *TzuulTaq’a*, los cuales son vistos solamente como “recursos y bienes” materiales controlados por el «hombre» [...] No se llega a entender la lógica de los Pueblos Mayas y de los Pueblos de Ab’ya Yala que consiste en desplazar el protagonismo humano y que reconoce otras lógicas distintas que dan y adquieren vida, que se transforman y convierten vida [...] insistimos en la articulación de un nosotros colectivo en el que el nosotros está conformado por otras nosotras y otros nosotros que ha pasado por un proceso de adquisición de vida, que está lleno de historia, de agencia política y de vida cósmica (2011:33-39).

Lo propuesto como conocimientos culturales, en Jiménez y Aj Xol Ch’ok (2011) podría entenderse como *Kynaab’il/Kyna’b’ilQxe’chil* entre los pueblos mayas, término que se referiría en maya Mam al saber, como idea, conocimiento y pensamiento (*kynaab’il*) y el sentir y por extensión el vivir (*kyna’b’il*) de las abuelas y abuelos (*qxe’chil*); un sistema de pensamiento-sentimiento que transforma vida y se transforma en vida, y que es colectivo, además de político e histórico. Este sistema, que supondría una ontología relacional, se caracteriza por ser un entramado de relaciones y diálogos entre todos los seres vivos.

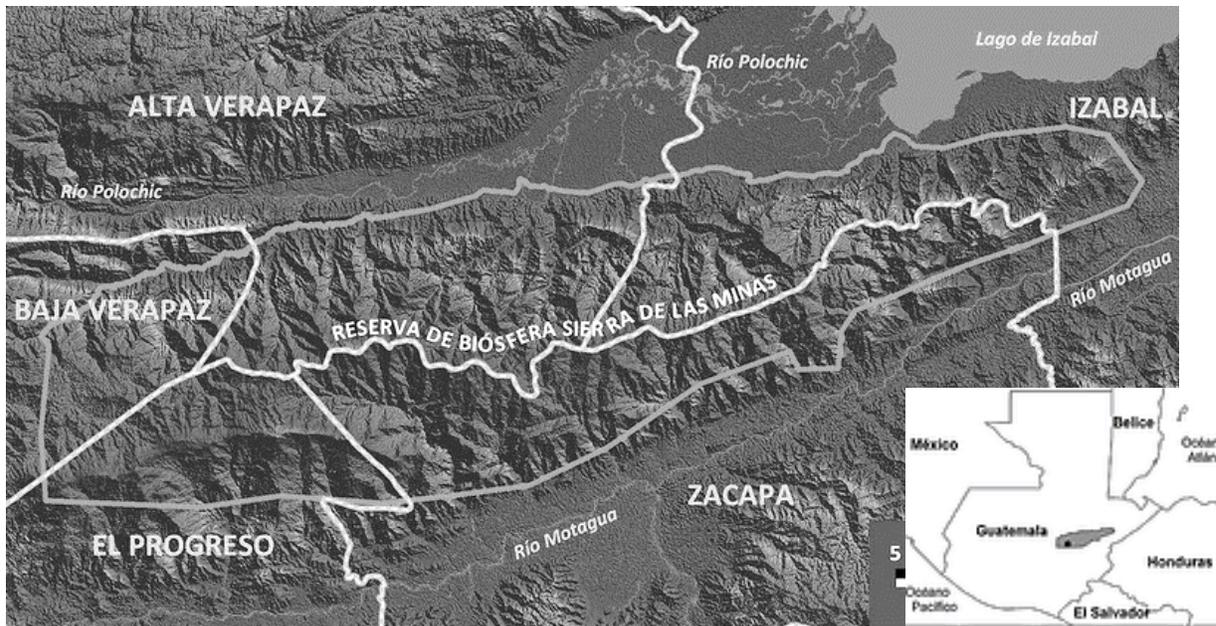
Así, el *Kynaab’il/Kyna’b’ilQxe’chil* da cuenta de ciertas generalidades de los conocimientos culturales del pueblo maya, de las que nos interesa rescatar que: a) es un sentido de existencia, tangible en modos de vida particulares pautados por criterios y

principios éticos, que permite resistir y resaltar una perspectiva utópica y de futuro, es colectivo, político e histórico; b) para entender los conocimientos culturales del pueblo maya es necesario atender a la colonialidad del ser, a la experiencia de vida de los sujetos sub-alternizados, especialmente en la violencia de la que han sido víctimas y en la resistencia que han demostrado; c) este sistema de sentimiento-pensamiento, que asumimos como una ontología relacional toda vez que postula que todo lo que existe tiene vida, se posiciona como una diferencia ontológica radical, permitiendo una lectura de los conflictos socioambientales y territoriales como conflictos ontológicos.

La larga lucha por la defensa de la vida

La Reserva de la Biósfera de la Sierra de las Minas, con una extensión de 242.642 ha, se ubica al oriente de Guatemala, en las coordenadas 15°04' a 15°20' Norte; 89°18' a 89°44' Oeste. Según Parkswatch (2002), se trata de una cordillera que protege el bosque nuboso mejor conservado de Mesoamérica; se extiende en sentido suroeste-noreste, atravesando los departamentos de Alta y Baja Verapaz, El Progreso, Izabal y Zacapa (concentrándonos aquí en los dos primeros) (Figura 1). Su aislamiento geográfico y las diversas altitudes, que van desde los 150 hasta más de 3000 m.s.n.m, han dado lugar a una gran diversidad de hábitat de flora y fauna (885 especies de mamíferos, aves y reptiles que representan el 70% de todas las especies registradas en Guatemala y en Belice) (Parkswatch, 2002). Además, ha representado históricamente una zona de refugio para diversos pueblos como los mayas, acalás, lacandones e itzaes.

Figura 1. Ubicación y polígono de la Sierra de las Minas, Guatemala



Fuente: Mata, 2013 y Quiñónez-Guzmán *et al.* 2017.

Este territorio era antiguamente conocido como Tezulutlán –tierra de la guerra–, llamado así debido a la imposibilidad de su conquista por la vía de las armas, lo que orilló a una conquista “pacífica” a partir de 1544 por un grupo de dominicos encabezados por Fray Bartolomé de Las Casas, cambiando su nombre de Tezulutlán a Vera Paz (Verdadera Paz) el 15 de enero de 1547³. No obstante, esta conquista se dio en el contexto de múltiples y feroces resistencias de diversos grupos como los acalás, itzáes y lacandones, quienes asesinaron tanto a misioneros como a grupos de nativos convertidos (Ak’ Kutan, 2001; Terga, 1982). Estos grupos fueron obligados a vivir en reducciones, pagar tributos y renunciar a su sistema de pensamiento-sentimiento, renuncia que fue solo parcial ya que los modos de vida permanecían a través del sincretismo cultural o mediante prácticas alejadas de los ojos de los frailes.

Ya en el siglo XIX con el Estado independiente, se promulgan leyes que restauran el trabajo forzado de la época colonial. Para 1834, las Verapaces son abiertas a la colonización y libre explotación, sin consideración alguna a los pueblos originarios que

³Si bien para fines de este trabajo partimos de la invasión española, es importante “evitar idealizar la historia maya antigua como un tiempo de completo equilibrio con la naturaleza, de paz, sin conflictos ni contradicciones, sin prácticas ambientales destructivas, injusticias ni desigualdades sociales. Una historia así no nos puede enseñar nada” (AVANCSO, 2016).

eran sus verdaderos propietarios. Hacia 1852 se introduce la industrialización de la caficultura en la región, con lo que el latifundismo adquirió un nuevo valor, mediante la consolidación de las figuras de la finca y el finquero. En 1871 los finqueros logran establecerse en el poder con la presidencia de Justo Rufino Barrios, quien eliminó los impuestos a la exportación de café, permitió al gobierno nacional confiscar tierras indígenas comunitarias etiquetándolas como “sin titular”, legalizó el trabajo forzado, militarizó el campo regaló grandes extensiones a intereses extranjeros (Grandia, 2009).

En este contexto el adoctrinamiento de los pueblos originarios pasa a manos del Estado y los terratenientes, mediante una crítica a lo que calificaban como modo de vida conformista y retrógrado, la superación de sus creencias primitivas y el intento de introducirlos al progreso. Sin embargo, lo único que se logra es su esclavitud en las fincas, convirtiéndolos en objetos que se incluían en la compra-venta de los grandes latifundios (Castellanos, 1985).

