

Article

Pau i resolució del conflicte: pobles indígenes, antropologia i mediació

MONTSERRAT VENTURA I OLLER¹

 <https://orcid.org/0000-0001-8534-4643>

Universitat Autònoma de Barcelona, Espanya

MÒNICA MARTÍNEZ MAURI²

 <https://orcid.org/0000-0003-1857-1146>

Universitat de Barcelona, Espanya

ESTHER OLIVER-GRASIOT³

 <https://orcid.org/0000-0003-3053-8859>

Universitat Autònoma de Barcelona, Espanya

PHILIPP NAUCKE⁴

 <https://orcid.org/0000-0001-7300-9469>

Philipps-Universität Marburg, Alemanya

EDGAR RICARDO NARANJO PEÑA⁵

Universitat Autònoma de Barcelona, Espanya

Resum

Pau, justícia, conflicte i violència són nocions relacionades amb els drets humans sovint pensades com a categories universals. Tanmateix, diferents recerques actuals mostren com aquestes categories són una construcció occidental que sovint entren en contradicció amb altres perspectives, com les dels pobles indígenes. Això no significa que no existeixin en totes les societats mecanismes per evitar el conflicte o resoldre'l, però potser hem de cercar-los en llocs diferents. Cal doncs conèixer tant les ontologies com les formes d'organització social locals abans d'iniciar processos internacionals o nacionals de restitució de pau i de justícia

¹ Montserrat Ventura i Oller - Montserrat.ventura@uab.cat

² Mònica Martínez Mauri - martinezmauri@ub.edu

³ Esther Oliver-Grasiot - olivergrasiot@gmail.com

⁴ Philipp Naucke - philipp.naucke@uni-marburg.de

⁵ Edgar Ricardo Naranjo Peña - edgarricardo.naranjo@e-campus.uab.cat



revistes.uab.cat/periferia



Desembre 2019

Per a citar aquest article:

Ventura, M., Martínez, M.,
Oliver-Grasiot, E., Naucke,
P., Naranjo, E.R. (2019). Pau
i resolució del conflicte:
pobles indígenes,
antropologia i mediació.
*Perifèria, revista de recerca i
formació en antropologia*,
24(2), pp. 121-143.
<https://doi.org/10.5565/rev/periferia.708>



transicional. Aquest text exposa aspectes recents dels estudis sobre formes de mantenir la pau en societats indígenes d'Amèrica Central i del Sud (Panamà, Colòmbia, Equador) i s'atura en l'anàlisi de processos de pau a Guatemala i Colòmbia, on les perspectives crítiques de l'antropologia impel·leixen a considerar les formes locals de restitució d'equilibri en la resolució de conflictes traumàtics.

Paraules clau: Pau; pobles indígenes; resolució de conflictes; mediació; víctima.

Abstract: *Peace and conflict resolution: Indigenous Peoples, anthropology and mediation*

Peace, justice, conflict and violence are notions related to human rights that are often thought of as universal categories. However, different current research shows how these categories are a Western construction that often contradicts other perspectives, such as those of indigenous peoples. This does not mean that there are no mechanisms in place in all societies to avoid conflict or to solve it, but we may have to look for them in different places. It is necessary to know both the ontologies and the forms of local social organization before initiating international or national processes of restitution of peace and of transitional justice. This text sets out recent aspects of studies on ways to maintain peace in indigenous societies in Central and South America (Panama, Colombia, Ecuador) and in the analysis of peace processes in Guatemala and Colombia, where critical perspectives of anthropology impel to consider the local forms of restitution of balance in the resolution of traumatic conflicts.

Keywords: Peace; Indigenous Peoples; conflict resolution; mediation; victim.

Introducció

Avui l'estudi de les cultures locals és clau per a entendre com els pobles indígenes conceben i responen a nocions no universals, com la pau i el conflicte⁶. Més enllà d'una expressió que ha esdevingut emblema en la lluita per un tracte igualitari i harmònic amb l'entorn humà i no humà, com el del *Bon viure*, viure bé és percebut diferent per cada societat humana. Així, tota violència, tant la provocada per lluites internes com per pressions externes, és també relativa a les formes d'organització social i a les ontologies -les formes de concebre l'ésser i la seva posició en el món-.