El Conflicto Armado Interno (CAI), iniciado en 1960, representa un largo período de 36 años de genocidio y ecocidio que afecta muy fuertemente al territorio de Tezulutlán, que bajo la política de tierra arrasada -especialmente practicada en el breve pero terrible mandato del general Efraín Ríos Montt (1982-1983)- será testigo de masacres tan terribles como la de Panzós, en 1978, casualmente cercana a las concesiones mineras a Estados Unidos; o la de Río Negro, en 1980 y 1982, cercana a la hidroeléctrica Chixoy (Grandin, 2007, Grandia, 2009).

Pero la violencia se ejerce de diversas maneras, no sólo físicas sino simbólicas, a través de la negación de un sistema de pensamiento mediante el intento de circunscribirlo a otros sistemas hegemónicos; por ejemplo, a través de la búsqueda de un supuesto arrepentimiento y salvación del pueblo guatemalteco en las capillas evangélicas, particularmente neo-pentecostales, a las que el mismo Ríos Montt pertenecía, y cuya entrada y proselitismo se permitió en muchos campamentos militares; o mediante la creación de los “Polos de Desarrollo” que eran centros de reeducación indígena según los principios rectores del Estado (Flores, 2001).

Aunque dentro de los Acuerdos de Paz, mediante los que se acuerda el fin del CAI entre 1995 y 1996, la cuestión indígena y el problema agrario ocupan un lugar central, particularmente con la firma del “Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas” y el “Acuerdo sobre aspectos socioeconómicos y cuestión agraria”, así como también el hecho de que Guatemala ha ratificado el Acuerdo 169 de la Organización Internacional del Trabajo, lo cierto es que el país está lejos de alcanzar una resolución para dichos asuntos. Más que soluciones, los conflictos se multiplican y diversifican, dejando al país en una situación de injusticia, despojos y explotación de las comunidades campesinas indígenas que hoy se traduce en una serie de políticas neoliberales y corporativistas que transforman el problema agrario, étnico y cultural en el despojo de recursos naturales con miras al “desarrollo” (Ba Tiul, 2017; Martínez, 2018; López, 2015; Hurtado, 2011).

Ante estas violencias históricas, se ha dado una permanente resistencia simbólica y material por parte de los pueblos oprimidos; ya sea mediante la huida a las montañas y las revueltas durante la época colonial, las quemas de cafetales y cañaverales y asesinato de caporales, administradores y finqueros en la época liberal o los movimientos de defensa por la vida y el territorio de la actualidad.

En el territorio del *Tzuultaq'a*: relación ser humano-naturaleza en el pueblo q'eqchi'

Con base en la investigación realizada en 2017, pudimos obtener información que nos permite analizar la relación ser humano-naturaleza desde las prácticas cotidianas de los pueblos mayas q'eqchi', poqomchi' y achi'. Este apartado estará dividido en los siguientes sub apartados: a) Nuestras “otras nosotras” y nuestros “otros nosotros”: la comunidad ontológica; b) En las tierras de *Tzuultaq'a*: el dueño del cerro y el valle; c) La ética de la reciprocidad; d) La relación con la Sagrada Tierra; y, e) La lucha por el territorio y por la vida.

a) Nuestras otras nosotras y nuestros otros nosotros: la comunidad ontológica

Uno de los postulados centrales que encontramos a lo largo de nuestra investigación en torno al pueblo maya, en general, y q'eqchi', poqomchi' y achi', en particular, es que todo

lo existente tiene vida. Pero ¿qué quiere decir esto? ¿A qué refiere exactamente ese “todo”? El que todo tenga vida, implica que es parte de una gran comunidad articulada por lo que Jiménez y Aj Xol Ch’ok (2011) llaman “nuestras otras nosotras y nuestros otros nosotros” y que hace referencia a los cerros, los valles, los ríos, los animales, las piedras, el fuego, el aire, los astros; pero también a aquello creado por los seres humanos, como las casas, las sillas, la vestimenta; y también nociones que pudieran resultar abstractas, como el tiempo, el trabajo, el pensamiento, el dinero y hasta la misma muerte. Dicha comunidad, como ellos mismos señalan, está llena de historia, de agencia política y de vida cósmica.

Uno de los medios en que esto queda plasmado en la vida cotidiana, es el tipo de relación que se establece con las cosas, relación de cuidado y respeto que, no obstante, tiene sus matices. En nuestra estancia en comunidades pudimos apreciar cómo hay ciertos elementos a los que se les tiene una gran consideración y respeto, especialmente aquellos de los que depende la subsistencia y la reproducción de la vida; sin embargo, también es cierto que otros elementos no son tratados con el más mínimo cuidado, lo que especialmente notamos con los perros, algunos insectos y pobladores que no participan activamente en las actividades comunitarias. De tal manera que se puede afirmar una ética de respeto y cuidado pero que no es absoluta sino que contempla excepciones.

Una de las características centrales de los seres vivos es su capacidad de comunicarse para articular esta gran comunidad que se postula. Por ejemplo, cuando canta el *ch’ejeb’*, que es un pájaro carpintero, muestra dónde hay maíz; si canta el *pich’*, que es otra especie de pájaro, encima de uno, es un mal presagio; el tecolote en la noche o la lechuza, son señal de muerte; el gato montés o el coyote, si aúllan durante una semana, es un mal augurio, pero si lo hacen por dos semanas o un mes, es señal de muerte (Ak’ Kutan, 2005).

Otros ejemplos son el diálogo primero de la persona con la naturaleza, que se da al nacer, cuando los padres presentan a sus hijos a los cerros; otros que se dan en tiempos de enfermedad o desgracia, donde se busca que aquello que las causa comprenda el mal

que se está haciendo y donde se le dan ofrendas, principalmente alimentos, para que deje de hacer daño; en la siembra hay un diálogo con el maíz, con la semilla y con la tierra; mientras que hay otros que fija ya el calendario, al inicio o final de un ciclo o en ciertos periodos especiales:

Cuando uno quiere su ayudita. Se recuerda uno que el año ya pasó y adelante hay uno nuevo. No sabemos qué vaya a pasar, qué vamos a lograr, pedimos a ellos [*Tzuultaq'a*] para que nos cuide, nos proteja [...] Para finalizar el año se quema *pom* [copal] [...] ceremonia para agradecer todo lo que hubo, vivimos bien, no pasamos nada, no golpeamos un parte de nuestro cuerpo. Y si sufrimos un dolor, decimos también, para que ya no siga el otro año (Comunitario varón, 40 años).

Este diálogo no implica necesariamente lenguaje articulado; sino que puede darse en acciones específicas como el soplar y escupir, a través del trato cuidadoso de las cosas y los seres, señales del cuerpo como el movimiento de la sangre en las venas, señales de la naturaleza como la aparición de ciertos animales o plantas en el camino, fenómenos meteorológicos, etc.

Otros ejemplos refieren a quienes tienen una función social, como las parteras, los líderes espirituales, etc., que pueden recibir mensajes a través del fuego, de sueños, visiones o enfermedades que solo se curan después de aceptar el llamado, o de la vara (semillas de un árbol):

[...] las comadronas, por ejemplo [...] ellas no se forman en ningún centro, les ciega la energía del trabajo que van a hacer, les llega ese corazón, se les presenta en sueños, al acompañar a otras ancianas, encuentran un símbolo entre la montaña o en la milpa, una piedra o algo; entonces ese es el corazón de su trabajo. Ese símbolo, este personaje - porque también es un personaje- para explicarse ellos se presentan como nosotros. Un cerro, por ejemplo, para poder hablarle a otro, a una persona, pues su forma va a ser una anciana o un anciano (Aj Xol Ch'ok, comunicación personal, 2017).

En nuestra estancia en campo, pudimos constatar muchas veces la importancia casi fáctica que se le da a los sueños como fuente de conocimiento, presagio y verdad. Se

toman decisiones y se emprenden o no acciones con base en lo soñado, lo que es discutido entre miembros de la familia o la comunidad para discernir su sentido y validez.

La comunidad no sólo se conforma por personas humanas sino también por la interconectividad con todos los seres vivos del cosmos quienes, además, encierran un carácter sagrado, que no debe entenderse en términos de una religiosidad que aísla lo sagrado como objeto de adoración, sino como una ética de la reciprocidad que debe regir la vida cotidiana. Si bien no hace referencia a una dimensión independiente, como sí lo es en las iglesias católicas y evangélicas presentes en la región, sí existen momentos propios de ritualidad y reconocimiento pleno de la sacralidad, por ejemplo en las relaciones con el sagrado fueguito, representante de los abuelos y abuelas, y a quien se consulta o recurre en muy diversas ocasiones; momentos rituales con el sagrado maíz o la sagrada Tierra, o en rituales dirigidos al *Tzuultaq'a*, mismos que pudimos presenciar en diferentes ocasiones.

Esta sacralidad de la naturaleza, más que derivarse de una lógica puramente espiritual, religiosa o estética, parece tener fuertes bases en la necesidad de la reproducción cultural -en el sentido ya expuesto- de la vida y el territorio, en la posibilidad de comunicar y alimentar.

Las sociedades indias no estaban preocupadas, por tanto, en una vida futura, sino por saber conducirse en ésta. La vida actual es una convivencia cotidiana con las entidades sutiles, las deidades, quienes determinan la suerte de la existencia propia, individual y social. Así, su religión es una “regla de vida”, una serie de orientaciones acerca de cómo deben ser realizadas las acciones del hombre (Morales Damián, 2012).

Pero será en los *Tzuultaq'a* donde se cristalice una de las figuras más importantes de este orden de sacralidad, del que deriva una serie de pautas éticas que rigen la conducta cotidiana.

b) En las tierras de *Tzuultaq'a*: el dueño del cerro y el valle

Si bien todo lo existente tiene vida, resulta de especial importancia la figura del *Tzuultaq'a* (q'eqchi') o *Yuq' ixkab'* (poqomchi'), que podríamos traducir como el dueño⁴ del cerro y el valle (*Tzuul* o *Yuq'* hace referencia al cerro mientras que *taq'a* o *ixkab'* se entendería como lo plano o el valle) y a quienes debe pedirse y ofrendarse antes de realizar cualquier tipo de actividad, productiva o no. Estos dueños tienen sus intérpretes, sus traductores, que son normalmente mujeres jóvenes; se presentan en sueños o en una suerte de ataques, como epilépticos, donde las intérpretes reciben el mensaje del cerro-valle que luego harán del conocimiento de los sujetos indicados por *Tzuultaq'a*,

En palabras de Lisa Grandia, estudiosa del pueblo q'eqchi', los dueños del cerro y del valle:

son a la vez masculinos y femeninos; una persona puede dirigirse a ellos como “usted, mi padre, y usted, mi madre” (*at inna'*, *at inwa*) que refleja la dualidad y complementariedad de los roles de género [...] Es típico que los *Tzuultaq'a* sean bautizados en honor a cuerpos de agua, animales, cultivos, personas y/o santos católicos; algunos son figuras femeninas, pero la mayoría se manifiesta como hombres. Tienen personalidad como los seres humanos; algunos son bondadosos, mientras que otros son iracundos y vengativos. No obstante, se dice que los *Tzuultaq'a* son más accesibles que un Dios humano; un anciano hábil les puede hablar a su antojo [...] también disfrutaban de la música y crían animales domésticos (Grandia, 2010:66-67).

Tzuultaq'a es dueño de la dualidad cerro-valle, lo que resulta evidente en la conceptualización del bosque como su *rawink*, es decir “su siembra”; y de los animales silvestres como su *xketomq*, o sus “animales domésticos” (Secaira, 2000:47); se trata también de una alteridad material y espiritual, como consta en las siguientes oraciones:

¡Oh Dios! ¡Oh adorable señor cerro-valle! Estoy cansado al llegar a la cumbre, a tu boca, a tu cara. ¡Tú mi madre! ¡Tú mi padre! ¡Tú venerable Cerro! ¡Tú venerable Valle! Cansado estoy en tu boca, en tu cara. ¿Acaso no es penoso que me he llegado ante ti, oh venerable cerro-valle? Ahí la pequeñez, la pobreza que he dicho. ¡Oh mi supremo Padre! Ahí está la

⁴ Alicia Barabas (2010) define a los “Dueños” como “entidades anímicas sagradas, que son espíritus pero pueden corporizarse [y que] están consustanciadas con los lugares que controlan”.

pequeñez, la pobreza frente a tu boca, frente a tu cara, oh mi supremo [...] Ahora, donde va a caer mi tortilla, mi bebida, en la orilla y en la frente del cerro santo y del venerable valle que están vivos. Dicen que hay unos que dicen que no están vivos. ¡Ay no! ¡Solamente el que está en el cielo, dijeron! ¡No! ¡Nosotros pedimos también al santo cerro y santo valle, los que conozco sus nombres, a esos también pido” (*apud.* Cabarrús, 2008:32-49).

Tzuultaq'a es considerado el “corazón” de la Tierra, (Ak’Kutan, 2005:6); y según Grove (2007), su importancia puede deberse a que es el vínculo físico entre el cielo y el mundo superior con la superficie de la tierra y el inframundo, pero también a que es quien provee de todo lo necesario para la reproducción de la vida material y espiritual, lo que marca una diferencia con el Dios católico y evangélico, pues:

Ellos nos cargan, nos protegen, nos dan la vida, nos da alimento... Ellos son donde caminamos [...] Aquí se le invita a los cerros, el agua, el aire, las nubes, los relámpagos, el rayo, el sol, la luna, las estrellas [...] cuando se le invita para proteger a algunos, no se está mencionando que es Dios. Es un padre, una madre, que nos dan consumo, que dan la vida (Comunitario varón, 40 años).

No busca instaurar un código moral de bondad pura sino que reconoce las contradicciones y complejidades de la existencia. Así,

- [...] puede hacer daño, si le pide.
- Entonces, ¿no es siempre bueno o siempre hace el bien, como Dios, por ejemplo?
- Es como nosotros: tu amigo y le dices que te hice y le pides que haga daño, entonces hace porque es amigo.
- ¿Y cómo lo hace, cómo te hace mal?
- Picadura de animal o muere tu cosecha o tus animales (Charla con comunitario varón, 23 años).

La armonía más que depender de un bien absoluto, lo hará del equilibrio de contrarios “esa dialéctica eterna es la razón última de las cosas en la medida en que es a la vez fuente de la creación de la vida y el motor de su conservación o sus transformaciones” (*apud.* Parra, 1997:38). *Tzuultaq'a* dicta también una serie de conductas a observar, por ejemplo, antes de cortar un árbol, cazar un animal o incluso caminar sobre un cerro, se

debe establecer un diálogo respetuoso mediante el que se pide permiso. En otras ocasiones, se deben realizar ofrendas y rituales para pedir algo a cambio, como puede ser abundancia de cosecha, de animales de caza o de cría, bienestar a los miembros de una comunidad, etc.

c) La ética de la reciprocidad

Uno de los rituales por medio de los que se actualiza este diálogo respetuoso, es el *wa'tesink* o dar de comer. En las celebraciones q'eqchi', en un acto de reconocimiento de que todo está vivo, hay siempre abundancia de comida para todos, aunque no sean humanos. "Dar de comer a estos espíritus es dar vida para que ellos den vida a los hombres" (Hatse y De Ceuster, 2004:39). En una celebración católica en una de las comunidades visitadas, se realizaron múltiples ofrendas consistentes en caldo de pollo, tortillas y café al templo católico, cuerpos de agua y altares, a la vez que se recitaban oraciones para pedir la seguridad en el sustento y el bienestar de los miembros de la comunidad.

Dentro de esta lógica de reciprocidad juega también un papel importante el *awas*, que podría entenderse como un castigo por no obedecer una norma, o por "no tratar a las cosas según su naturaleza: sus propiedades visibles y su *mu* [sombra], o por no tener en cuenta y no pedir permiso al 'dueño' de las cosas" (Parra, 1997:41). Al violar la relación respetuosa con la otredad, se produce una falta que derivará en un castigo, muchas veces propinado por *Tzuultaq'a* a través de la picadura de un animal o insecto, por ejemplo, una enfermedad o accidente; de ahí la necesidad de conocer y respetar la alteridad natural, pues "debemos vivir nuestras vidas en la colectividad de los seres del universo, particularmente de la Madre Tierra" (Jiménez y Aj Xol Ch'ok, 2011:81).

d) La relación con la Sagrada Tierra

Si bien la relación con la alteridad natural toda es importante, uno de los elementos más relevantes es la Tierra. Fuente de sentido y base material de la existencia, constituye uno de los ejes en torno al cual se articula la vida de los q'eqchi', por lo que es importante analizar la lógica que subyace en su manejo.