Alfred Métraux, antropòleg dedicat a la defensa dels drets humans i a la lluita contra el racisme, gran coneixedor de les societats indígenes, col·laborà amb la UNESCO entre 1947 i 1961. Entre els seus treballs pòstums destaca l'edició del monogràfic "Compromís i resolució de conflictes" (1963), resultat d'una recerca

⁶ Voldríem agrair a l'Institut Català Internacional per la Pau el suport a la recerca "Pobles indígenes, pau, gènere i conflicte a Guatemala", finançada per l'Ajut a la Recerca en l'àmbit de la Pau (2017RICIP00025). També voldríem agrair el suport del Grup de Recerca AHCISP de la UAB.

animada pel Consell Internacional de Ciències Socials. El seu aleshores secretari general, Claude Lévi-Strauss, l'organitzà segons tipologies de societats. En relació a les llavors anomenades "primitives"⁷, Robert Lowie assenyalà la dificultat d'analitzar aquests mecanismes quan no estan institucionalitzats, i proposà recórrer a l'escala de valors locals per trobar la voluntat de pacificació i la preocupació per l'equilibri. Anotà la figura del mediador, dedicada a la conciliació, present en totes les societats, així com la reciprocitat, essencial per a l'harmonia social (Métraux, 1963, pp.179, 187). També d'altres mecanismes de l'àmbit de l'intercanvi en les seves múltiples fórmules, com el parentiu o el ritual. En èpoques més recents, antropòlegs com Celiçqueta i Canals (2011) emfasitzen també el ritual com una de les institucions a les quals recorren les societats per a resoldre el conflicte. Per a d'altres, la bruixeria o la rumorologia, com a formes de control social, mitigarien les tensions internes (Stewart and Strathern, 2008 [2004]). En els conflictes externs hi trobem formes diferents de resolució, com la mobilitat, la retirada, o fins i tot, per a algunes societats, la venjança o la guerra oberta.

La diversitat en la resolució de conflictes ha ocupat una part important de l'etnologia dels pobles indígenes. Durant els anys vuitanta, de la mà sobretot de l'etnologia francesa, es desenvolupà un extens debat entorn de l'existència de societats de guerra o de pau (Menget, 1985), molt viu entre amazonistes, que en el llenguatge de l'època remetia a formes oposades, però simètriques, de relació amb l'alteritat. Durant els anys 1990s i 2000 es desenvolupà un altre enfocament paral·lel i complementari, liderat per l'antropologia amazonista britànica, centrat en la *convivialitat* i les consideracions culturals entorn a què significa viure bé, tranquil i en pau (Overing and Passes, 2000). En la primera part del text analitzarem exemples de l'àrea definida tradicionalment com a txibtxa, on trobem fórmules diverses de prevenir i resoldre conflictes interns, culturalment consensuades i històricament efectives.

Quan les societats en conflicte no comparteixen una mateixa visió del món, una mateixa manera de situar-s'hi i relacionar-s'hi (una mateixa ontologia), desenvolupen mecanismes de resolució i respostes polítiques (cosmopolítiques) que poden resultar antagònics. Métraux i altres científics de la seva època advocaren

⁷ Métraux (1963, p.178) destaca que en les societats aleshores anomenades "primitives", no existeix "la cerca de la veritat única, ja sigui religiosa o científica", a diferència de les "modernes", preocupades durant segles per la unitat del dogma, la desviació del qual ha conduït a persecució. No per això, però, les tensions hi són absents.

perquè l'antropologia prengué un rol destacat de mediació, gràcies a la seva expertesa en diversitat cultural. Però en les dues darreres èpoques algunes veus han posat de relleu que l'antropologia hauria d'insistir en el reconeixement en igualtat de termes de les diverses perspectives en conflicte. En la segona part del text analitzarem casos on l'antropologia està realitzant una tasca destacada per a entendre i contribuir a la resolució de conflictes traumàtics amb el món no indígena, com a l'àrea maia a Guatemala i arhuac a Colòmbia, sovint a instàncies i sota el lideratge de les mateixes comunitats, i on les categories universalistes de l'àmbit jurídic i administratiu entren en contradicció amb les concepcions locals.

Prevenició i resolució del conflicte en societats índigenes d'Amèrica central i Nord d'Amèrica del Sud.

Els grups índigenes tradicionalment associats amb l'àrea cultural txibtxa es troben des d'Amèrica Central fins el Nord d'Amèrica del Sud, i no han estat descrits de forma unitària. Les cròniques, les primeres descripcions, l'arqueologia, la lingüística o la història, i fins i tot les compilacions etnogràfiques clàssiques, n'han caracteritzat uns com a pobles de guerra, i d'altres com a pobles de pau. L'etnografia actual en canvi, ens permet descriure'ls com a societats que tenen ben integrats mecanismes diversos per a prevenir i resoldre conflictes. Vegem-ho per als casos de les societats guna, awa i tsachila.

La pau guna des de la perspectiva antropològica⁸

Els pobles índigenes contemporanis del sud de l'istme centreamericà foren conceptualitzats com a inferiors, propers als "salvatges" del tròpic sud-americà i menys civilitzats, més violents, que els "nobles" olmeques, maies i altres grups meso-americans del nord (Hoopes, 2011). La influència sud-americana incloïa la caça de caps, l'ús de drogues i una certa obsessió per l'or i la guerra. Arqueòlegs com Snarskis (2003) creien que es tractava de societats heterogènies, en les que s'hi podien trobar sistemes agraris estables que vivien en harmonia amb la natura, però en les que també hi havia grups molt agressius dominats per sistemes jeràrquics i elits expansionistes (Snarkis, 2003, p.368).

⁸ L'autora d'aquest estudi de cas és Mònica Martínez Mauri (UB).

En el *Handbook of South American Indians* (HSAI), un dels compendis més influents dels estudis amerindis del s. XX, l'editor Julian. H. Steward situava els pobles d'origen txibtxa a l'àrea circum-carib, un lloc poblat per tribus amb Estats incipients, que més aviat feien la guerra per a satisfer l'ambició personal dels grans homes que no amb una clara finalitat política. El seu propòsit era el canibalisme, l'exhibició de trofeus humans, la captura d'esclaves i, en alguns casos, la captura de víctimes per als sacrificis (1948, p.7).

Aquest retrat ha estat revisat recentment. Tot i que la similitud lingüística i genètica d'aquests pobles està ben documentada (Constenla, 1991), trobem diferències considerables en altres aspectes antropològics: el seu hàbitat, que inclou tant zones de muntanya com terres baixes; la seva organització social, tant en grups tribals igualitaris com en societats jeràrquiques proto-estats; les seves pràctiques rituals, que contemplaven tant el xamanisme com altres formes de ritualitat molt més formal. Però un tret que semblen compartir la vintena de pobles que descendeixen d'aquells grups anomenats txibtxes és l'absència de guerra interna (Hoopes, 2005).

Pel que fa a la societat guna de Panamà (també anomenada kuna, dule o gunadule), descendent també dels grups txibtxes, el HSAI afirmava que "la guerra hi estava ben desenvolupada i hi havia exèrcits organitzats. Prenia captius, i els antics kuna mataven homes enemics de forma que el sol pogués beure la seva sang; un home que hagués pres 20 víctimes rebia un títol" (Steward, 1948, p.28). Però la documentació històrica i etnogràfica ens n'aporta una visió diferent: al llarg dels segles s'ha desenvolupat un complex sistema de càrrecs, mecanismes assemblearis de presa de decisions i amplis processos de negociació política amb l'exterior. En aquests processos, el llegat dels avantpassats i els somnis ocupen un lloc destacat.

Les dades obtingudes durant el període 2000-2019 confirmen també l'absència de guerra interna i semblen contradir les primeres descripcions caracteritzades per la violència. La història del poble guna, fonamental en la vida política interna i externa, és cantada pels ancians en les cases del congrés de les diferents comunitats. En aquests cants s'hi parla d'un passat de destrucció. Un temps anterior en el qual el món fou destruït diverses vegades per la mala acció humana. També canten sobre episodis violents, com l'arribada dels conqueridors castellans el segle XVI. En la seva narració del passat no hi apareix el canibalisme, ni la guerra

sense finalitat política. Tot i que en els cants la societat guna no es pensa com a violenta o bel·licosa, s'esmenten uns personatges, els *urris*, homes joves que vivien al marge de les comunitats, que combatien violentament els enemics.