Entre los q'eqchi' la tierra es de quien la usa, ejerciendo sobre ella un permiso de disfrute. Su manejo se articula principalmente en torno a unidades familiares que son las responsables de su trabajo agrícola así como los beneficiarios directos, aunque existen múltiples figuras de ayuda entre la familia extensa y/o los miembros de la comunidad. Se toman decisiones grupales para determinar la distribución de tierra entre los hogares y comparten recursos como fuentes de agua, áreas forestales, etc. Según Grandia, a los miembros de la comunidad "les es imposible tomar más tierra de la que realmente van a usar, así que el sistema tiende más hacia la igualdad que hacia la acumulación [...] Nadie se enriquece, pero tampoco se muere de hambre" (2009:158-160). Además de asegurar su subsistencia, los campesinos siembran maíz adicional para otros seres, como los animales salvajes e insectos. La Madre Tierra es una fuente de contradicciones y misterios:

Decimos que la tierra es nuestra madre porque de la tierra mamamos como el niño que mama del pecho de su madre [...] La tierra es alguien, no es algo, porque con ella podemos platicar, porque ella nos escucha y porque ella también nos habla de muchas maneras (Ventura, 2000:102-104).

No tenemos que vencerla, conquistarla, tampoco tenemos que dominarla. Ella nos va a dominar. No tiene la gente la fuerza para dominarla. Los antepasados no tenían malos pensamientos contra ella, no se hacían grandes ante ella, sino que hablan con ella, hacen rezo para pedirle perdón, consolarla, suplicarle. La debemos cuidar, no dominarla, no conquistarla, aunque sí la trabajemos. Ella nos va a dominar a la hora de la muerte (Ak' Kutan, 2005:4).

De las citas anteriores se deriva la Tierra como madre, sujeto de diálogo, de respeto, fuente de trabajo y subsistencia, así como dueña final de los humanos mediante una relación recíproca en la que se toma de ella pero a la que se ha de volver. De ahí que el despojo agrario implique más que la pérdida de un simple medio de producción y represente la imposibilidad de la reproducción de la cultura -en los términos ya expuestos-, de una forma de existencia que está en estrecha relación con ella. "La Tierra constituye a la vez la condición de la seguridad individual y el requisito de cohesión de grupo, por

ello es que la lucha por la recuperación de nuestras tierras es lo que más nos une” (Matul, 2002:150).

e) La lucha por el territorio y por la vida

Uno de los ejes articuladores de este trabajo es el análisis de la relación ser humano-naturaleza en el contexto de las luchas o defensas del territorio y de la vida. Más que presentar aquí una descripción de los actores o motivos específicos de lucha nos interesa abordar algunas consideraciones de los afectados, quienes más que defender meros medios de subsistencia luchan por la posibilidad de su existencia.

Cuando se pelea por árbol, por agua, por la piedra o por explotar el cerro, ¿por qué se pelea? Porque eso le da la vida a otro. Si lo explotan van a acabar con la vida de uno. Por eso se pelea, para defender la vida [...] Se pelea porque no quiere que le cambien la forma a todo lo que hay, porque le está dando la vida [...] Está viva, ellos también nos protegen, también nos dan la vida. Les agradecemos a ellos porque estamos vivos (Comunitario varón, 23 años).

Una de las cosas que más llamó nuestra atención es la lucha por la vida y el territorio no para su disfrute actual, sino por respeto a los que están por venir: hijas, hijos, nietas y nietos:

Defendiendo nuestra vida, nuestros derechos, nuestros hijos. Si no defendemos nuestra tierra, nos va a joder finquero [...] ¿Por qué la lucha? Por todos mis hijos. Lucho por el agua, por la tierra, por la vida. Todo esto es parte de mis hijos, parte de mis nietos (Comunitario varón, 41 años).

Y no sólo se trata de la posibilidad de asegurar un disfrute para los que vienen, sino la tranquilidad de quienes han muerto, pero que aún están presentes, pues como asegura Parra (1997:31): “Dada la concepción cíclica del tiempo, para los mayas la referencia a sus antepasados puede ser un modo de asegurar su futuro”:

Cuando estemos muertos ellos nos van a tratar mal [...] “nos hizo crecer, nos hizo vivir y nos dejó pura matada”. Aunque estemos muertos vamos a estar tristes, a llorar por su sufrimiento, a sentir el dolor (Comunitario varón, 40 años).

Cuando se habla de la influencia que los ladinos -aquellos que no son mayas- han tenido sobre estas comunidades, nuevamente se pone en evidencia la afectación negativa que otros sistemas de pensamiento ejercen sobre los conocimientos culturales del pueblo maya, conllevando a la reproducción de modos de vida destructivos que atentan contra los preceptos de respeto y dialogicidad presentes en el *Kynaab'il/Kyna'b'ilQxe'chil*

[...] han cambiado su forma, su actitud, por los *kaxlan* [ladinos] [...] al futuro hay o no hay, no les importa; a ellos para hoy, no les importa el futuro, “mejor gozamos nosotros”, no dejar para otros que consume [...] sí tienen hijos, un montón, pero no les importa que sufran, quieren ellos destruir y hacer dinero (Comunitario varón, 41 años).

Aunque en muchos casos se dice que la actitud de diálogo y respeto se abandona en favor del dinero y las costumbres traídas por los *kaxlanes*, pues “Los abuelos llegaron y finqueros enseñaron qué es el dinero, porque sólo ellos venden cosas” (Comunitario varón, 41 años) también existe conciencia de que la defensa por el territorio y la vida les ha ayudado a revalorar la Tierra, los *Tzuultaq'a* y las enseñanzas de los abuelos y abuelas. En la concepción de la lucha, en ningún momento se habla de la defensa de recursos sino de la perpetuación de la vida, no sólo de los humanos sino de aquello que “nos protege”, “que nos da la vida”.

Conclusiones: aprendizajes en torno al *Tzuultaq'a*

En este trabajo hemos argumentado que los actuales, pero históricos, conflictos territoriales en la Sierra de las Minas, Guatemala, especialmente aquellos que atañen al pueblo maya q'eqchi', descansan sobre un conflicto más de fondo, y que resulta fundamental: la diferencia ontológica. No se trata únicamente de pelear por tierras y recursos naturales, pese a la explotación y despojo que han sufrido los pueblos mayas a manos de “los invasores”, sino de defender una realidad distinta, un modo de existir que tiene sus propias pautas y razones.

La afirmación de que todo lo que existe tiene vida y que existen modos específicos de relación y comunicación para la articulación de una comunidad que trasciende los límites de lo humano, da pie a una serie de pautas éticas, epistémicas y ontológicas que nos ofrecen modos de relación diversos y respetuosos con la alteridad natural representada principalmente, pero no de modo exclusivo, en la figura del *Tzuultaq'a* y la Sagrada Tierra. Como indicamos ya, estas relaciones son complejas y tienen sus matices pero lo importante es dar cuenta de una ontología relacional en que existe una codependencia y una reciprocidad entre los entes que conforman la “comunidad ontológica”.

No se trata tampoco de favorecer visiones esencialistas o románticas, ni de sugerir que las cosmovisiones de los pueblos indígenas son las únicas que deben prevalecer. Desde las propuestas de los conocimientos culturales y la ontología política se reconoce la diversidad de racionalidades, de culturas y ontologías, a la vez que se reconoce y proclama que “la visión de muchos Pueblos nos orienta en sentidos relacionales y más armónicos” (Urdapilleta, 2016:17).

Nos parece que la verdadera apuesta es por la creación de concepciones totalmente distintas de lo que es la vida y cómo la misma se construye y se mantiene. Al establecer la dialogicidad con y entre todos los seres vivos, la creación de realidad se extiende más allá de lo humano, brindándonos pautas epistémicas, ético-políticas distintas para hacer frente a la crisis civilizatoria, para defender no sólo los territorios sino la compleja riqueza de la vida, así como los particulares y diferenciados sentidos que la orientan.

Por último, es también importante aclarar la dificultad que representa el intentar aproximarse a la ontología q'eqchi' sin los recursos de la lengua o intentando una traducción desde el castellano, pues como nos comentaba Aj Xol Ch'ok cuando nos explicó su intento por dar a conocer el *Kynaab'il/Kyna'b'ilQxe'chil* a quienes no somos mayas, hay una necesaria pérdida en la traducción, al intentar llevar ideas y estructuras que no son posibles en castellano; esta pérdida o imposibilidad no se da al traducir entre distintos idiomas mayas. Una de estas dificultades se observa, por ejemplo, al intentar concebir a nuestras otras nosotras y nuestros otros nosotros como agentes políticos.

¿Qué lugar tendrán entonces en la hasta ahora limitada política moderna, exclusivamente humana? ¿Cómo habrá de replantearse el ámbito de la política y la ética? ¿Cómo podemos acercarnos quienes no somos mayas a estos modos de vida otros y cómo podemos sumarnos a las defensas por los territorios y la vida?

Referencias

Ak' Kutan, 2001, *Recorriendo la historia de Verapaz. Los caminos del evangelio en Verapaz del siglo XVI al XX*. Ak' Kutan, Guatemala.

_____ 2005, *El tronco antiguo de nuestros antepasados (transcripción de conversaciones con grupos achíes mayordomos y delegados de la palabra, en los años 1990, 1991 y 1993 en la parroquia de Rabinal, Baja Verapaz)*. Ak' Kutan, Guatemala.

AVANCSO, 2016. *Despojos y resistencias. Una mirada a la Región Extractiva Norte desde Tezulutlán-Verapaz*. AVANCSO, Guatemala.

Ba Tiul, Máximo, 2017, "Cuando las mesas de diálogo sólo distraen", en Centro de Medios Independientes. <<https://cmiguate.org/cuando-las-mesas-de-dialogo-solo-distraen/>> (2 de julio de 2018).

Barabas, Alicia M., 2010, "El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México". En *Avá. Revista de Antropología*. Núm. 17, julio-diciembre, Universidad de Misiones, Argentina.

Blaser, Marcos y Arturo Escobar, 2016, "Political Ecology", en *Keywords for Environmental Studies*. New York University Press, Nueva York, pp. 164-167.

Blaser, Marcos, s/f, *Reflexiones sobre la Ontología Política de los Conflictos Medioambientales*.

<https://www.academia.edu/20037347/Reflexiones_sobre_la_Ontologia_Politica_de_los_Conflictos_Medioambientales> (20 de mayo de 2017).

2009. "La ontología política de un programa de caza sustentable". En *American Anthropologist* 111, 1.

2013. *Un relato de globalización desde el Chaco*. Editorial Universidad del Cauca, Colombia.

Cabarrús, Carlos Rafael, 2008, *La Cosmovisión Q'eqchi' en Proceso de Cambio*, Fundación Centro de Documentación e Investigación Maya, Guatemala.

Castellanos Cambranes, Julio, 1985, *Café y campesinos en Guatemala, 1853-1897*. Editorial Universitaria, Guatemala.

Dos Santos, Antonela, Tola, Florencia, 2016, "¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en antropología", en *Avá. Revista de Antropología*. <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169053775003>> (20 de enero de 2018).

Escobar, Arturo, 2012, "Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo", en *Wale'keru: Revista de investigación en cultura y desarrollo*. <http://biblioteca.hegoa.ehu.es/system/ebooks/19420/original/Cultura_y_diferencia.pdf?1366975231> (18 de mayo de 2017).

2015, "Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio", en *Cuadernos de Antropología Social*, no 41. Buenos Aires.

Flores, Carlos, 2001, *Bajo la Cruz : memoria y dimensión sobrenatural del gran sufrimiento entre los q'eqchi' de Alta Verapaz*. Ak' Kutan, Guatemala.

Gómez-Quintero, Juan David, 2010, "La colonialidad del ser y del saber: la mitologización del desarrollo en América Latina", en *AGO.USB*, vol 10, no. 1, Enero-Junio, Medellín, Colombia.

Grandia, Liza, 2009, *Tz'aptz'ooob'*. *El despojo recurrente al pueblo q'eqchi'*. Autores invitados no. 20, AVANCSO, Guatemala, 454pp.

Grandin, Greg, 2007, *Panzós. La última masacre colonial*. AVANCSO, Guatemala.

Grove, David C., 2007 "Cerros sagrados olmecas. Montañas en la cosmovisión mesoamericana", en *Arqueología Mexicana*, núm. 87, pp. 30-35.

Hatse, Inge De Ceuster, Patrick, 2001, *Cosmovisión y espiritualidad en la agricultura q'eqchi' : un aporte para la revaloración y el fortalecimiento de la agricultura tradicional q'eqchi'*. Ak' Kutan, Guatemala.

Hurtado, Laura, 2011, *La violación de los derechos humanos en el valle del Polochic*, UDEFEGUA-The fund for human rights, Guatemala. < <http://udefegua.org/wp-content/uploads/2015/08/informe-valle.pdf>> (28 de julio de 2017).

Jiménez, Ajb'ee y XolCh'ok, Hector, 2011, *Winaq. Fundamentos del pensamiento maya*. Universidad Rafael Landívar, Guatemala.

Limón Aguirre, Fernando 2010, *Conocimiento cultural y existencia entre los chuj*. CDI, México.

2013, "Por una traducción constructora de interculturalidad en contextos indígenas"; en Castro-Ramírez N. (Coord.) *Traducción, identidad y nacionalismo en Latinoamérica*. Ed. Bonilla-Artigas-CONACULTA. México. pp. 253-282

López, Mario, 2015, *Comunidades que luchan. Negatividad y resistencia en Ribacó (Purulhá, Baja Verapaz, 1990-2014)*, Tesis para obtener el grado de Doctor en Sociología, BUAP. El autor, México.

Maldonado-Torres, Nelson. 2007. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El*

giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. pp. 127-167. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.

Martínez Velarde, Romina, 2018, *La dimensión cultural de la defensa del territorio que hacen mujeres y hombres mayas poqomchi'-q'eqchi' ante proyectos hidroeléctricos en Guatemala*. Tesis para obtener el grado de Maestra en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural, Ecosur. El autor, México.

Mata, José, 2013, "Sierra de las Minas". <<http://josemata.zenfolio.com/blog/2013/11/sierra-de-las-minas>> (22 de enero de 2018).

Matul, Daniel, 2002, "Espiritualidad maya y conflicto agrario" En *Espiritualidad maya y conflicto agrario. III Encuentro "Cultura y espiritualidad maya"*. Guatemala, 7-8 de febrero 2002. Comisión guatemalteca de consulta.

Michel, Guillermo, 2001, *Entre lazos. Hermenéutica existencial y liberación*. UAM-Porrúa. México.

Mignolo, Walter (2003) *Historias locales/diseños globales*, Madrid, Ediciones Akal.

Morales Damián, Manuel Alberto, 2012, *La fe cristiana frente a la costumbre: reflexiones en torno al encuentro de dos universos religiosos*. <<http://www.lasallep.edu.mx/xihmai/index.php/xihmai/article/view/239>> (13 octubre 2018).

Parkswatch, 2002, *Sierra de las Minas Biosphere Reserve*. <http://www.parkswatch.org/parkprofiles/pdf/snbr_eng.pdf> (13 de febrero de 2016).

Parra Novo, José, 1997 *Persona y comunidad q'eqchi'*. Textos Ak'Kutan, Guatemala.

Quintana, María Marta, s/f, “Colonialidad del ser. Delimitaciones conceptuales”, en *CECIES. Pensamiento latinoamericano y alternativo*. <<http://www.cecies.org/articulo.asp?id=226>> (23 de mayo de 2018).

Quiñónez-Guzmán, Juan M. *et al.*, 2017, “Densidad poblacional e historia natural del pavo de cacho (*oreo-phasis derbianus*) en la Reserva de Biósfera Sierra de las Minas, Guatemala”, en *Ornitología neotropical*, vol. 28, pp. 155-162.

Secaira, Estuardo, 2000, *La conservación de la naturaleza, el pueblo y movimiento maya, y la espiritualidad en Guatemala: implicaciones para conservacionistas*. Fideicomiso para la conservación de Guatemala, The Nature Conservancy, Guatemala.

Terga, Ricardo, 1982, *La Verapaz. Colonización y evangelización*. Ak' Kutan, Guatemala, Materiales Ak' Kutan 1, 35pp.

Urdapilleta, Jorge, 2016, *Jun Pajal O'tanil: la construcción social de un modelo de educación comunitaria en el área de influencia de la Misión de Bachajón*, Tesis para obtener el grado de Doctor en Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable, Ecosur. El autor, México, 386 p.

Ventura, Tomás, 2000, “Visión desde la espiritualidad maya. Acceso-tenencia de la tierra”, en *Tierra y espiritualidad maya. II Encuentro taller sobre “Cultura y espiritualidad maya”*, Guatemala, 14-17 febrero 2000. Ak'Kutan y Voces del Tiempo, Guatemala.