La història recent ens remet a una societat que ha sabut negociar una àmplia autonomia amb l'Estat panameny, i ho ha fet des de postures més negociadores que bel·licoses. Hi ha un episodi violent, la Revolució Dule de 1925, però és concebut com una lluita d'autodefensa envers la imposició de polítiques d'aculturació per part d'agents colonials. De fet, durant aquest episodi, els que participaren en l'assassinat de més de 30 agents panamenys que ocupaven les comunitats guna moriren aviat per haver comès un crim de sang. I és que entre els guna hi ha la idea que qui comet un crim de sang posa en perill la seva pròpia vida. Vessar la sang d'altri pot debilitar els principis vitals de l'assassí fins a provocar-li la mort. Per aquest motiu aquest tipus de crims són rars.

A banda de la Revolució Dule, hi ha un altre moment d'esclat violent el segle XX: l'assalt, el 1981, de l'illa de Moody, un nord-americà que havia establert la seva residència i negoci -un hotel- en una de les illes de Gunayala. Aquí, un policia guna, que intentà socórrer l'empresari, morí, i Moody quedà ferit. Fa poc, el maig de 2019, s'ha produït un nou vessament de sang: un atac a un veler d'una família de Nova Zelanda que acabà amb la mort del pare. Aquest acte, esporàdic, ha creat una gran commoció entre els guna, ja que fou perpetrat per uns joves que volien robar un motor. Davant d'aquest fet, la màxima autoritat, el Congrés General de Gunayala, emeté un comunicat deixant clar que "eren persones de pau".

L'observació participant de la vida política i quotidiana de les comunitats del sector occidental de Gunayala ens permet observar que en aquesta societat la violència no és freqüent i la resolució de conflictes passa per la negociació política i la presa de decisions de forma consensuada, conclusió allunyada del retrat violent ofert pel HSAI als anys 40 sobre els habitants de l'istme, en un període estratègic per al control del canal de Panamà.

La pau dels pobles barbaça des de la perspectiva antropològica⁹

Presentem ara algunes consideracions en base a uns pobles indígenes que viuen propers i les seves llengües pertanyen a la mateixa família lingüística, coneguda

⁹ L'autora d'aquest estudi de cas és Montserrat Ventura i Oller (UAB).

com a Barbacoa, antigament classificada pels lingüistes dins del tronc macro-txibtxa. Ens referim als pobles tsachila o colorado a l'Equador, i awa, també coneguts com a awa-coaiquer, awá-kwaiker o kwaiker, entre Equador i Colòmbia.

En ambdós casos es tracta de societats tradicionalment considerades igualitàries, que abans del contacte accelerat amb la societat nacional vivien en hàbitat dispers, amb un sol líder polític formal, el xaman o cap, amb la funció de control d'aquest món i del més enllà, però amb poc poder coercitiu. A diferència del poble guna, en ambdós casos són societats no descrites com a guerreres, que en temps de la pressió colonial optaren per fugir a la selva. Segons l'arqueologia i l'etnohistòria, es tracta de grups supervivents o recompostos d'un entramat ètnic pre-colonial on haurien coexistit pobles anomenats "de guerra" segons els cronistes, amb altres "de pau", entre els que hi trobem els que tractem aquí. Ens han interessat aquests pobles barbacoa perquè l'etnografia ens permet observar altres espais per a prevenir o eradicar el conflicte.

El poble conegut com awa, del que se'n sap molt poc per raons que explicarem tot seguit, és legítimament el punt de partida. El 1989 Jeffrey D. Ehrenreich exposava com el contacte havia minvat la base igualitària dels grups coaiquer de Colòmbia, obrint el camí a una creixent dependència econòmica, augment del temps de treball, desigualtat interna en termes socials i de gènere, creació de sectors amb poder com professors, policia, capitans o tinentes polítics, tots designats per agents externs, generadors de més conflicte intern, i possibilitat de recórrer a un sistema judicial no indígena per a resoldre els seus conflictes.

La societat coaiquer mantingué però una estratègia clara per tal d'evitar l'assimilació: el secretisme. Segons Ehrenreich, aquesta actitud es correspon amb una forma de relació antiga, però que davant de les circumstàncies adverses del contacte s'activa ostensiblement, en resposta al racisme i el prejudici. Una ocultació deliberada d'activitats i informació per a protegir a individus o grups contra els forasters i com a mitjà d'evitar imposicions externes. Per a Ehrenreich el secretisme és, per sobre de tot, una resposta política adaptativa, "un vehicle dirigit a promoure i protegir l'harmonia de la vida, l'ordre social i els valors dels individus i dels grups" (Ehrenreich, 1989, pp. 248-249).

Tot i que sens dubte aquest comportament es deu haver mitigat pels esdeveniments posteriors, l'autor afirmava que la familiaritat, les relacions mútues i

l'adhesió a normes de conducta apropiades, són constructors de confiança, i en aquest ambient és de bona educació mantenir les emocions controlades, no aixecar la veu, no interferir en la conducta aliena. Segons Ehrenreich (1989, pp. 261-263) l'estratègia del secretisme ha tingut un efecte positiu en minimitzar l'impacte de l'aculturació, sense però menysprear el contacte, que és beneficiós també en la seva vida quotidiana.

La societat tsachila de l'occident equatorià, relativament igualitària i sense mecanismes de control institucionalitzat (Ventura, 2009), presenta unes pautes conductuals en aquest sentit molt coherents amb les del poble coaiquer: una conducta fugissera en l'època colonial, que els portà a penetrar en la selva per defugir la pressió externa enlloc de l'enfrontament obert, com farien altres grups documentats que protagonitzaren repetidament revoltes contra el poder colonial. Discreció en la conducta més quotidiana, rebuig de la xerrameca i el rumor, de parlar quan toca callar, de difondre un secret, manifest clarament en nombrosos mites. I discreció absoluta en les relacions amb el món sobrenatural.

Hom podria establir que la societat tsachila valora la justa mesura de la parla en els intercanvis comunicatius de tota mena i les relacions de convivialitat en les activitats diàries com a mecanismes per a reduir les possibilitats de conflicte. Tot plegat junt amb pràctiques socials com el trasllat o la fugida, o el silenci per resposta a actituds no desitjables, com és ara la usurpació de la intimitat, l'amenaça o l'engany (Ventura, 2009). Aquesta conducta, encara corrent durant la dècada dels noranta, havia estat descrita per no-tsachila a inicis del contacte intermitent, a principis del segle XX, i tendeix a transformar-se en ple segle XXI per un contacte cada vegada més persistent, que comporta formes de socialització més properes a les habituals de la societat nacional, però amb matisos.

No creiem que aquesta conducta senyalada per als pobles awa i tsachila, coneguda en determinats grups indígenes des de temps colonials, i present en àmbits tan estructurals com la llengua o el mite, pugui ser explicada només com a resposta i defensa davant el contacte. Més enllà d'una fórmula verbal, el silenci pot ser una forma cultural de comportament destinada a l'evitació del conflicte.

Per a l'objecte del nostre treball, podem concloure que les societats observades tenen mecanismes culturals per a evitar el conflicte. L'antropologia clàssica ha realitzat una gran aportació, tant en el camp de la teoria del conflicte com en el de

la teoria de la comunicació, que ens permet conèixer, en definitiva, com les societats entenen què és per a elles una bona relació, que apliquen proactivament en les seves relacions internes i com a defensa en les relacions tenses amb l'exterior.

Tanmateix, aquests sistemes més o menys institucionalitzats de prevenir o resoldre els conflictes, ocorren en situacions relativament estables. Sabem per l'etnohistòria que l'impacte colonial en la majoria de casos tingué conseqüències dramàtiques i les societats hi reaccionaren amb la fugida o l'enfrontament directe; aquelles que no desaparegueren, sobrevisqueren per la via de l'aculturació, o l'etnogènesi. No hi hagué mediació coneguda. Amb el temps, el poble awa de Colòmbia acabà patint l'atac massiu i sistemàtic dels actors armats, especialment de les Forces Armades Revolucionàries de Colòmbia-Exèrcit del Poble (FARC-EP), i acabà desplaçat. I aquí sí que calgué la mediació. Sense l'ajuda solidària del moviment indígena colombià, hauria estat molt complex que aquest poble pogués tornar a restituir els seus drets col·lectius i territorials. Actualment, s'estan documentant els casos de massacre en el Sistema Integral de Veritat, Justícia, Reparació i No Repetició de Colòmbia (SIVJRNR)¹⁰ i recollint les experiències de les víctimes.