Conclusiones generales

La intención de este trabajo ha sido demostrar que hay principios y prácticas otros de relación con la naturaleza que, en el marco de sus conocimientos culturales y en el actual, pero histórico, contexto de defensa territorial y por la vida, enarbola el pueblo maya q'eqchi' así como poqomchi' y achi'- con la intención de vislumbrar alternativas de frente a la racionalidad instrumental y desarrollista que sustenta las prácticas externas de explotación y despojo de sus territorios y que subyace a la crisis ecológica global. En este sentido, busqué una aproximación etnográfica y documental así como una lectura hermenéutica que me permitiera aproximarme a ellos.

Partiendo de las siguientes preguntas de investigación: ¿Cuáles son los principios y prácticas de relación con la naturaleza que, en el marco de sus conocimientos culturales y en el actual, pero histórico, contexto de defensa territorial y por la vida, enarbola el pueblo maya q'eqchi' de Sierra de las Minas, departamentos de Alta y Baja Verapaz, Guatemala -principalmente, pero también, aunque analizados en menor medida, poqomchi' y achi'-, de frente a la racionalidad instrumental y desarrollista que sustenta las prácticas externas de explotación y despojo de sus territorios? ¿Cuáles son los elementos éticos y ontológicos en torno a los cuales se articula la lucha por la defensa de la vida y el territorio de los pueblos mayas q'eqchi', poqomchi' y achi' de la Sierra de las Minas, Alta y Baja Verapaz, Guatemala? Confirmé los supuestos que guiaron el estudio, consistentes en:

Los actuales conflictos territoriales y por la defensa de la vida del pueblo maya q'eqchi' - principalmente, pero también poqomchi' y achi', analizados en menor medida- más que representar una disputa por el control y disfrute de recursos naturales, dan cuenta de conflictos ontológicos en que está en juego un conjunto de conocimientos culturales, la concepción de y las relaciones que se establecen con aquello que se disputa. Así, más que tratarse de disputas por objetos, se cuestiona la manera de articular y vivir realidades. La relación del pueblo maya q'eqchi', poqomchi' y achi' con la naturaleza, la tierra y el territorio, manifestadas en un conjunto de conocimientos culturales, representa un modo de resistencia simbólica y material a la colonialidad capitalista, en su concreción desarrollista

y conservacionista. Al amenazar su modo de vida, su sistema de pensamiento y su territorio (simbólico y material), se está negando y poniendo en riesgo su derecho más elemental a su existir culturizado.

El caso de las disputas territoriales en Sierra de las Minas, departamentos de Alta y Baja Verapaz, Guatemala, que involucran a los pueblos mayas q'eqchi', poqomchi' y achi', parece encontrarse en una situación similar a los estudios realizados por Escobar (2105), Blaser (2009) o Descola (1996, 2005), enfrentando un conjunto de ontologías Indígenas que podríamos denominar “mayas” con una ontología moderna⁵. En función de esta diferencia ontológica, se afirma la existencia de una ontología relacional que no parte de una relación instrumental, de tipo sujeto-objeto con el territorio, sino que lo entiende como:

el espacio-tiempo de interrelación con el mundo natural y el mundo animal que circunda y es parte constitutivo de él. Es decir, la interrelación genera escenarios de sinergia y de complementariedad tanto para el mundo de los hombres-mujeres, como para la reproducción del resto de los otros mundos que circundan al mundo humano [...] Así, el concepto de comunidad, en principio centrado en los humanos, se expande para incluir a no-humanos (que pueden ir desde animales a montañas, pasando por espíritus, todo dependiendo de los territorios específicos). Consecuentemente, *el terreno de la política se abre a los no-humanos* (Escobar, 2012, las cursivas son mías).

Al reconocer desde estas ontologías que todo lo que existe tiene vida y agencia política, estos conflictos hunden sus raíces en una dimensión “más fundamental que la del capital y de los derechos en las dinámicas territoriales (sin sugerir que éstas no sean importantes), y que en gran medida las subyace: la defensa de la vida” (Escobar, 2015:28); la defensa de modos de existencia otros que se construyen desde diferencias ontológicas radicales.

⁵ No estamos afirmando que exista una única ontología moderna. Si bien la modernidad es un proyecto filosófico complejo y múltiple (especialmente en función del territorio desde el que se lea), sí afirmamos una modernidad hegemónica que asume una serie de distinciones como la división entre naturaleza-cultura, la primacía de la racionalidad científica, la economía capitalista, etc.

Para las comunidades en cuestión, deben reconocerse actores que resultarían inexistentes para las autoridades modernas, como los *Tzuultaq'a*, quienes representan la alteridad natural, interlocutores a quienes habrá de pedirse y ofrendarse antes de realizar cualquier tipo de actividad, productiva o no, afirmando una ética de la reciprocidad. Los conflictos ontológicos implican, en consecuencia, una dimensión política y una dimensión ética, entendida ésta como “el arte de la vida” que busca ocuparse de:

movilizar las voluntades de poder (no *del* poder) para reabrir los cauces al deseo de la vida en el torrente de la existencia humana. La ética de la vida es una ética del ser, una re-vuelta al ser donde han anidado los sentidos de la existencia (Leff, 2002:377)⁶.

Se trata así de un conjunto de conocimientos culturales que descansan en una ética relacional, una ética del Don, que reconoce en la naturaleza, la tierra y el territorio un sujeto de diálogo, una alteridad que, como ya indicara Limón (2010:75) asume “el requerimiento de la comunicación como encuentro y toma de conciencia en el mirarse cara a cara [...] rechazando la inmutabilidad de ser lo mismo”. Así, naturaleza, tierra y territorio no se definen en *oposición* a sino en *relación con* lo humano. Se articulan sobre una relación dialógica, un re-conocimiento, una creación mutua basada en una ética relacional que trasciende el plano instrumental-utilitarista y “produce afecciones, sentimientos y sensaciones” apelando al ámbito “ritual, simbólico y mítico”, como lo plantea Giraldo (2013:5).

Las nociones de naturaleza, tierra y territorio presentadas en la introducción guardan estrecha relación con los hallazgos realizados en campo, especialmente en lo tocante a que se trata de relaciones con aquello de lo que se depende (Limón, 2010); definiendo a la primera como un ente cultural, natural y sobrenatural, hogar de seres no ordinarios, mediado principalmente por los Dueños, interlocutores o alteridades que adquieren esta calidad no porque se trate de titulares de una propiedad privada sino porque son quienes ya estaban ahí a nuestra llegada y en ese sentido se les debe reconocimiento y respeto, pues nos preceden y nos dan vida, como es el caso del *Tzuultaq'a*. Uno de los elementos

⁶Leff (2002:377) retoma a Nietzsche cuando éste afirma “una nueva definición del concepto de ‘vida’ como voluntad de poder”.

centrales de la naturaleza gira en torno a la Tierra, con quien se establece el trato más directo, estrecho y significativo (Limón, 2010), pues es aquella con quien existe la relación de codependencia más fuerte. Si bien la historia del pueblo q'eqchi' da cuenta de una serie de despojos y desplazamientos, el mismo siempre tuvo como centro la tierra como fuente de reproducción de la vida. Si para los conquistadores la tierra es fuente de explotación, para los conquistados es fuente de trabajo y vida.

Esta relación con la tierra puso mi atención en la importancia del tipo de actividades de subsistencia como la agricultura, la pesca o la caza, considerando el impacto del tipo de trabajo sobre los conocimientos culturales o la ontología q'eqchi'; me hizo considerar la posibilidad de investigaciones futuras en torno a este problema; pensar si el trabajo agrícola, con la tierra y de relación directa con la naturaleza permite una concepción humana más interdependiente con todos aquellos elementos que aseguran su existencia y, además, de una suerte de inmediatez que se evidencia con la materialización del trabajo en su producto, mismo que generalmente alimenta la vida, es decir, la posibilita. En otras palabras, si es que el tipo de actividades productivas tiene un impacto directo en la articulación de una ética y una política de base materialista, pues en los pueblos agrícolas mayas la necesidad y sentido de la actividad productiva residen en la posibilidad misma de la vida humana; simplemente no se puede dejar de trabajar. La actividad tiene así necesidad y sentido plenos, lo que se verá reflejado en la ética y la política, que deberán estar encaminadas a la afirmación y manutención de la vida. Pero estos pensamientos son sólo esbozos de posibles líneas futuras de investigación.