En conflictes traumàtics moderns, amb alts nivells de violència, persecució i matança, amb intervenció militar, paramilitar o guerrilles, com en els casos recents patits per població indígena a Colòmbia i Guatemala, l'antropologia pot acompanyar aquestes societats quan s'estableixen mecanismes per al restabliment de la pau; i, amb les seves eines, pot contribuir a un desenllaç millor del conflicte, que els permeti reiniciar el camí cap al bon viure que elles mateixes volen. I aquest aspecte és clau: la pau ho serà si es té en compte la noció indígena de pau, de cada societat particular. A aquest tema dedicarem la darrera part d'aquest treball.

¹⁰ El SIVJRNR de Colòmbia és un sistema interconnectat compost per diferents mecanismes judicials i extra judicials per "assolir la millor satisfacció possible dels drets de les víctimes, assegurar la rendició de comptes, garantir la seguretat jurídica de qui hi participi i contribuir a garantir la convivència, la reconciliació i la no repetició del conflicte i així assegurar la transició del conflicte armat a la pau" (<http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/procesos-y-conversaciones/proceso-de-paz-con-las-farc-ep/Paginas/PR-Sistema-integral-de-Verdad-Justicia-Reparacion-y-no-Repeticion.aspx>).

Mecanismes de resolució de conflictes traumàtics: els casos de Guatemala i Colòmbia

Entre 1960 i 1996 la República de Guatemala fou l'escenari d'un dels conflictes armats interns més cruels d'Amèrica Central, i d'actes de genocidi contra el grup indígena maia ixil (CALDH, AJR, 2013; CEH, 1999). Les dades presentades per la Comissió per a l'Esclarament Històric¹¹ conclouen que durant els trenta-sis anys de conflicte armat, més de 200.000 persones foren assassinades o desaparegudes, ocorregueren milers de casos de violència sexual, 626 comunitats foren massacrades, 1,5 milió de persones desplaçades i 150.000 fugiren a Mèxic. Com a resultat, les víctimes foren un 83% població maia i un 17% ladina (CEH, 1999).

El punt àlgid de la violència fou en el període comprès entre 1978 i 1983, durant els governs de Fernando Romeo Lucas García i Efraín Ríos Montt. Lucas García inicià una campanya de massacres selectives en què s'executaven públicament els homes susceptibles de col·laborar amb la guerrilla. El 1981 instaurà la campanya de terra arrasada amb l'objectiu de destruir tot allò que pogués ser utilitzat per part de la guerrilla i inicià les operacions de massacres col·lectives on, a diferència de les anteriors, l'acció culminava atacant a tots els membres de la comunitat. A més, foren innumbrables les pràctiques de terror executades pels militars com decapitacions, tortura, violacions sexuals, entre d'altres. El govern de Ríos Montt millorà les condicions tècniques i operatives de l'exèrcit i instrumentalitzà les operacions militars i les massacres a través de plans de campanyes. L'àrea Ixil, al nord de Huehuetenango i l'Ixcán, formen part de les regions víctimes de violència indiscriminada. El cop d'Estat del general Mejía Víctores, el mes d'agost de 1983, posà fi a l'espiral de violència.

Guatemala post conflicte: mediadors culturals en els processos de justícia transicional del genocidi ixil¹²

Han hagut de passar quasi vint anys des de la signatura dels Acords de Pau (1996) perquè els supervivents puguin exercir el dret a reclamar justícia als responsables d'aquestes violacions. Fins el moment, els únics crims jutjats en el país en termes

¹¹ En endavant CEH. La CEH és la comissió establerta per Nacions Unides per tal d'aclarir objectivament les violacions de drets humans i els fets de violència ocorreguts durant la guerra.

¹² L'autora d'aquest estudi de cas és Esther Oliver-Grasiot (UAB).

de genocidi són els que tingueren lloc contra el poble ixil durant el període de Ríos Montt. És l'únic judici d'Amèrica Llatina amb una sentència que reconeix el genocidi (Rodríguez, 2011).

L'estudi de cas que presentem s'emmarca en els judicis contra els crims de genocidi i lesa humanitat contra el poble maia ixil ocorreguts durant els governs de Romeo Lucas García i d'Efraín Ríos Montt. Actualment, el primer es troba en la fase d'investigació i està pendent que sigui admès en el Tribunal Primer de Sentència Penal, Narco-activitat i Delictes contra l'Ambient de Guatemala, i pel segon, es dictaminà sentència el 2013 i 2018. Es focalitza en la recerca de la prova testimonial durant la fase d'investigació i concretament, en la posició dels que hem anomenat agents mediadors. Per a agents mediadors prenem com a referència la proposta de Martínez (2010)¹³. Però en el cas que ens ocupa, els mediadors abandonen la dimensió econòmica postulada per l'autora i es defineixen com a persones que posen en diàleg les categories *etic* de la justícia positiva i les seves institucions amb la prova testimonial.

La cerca de la prova testimonial s'inicia amb l'anàlisi i sistematització d'expedients de denúncies o registres d'exhumacions, a partir de la qual els mediadors, i específicament els que són nadius i parlen ixil, es desplacen per tota la regió per a localitzar possibles testimonis, en zones de difícil accés. Si aquests accepten de participar en el procés judicial, comencen a assistir a trobades amb altres testimonis, moment en què s'estableixen les mediacions entre ells i el procés judicial, a la cerca d'una interpretació recíproca entre els crims viscuts pels testimonis i les seves categories judicials. Els mediadors, principalment advocats i investigadors, traslladen als testimonis quins són els delictes de genocidi i lesa humanitat i estipulen el nom jurídic dels fets viscuts, tot propiciant la seva apropiació de categories jurídiques. Alhora, determinen a quins delictes corresponen les vivències dels testimonis, sobre la base de les quals s'elabora l'acusació. Els testimonis els anomenen *derechos humanos* i els reconeixen com a titulars i promotors de la doctrina dels drets humans.

¹³ "Persones que afavoreixen transferències i diàlegs entre dos universos aparentment diferents, que atrauen recursos vers l'àmbit local i es situen en el centre d'una extensa xarxa social, que gaudeixen d'un accés privilegiat a les persones que controlen els recursos productius i que poden provocar redefinicions identitàries" (Martínez, 2010, p. 48).

L'estudi antropològic del procés judicial de genocidi contra el poble maia ixil permet observar i analitzar com les persones que seuen davant d'un tribunal a explicar la seva història personal i s'enfronten a un sistema judicial, sovint aliè a la pròpia forma de resoldre conflictes, s'apropien de les categories jurídiques i les interpreten des de la pròpia visió i experiència. Mostra, a més, com les nocions considerades universals, com la justícia o les categories establertes per les convencions internacionals promogudes per Nacions Unides, no tenen una lectura universal i es posen en diàleg amb les percepcions locals (Fischer, 2001). Per això, el coneixement precís de les realitats locals ens permet observar com determinades demandes i manifestacions dels propis testimonis transcendeixen els processos judicials i ens plantegen elements a tenir en compte per a la planificació de programes, institucionals o no; alhora, proposen nous reptes als processos judicials que s'impulsen en una societat post conflicte, i que passen per una obertura a formes diverses d'entendre aquesta resolució.

Categories de víctimes per al Rescabament¹⁴ en una comunitat guatemalenca¹⁵

A banda de reconèixer la importància i els límits de la mediació per a apropar les divergències entre els sistemes de justícia, cal observar encara com no n'hi ha prou amb ser reconegut com a víctima; cal que les autoritats els reconeixin com a "bones víctimes". Aquí és fonamental estar alerta amb les contradiccions que tot conflicte comporta entre categories de persones i els efectes que aquestes categories tenen sobre les polítiques que se'n deriven (Fassin, 2018). El cas que presentem ara ens mostra que en aquests conflictes s'està negociant el paper que tingueren diferents persones, grups i actors durant el conflicte armat i les responsabilitats per la violència que impliquen. Tal i com assenyala l'antropòleg A.L. Hinton (2011, p.1): "El sentit de la justícia (o la seva absència) després del genocidi i la violència massiva, sempre es negocia en localitats particulars enredades amb fluxos globals i transnacionals d'idees i ideologies, mecanismes legals, règims de drets humans, capital, mitjans electrònics, etc.". En aquest sentit, altres antropòlegs (McEvoy & McGregor, 2008; Shaw & Waldorf, 2010) han mostrat com alguns mecanismes de la justícia transicional, com les comissions de la veritat i els programes de rescabament, han esdevingut arenes de negociació per les

¹⁴ Aquest procés és conegut a Guatemala com a *Resarcimiento*.

¹⁵ L'autor d'aquest estudi de cas és Philipp Naucke (UMR, Alemanya).