Si seguimos esta lógica, al ser despojados y dominados estos pueblos, aquello que dota de sentido a su existencia se ve amenazado, de ahí que no se trate únicamente de la lucha por la defensa del control y disfrute de recursos naturales sino por la posibilidad de existencias radicalmente diferentes, por el derecho a la vida misma. La lucha es por [los recursos culturales \(entendidos en el sentido que les da la cultura como diferencia ontológica\) que permiten la afirmación de este modo de existencia. La verdadera violencia consiste en el despojo bajo la justificación de que un modo de existencia es](#)

mejor que otro y por tanto merece acapararlos en pos de su desarrollo que, necesariamente, busca la aniquilación de otras posibilidades.

Además, es de suma importancia insistir que ese conjunto de “recursos naturales” en disputa no se trata de ecosistemas prístinos que sólo esperan ser reconocidos y preservados, sino que se trata de ecosistemas culturizados que encierran el conocimiento y trabajo acumulado de los pueblos mayas por cientos de años, quienes los han modificado y co creado para construir entornos favorables para la reproducción de la vida.

Uno de los supuestos que más llaman la atención a intelectuales, académicos, activistas, etc., es la aseveración de que los pueblos indígenas buscan y existen en un estado armónico con la naturaleza, en una sacralización del mundo que les lleva a buscar el respeto a todos los seres vivos. Si bien estas nociones resultan del mayor atractivo frente a una racionalidad moderna que instrumentaliza el mundo oponiendo al ser humano a todo lo demás, en muchas ocasiones se cae en un esencialismo y romanticismo que generan una falsa imagen del pensamiento y sentimiento indígenas, toda vez que no da cuenta de las tensiones y contradicciones que se viven al interior de los grupos y se les idealiza en términos modernos, violentando el pensar-sentir que ellos defienden.

Así, por ejemplo, la ontología relacional en que todo tiene vida y establece relaciones de interdependencia, no implica que todo sea perfecto, libre de conflicto, sino que da cuenta de un conjunto de lo que a nosotros pudieran parecernos contradicciones insalvables: ¿cómo es que el Tzuultaq'a pueda hacer el mal sin razón aparente, es que esta figura sagrada puede “actuar mal”? ¿Entonces la ética que deriva del respeto de las figuras sagradas (porque, entre otros, las figuras sagradas dan cuenta de cómo lo humano se ve en relación con lo otro) no es una ética del bien y el mal como se entienden, por ejemplo, en una ética kantiana del deber ser?

Los referentes éticos como el Tzuultaq'a reflejan la complejidad y paradojas de la vida: la incertidumbre, la contradicción, la lucha de contrarios. Bajo esos términos debe entenderse esta ética de la reciprocidad, no como algo que se define de una vez y para todas sino como algo cambiante, contextual, que no ofrece certezas pero sí posibles

orientaciones. Lejos de una ética kantiana inamovible que nos asegura la progresiva perfectibilidad del ser humano, la ética relacional da cuenta del carácter dual bien-mal, femenino-masculino, día-noche, etc., de la incertidumbre de la vida que reclama una constante demostración de respeto y ofrendas para su reproducción, que para asegurar la existencia de la vida humana exige la reproducción de la vida toda. Más que tratarse de una ética del individuo, se trata de una ética que reconoce la relación antes que la singularidad, que parece privilegiar la reproducción de la vida antes que la satisfacción del deseo individual.

Quizá sea este uno de los grandes atractivos del capitalismo para los miembros del pueblo maya q'eqchi' y los pueblos originarios en general: la promesa de la plena realización del deseo individual antes que el colectivo, la posibilidad de la perfectibilidad de un yo que se afirma a sí mismo antes de someterse a la colectividad, la abundancia de bienes materiales que aseguren la reproducción de la vida y que prometen no tener fin ni requerir de un trabajo permanente para su aseguramiento.

Quizás estas fisuras solo den cuenta de contradicciones inherentes a todas las culturas. Por ejemplo, en la racionalidad instrumental y dicotómica moderna, existe también el respeto y la afirmación de los derechos de animales y otros seres "naturales"; no obstante, pareciera que mucho de este respeto obedece fines estéticos o contemplativos más que productivos; así, si bien nos parece impensable y terrible la tortura de animales domésticos o la destrucción de un Parque Nacional, no parece perturbarnos la tortura cotidiana a la que están sometidos miles de animales que servirán para la alimentación humana, o la destrucción de ecosistemas consecuencia de la ganadería. Por el contrario, en la ontología relacional maya, parece haber una mayor consideración y respeto en relación con aquellos elementos que aseguran la reproducción de la vida por sobre otros que no tienen una función evidente, por ejemplo los perros.

Lo que me resulta particularmente atractivo en una ética derivada de esta ontología relacional es el reconocimiento de esas contradicciones, más allá del intento de su negación o superación, como sucede en la ética kantiana.

A partir de este estudio se abren nuevas posibilidades de análisis, como la referente a las tensiones existentes al interior de las comunidades y cómo se viven y transforman los conocimientos culturales en un mundo cada día más globalizado. De igual manera, se hace necesario indagar los modos en que la política moderna tradicional pueda modificarse para reconocer y respetar los modos de existencia otros, lo que lleva a la pregunta ética ¿cómo repensar una ética respecto de la alteridad natural a partir de las enseñanzas que estos modos de existencia otros tienen para ofrecernos?, ¿es posible que quienes no somos mayas integremos estas pautas de conducta a nuestra propia ontología?, ¿cómo reinterpretar nuestros criterios éticos y políticos desde una traducción en clave relacional?, ¿qué implicaciones éticas y políticas tiene la aceptación de una diferencia ontológica radical?

La resistencia se encuentra tanto en el conocimiento de la historia y los mecanismos legales y políticos para la autodefensa, como en el análisis de las utopías y los conocimientos culturales de un pueblo. Partiendo de estos elementos pueden construirse estrategias que consideren las características tanto de la propia cultura como de aquellos frente a quienes se resiste pues, no hay que olvidar, la ética y política que aquí buscamos, así como la lectura hermenéutica existencial desde la que partimos, apelan siempre a la visión de las víctimas.

Literatura citada

Aibar, Julio *et al.*, 2013, Introducción en Julio Aibar, Fernando Cortés, Liliana Martínez y Gisela Zaremborg (coordinadores) *El helicoide de la investigación: metodología en tesis de ciencias sociales*, México: Flacso México, pp. 13-56.

Ak' Kutan, 2001, *Recorriendo la historia de Verapaz. Los caminos del evangelio en Verapaz del siglo XVI al XX*. Ak' Kutan, Guatemala.

2005, *El tronco antiguo de nuestros antepasados (transcripción de conversaciones con grupos achíes mayordomos y delegados de la palabra, en los años 1990, 1991 y 1993 en la parroquia de Rabinal, Baja Verapaz*. Ak' Kutan, Guatemala.

2007. *Valores en la cultura Q'eqchi'*. Textos Ak'kutan 31. Ak'kutan "Centro Fray Bartolomé de Las Casas". Cobán, A.V. 2007

Angosto Ferrández, Luis Fernando, 2013, "Maneras de vivir: cultura, biología y la labor antropológica según Tim Ingold", en *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 8, núm. 3. Septiembre-diciembre, p. 285-302

Barabas, Alicia M., 2010, "El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México". En *Avá. Revista de Antropología*. Núm. 17, julio-diciembre, Universidad de Misiones, Argentina.

Blaser, Marcos y Arturo Escobar, 2016, "Political Ecology", en *Keywords for Environmental Studies*. New York University Press, Nueva York, pp. 164-167.

Blaser, Marcos, s/f, *Reflexiones sobre la Ontología Política de los Conflictos Medioambientales*.

<https://www.academia.edu/20037347/Reflexiones_sobre_la_Ontologia_Politica_de_los_Conflictos_Medioambientales> (20 de mayo de 2017).

_____2009. "La ontología política de un programa de caza sustentable". En *American Anthropologist* 111, 1.

2013. *Un relato de globalización desde el Chaco*. Editorial Universidad del Cauca, Colombia.

Chárriez C., M., 2012. "Historias de vida: Una metodología de investigación cualitativa". En *Revista Griot*. Volumen 5, número 1, Diciembre 2012.

Descola, Philippe, 1996, *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Colección Pueblos del Ecuador, Ediciones Abya-Yala, Ecuador.

2005, *Las lanzas del crepúsculo*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Dussel, Enrique, 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Editorial Trotta, Madrid.

Escobar, Arturo, 2012, "Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo", en *Wale'keru: Revista de investigación en cultura y desarrollo*. <http://biblioteca.hegoa.ehu.es/system/ebooks/19420/original/Cultura_y_diferencia.pdf?1366975231> (18 de mayo de 2017).

2015, "Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio", en *Cuadernos de Antropología Social*, no 41. Buenos Aires.

Estrada, Adriana, 2009, "Naturaleza, cultura e identidad. Reflexiones desde la tradición oral maya contemporánea", en *Estudios de cultura maya*, XXXIV, pp.183-

Giraldo, Omar Felipe, 2013, "Hacia una ontología de la Agri-Cultura en perspectiva del pensamiento ambiental", en *Polis* [En línea], 34. Publicado el 22 julio 2013, consultado el 15 de julio de 2016. Disponible en: <http://polis.revues.org/8773>

2014, *Utopías en la era de la Supervivencia. Una interpretación del Buen Vivir*, Itaca, México.

Leff, Enrique, 2002, *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. Siglo XXI_PNUMA, México.

2004, *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. Siglo XXI, México.

Lévinas, Emanuel, 2000, *La huella del otro*, Editorial Taurus, México.

Lenkersdorf, Carlos, 1997, "La tierra entre los tojolabales de Chiapas: ¿Una cuestión de sentido común?", en *Memorias del II Congreso Nacional Agropecuario y Forestal: por un desarrollo rural sostenible*, tomo 2, Universidad Autónoma Chapingo, México

2002, *Filosofar en clave tojolabal*, M.A. Porrúa, México.

2004, *Conceptos tojolabales de filosofía y de altermundo*, Plaza y Valdés, México.

Limón, Fernando, 2007, *Memoria y esperanza en el pueblo maya chuj. Conocimiento cultural y diálogos en frontera*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Sociología, BUAP. El autor, México, 422.

2010, *Conocimiento cultural y existencia entre los chuj*. CDI, México.

2012a, "Espiritualidad maya chuj. Divinidad y respeto como criterio básico de relaciones". En *Bajo el Volcán*, vol. 11, núm. 18, marzo-agosto, pp. 39-64, BUAP, México.

2012b, "Agua y subjetividad entre los Chuj. El respeto al corazón del agua". En Daniel Murillo (ed.), *Culturas del agua y cosmovisión india. En un contexto de diversidad cultural*. Instituto mexicano de tecnología del agua, México, pp.59-81

2012c, "La historia de 'cuando lo arreglaron el mundo'. Relato chuj de Anti Pelés". En UNICACH, *Anuario 2010. Centro Superior de México y Centroamérica. Tuxtla Gutiérrez*, pp. 89-114

López, Mario, 2015, *Comunidades que luchan. Negatividad y resistencia en Ribacó (Purulhá, Baja Verapaz, 1990-2014)*, Tesis para obtener el grado de Doctor en Sociología, BUAP. El autor, México, 384 p.

Menchú, Julio, 2017, Las velas en la Ceremonia Maya. Disponible en <<http://www.espiritualidadmaya.org/articulos-espiritualidad/151-las-velas>> Consultado 15 de junio de 2018.

Mendizábal García, Sergio, 2009, *Nima' Tjaq' Tx'ootx'*. *Colisión en lo profundo*. Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas. UAM, México.

Michel, Guillermo, 2001, *Entre lazos. Hermenéutica existencial y liberación*. UAM-Porrúa. México

Orozco Andrea, 2016 “Tema agrario causa mayoría de conflictos”, en Prensa Libre 7 de octubre de 2016. Disponible en <http://www.prensalibre.com/guatemala/comunitario/tema-agrario-causa-mayoria-de-conflictos> Consultado 28 de mayo de 2017.

Pitarch, Pedro, 1996a, *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*. Fondo de Cultura Económica, México.

1996b, “Animismo, colonialismo y la memoria histórica tzeltal”. En *Revista española de Antropología Americana*. 26, 183-203. Servicio publicaciones UCM, Madrid.

2011, “The Two Maya Bodies: Tzeltal Personhood as ‘Integral Relationship’”. En *Ethnos: The Journal of Anthropology*, Vol. 76, 2. Londres.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), 2016, *Informe Nacional de Desarrollo Humano 2015/2016, Más allá del conflicto. Luchas por el bienestar*, disponible en http://desarrollohumano.org.gt/wp-content/uploads/2016/04/INDH_Completo_digital-1.pdf Consultado 28 de junio de 2017.

Ruíz, César, 2009. “La alteridad”. En *Revista casa del tiempo*, vol. III, época IV, núm. 25. México, UAM. Consultado 26 de julio 2015. Disponible en http://www.uam.mx/difusion/casadeltiempo/25_iv_nov_2009/casa_del_tiempo_eIV_num_25_99_101.pdf

Vela, Fortino, 2001, "Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa"; en María Luisa Tarrés (coord.) *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. México: Porrúa y FLACSO, pp. 63-95.

Anexo 1. Material fotográfico



Fotografía 1. Imagen de las parcelas de una comunidad q'eqchi'-poqomchi' en el municipio de Purulhá, departamento de Baja Verapaz, Sierra de las Minas, Guatemala, donde actualmente existen conflictos territoriales por la declaratoria de un Área Natural Protegida. (Todas las fotografías fueron tomadas por la autora de este trabajo).



Fotografía 2: Imagen de uno de los murals exhibidos en los muros del panteón de la comunidad maya kaqchiquel de San Juan Comalapa, Guatemala, donde se representa una de las masacres del Conflicto Armado Interno a manos de soldados del ejército.



Fotografía 3: Imagen de jóvenes asistentes a una reunión del Consejo de Pueblos de Tezulutlán, en una comunidad q'eqchi'-poqomchi', donde hicieron manifiestas sus inconformidades con las acciones gubernamentales en torno a conflictos territoriales en la región.



Fotografía 4. Imagen de uno de los murals exhibidos en los muros del panteón de la comunidad maya kaqchikel de San Juan Comalapa, Guatemala, donde se representa un ritual ofrecido al sagrado maíz.



Fotografía 5. Ofrenda de velas en un ritual a Tzuultaq'a llevado a cabo junto a un río. Cada uno de los colores de las velas representan elementos distintos: "1. Rojo: Lugar de la Salida del sol, el oriente, se enciende para pedir luz, comprensión. Se asocia con la sangre y el maíz rojo. (En lo maya no se relaciona el rojo con el amor). 2. Negro: lugar del descanso, el occidente, de la noche. Se enciende para que no haya dificultades ni problemas. Se asocia con el lugar de la Noche y el maíz negro. 3. Amarillo: lugar del aire y el sur. Se encienden para que tengamos equilibrio en nuestra forma de ser, y que el sagrado viento se lleve los problemas. Se asocia con el lugar de la lluvia, las mujeres y el maíz amarillo. Los hombres encienden esta vela por su esposa. Según Alessandra Vecchi en kaqchikel se le llama "rukux ya" que quiere decir corazón del agua, donde entra la lluvia. 4. Blanco: lugar del frío, las heladas y el norte. Se encienden para pedir que no se enfríen nuestros huesos (es decir nuestras relaciones), y pedir bendiciones. Se asocia con el lugar de los hombres y el maíz blanco. Las mujeres encienden esta vela por su esposo. 5. Azul: Corazón del Cielo. Se encienden para agradecer al que el Creador y Formador lo que nos ha dado. Para pedir protección del Cielo. 6. Verde: Corazón de la Tierra. Se enciende para agradecer al corazón de la Tierra por sostenernos y alimentarnos. Se pide abundancia de plumas de quetzal y jade (riqueza espiritual y material). 7. Velas de Sebo: Candelas de cebo o grasa de animal: Estas velas son la primera luz de nuestros abuelos, de nuestros antepasados, es la ofrenda que se considera más cercana a la sinceridad, con ésta se pide perdón por las faltas cometidas y se llama a los antepasados" (Menchú, 2017).



Fotografía 6 y 7. Imágenes de un ritual dirigido al Tzuultaq'a en una comunidad maya q'eqchi'-poqomchi' del municipio de Purulhá, departamento de Baja Verapaz, Sierra de las Minas, Guatemala. En este ritual hay una quema de pom (copal) y de velas de diversos colores y se está pidiendo la bendición de las familias, las cosechas, animales, etc. y la suficiencia de alimentos.



Fotografías 8 y 9. Imágenes de un wa'tesink o ritual de dar de comer en una comunidad q'qchi'-poqomchi' de Sierra de las Minas. En la fotografía de la izquierda se está ofreciendo caldo de pollo, café y tortillas al interior de un templo católico, mientras que en la fotografía de la derecha se ofrenda el mismo contenido a un terreno en construcción.