'veritats històriques' de diferents actors, que es presenten en diferents circumstàncies i formes. Per a il·lustrar-ho, descrivim breument una situació que tingué lloc en la Comunitat Primavera d'Ixcán, Guatemala.

Un dia d'octubre de 2014, a les 9 del matí, aparegueren els signes del poder estatal en la Comunitat Primavera. Una caravana de vuit camionetes blanques, amb finestres fosques i amb el logo del *Programa Nacional de Resarcimiento* a les portes, portava 15 funcionaris d'aquesta institució al poble. Tots eren *ladinos*. Semblaven força joves, tot just acabats de graduar. Eren psicòlegs, sociòlegs, juristes, agrònoms entre d'altres. Prop de 20 persones de la comunitat els estaven esperant a la sala comunal, entre ells l'alcalde, el Consell Coordinador i el Comitè de Víctimes. La majoria de les persones que viuen a la Comunitat Primavera havien format part de les Comunitats de Població en Resistència (CPR) d'Ixcán. Les CPR visqueren durant 12 anys en campaments mòbils dins de la selva, entre Guatemala i Mèxic, fugint constantment dels atacs de l'exèrcit guatemalenc¹⁶. Abans d'aquesta trobada ja havien tingut lloc problemes de relació entre el programa i la comunitat. Els funcionaris en arribar ja semblaven enfadats. Haguessin preferit iniciar la maquinària burocràtica amb la seva rutina administrativa de reparació. Però la comunitat ho impedí, tot exigint que els funcionaris expliquessin els passos del rescabament que anaven a endegar. En el decurs de l'explicació, el Comitè de Víctimes de la comunitat començà a discutir les mesures previstes: assenyalaven, per exemple, que les pèrdues col·lectives ocorregudes durant el conflicte no serien reparades de forma col·lectiva.

La confrontació arribà al seu punt màxim quan els funcionaris presentaren el qüestionari per a les persones que havien de ser reparades. No només perquè estava escrit en castellà i no n'hi havia cap versió en cap dels nou idiomes maias parlats en aquesta comunitat. El qüestionari, a més, estava formulat de tal manera, que posava en dubte permanentment el paper de les víctimes. El qüestionari preguntava per les dades personals de la "presumpta víctima" o pels fets del "presumpte crim". Aquí una dona del Comitè de Víctimes de la comunitat s'aixecà i amb veu tremolosa cridà: "Aquí no hi ha cap presumpta víctima. El que hi ha aquí són víctimes, que han sofert la violència del conflicte i el genocidi del govern guatemalenc. I sobre això no n'hi ha cap dubte". Aquí acabà aquesta reunió. Els

¹⁶ Per a la història de les CPR, veure Falla (2006), entre d'altres.

funcionaris del programa se n'havien d'anar i tornaren al cap d'uns dies per continuar la seva feina. Cal esmentar que la dona que s'aixecà, com algunes altres persones a la comunitat, havia estat guerrillera, cosa que no esmentà en cap moment del procés de rescabament.

Com ja assenyala Hinton (2011), aquest petit exemple mostra que les negociacions segueixen certes normes i idees, suposicions i imaginacions, que predefineixen característiques que ha de complir una persona per a reivindicar el paper de víctima, per exemple. Implica, de la mateixa manera que en el cas peruà analitzat per Theidon (2013), que una víctima no hauria d'haver participat en cap activitat política, perquè qualsevol activisme polític deslegitima el seu paper de víctima. Com que les persones i les comunitats tenen certs interessos polítics en el post conflicte, per exemple ser reparades, adapten les seves biografies i deixen, com la dona de la descripció, parts a fora. En aquest sentit, les comissions de la veritat o els programes de rescabament no rescaten una veritat històrica i única, sinó que ofereixen un escenari per a representar memòries històriques diferents i moltes vegades conflictives.

Es pot afirmar que els relats aportats apunten un discurs internacionalitzat dels Drets Humans i del Dret Internacional Humanitari, molt present en les teories i les pràctiques de la justícia transicional. La base sobre la que s'han construït les idees del què ha de ser una víctima es troba en la definició de persona civil, en els Convenis de Ginebra: "qualsevol que no pertanyi a les forces armades, les milícies, els cossos voluntaris o moviments de resistència organitzats"¹⁷. És una definició negativa, es refereix a una persona sense atributs, preludi de la definició de víctima: Primer, és apolítica i indiferent davant el conflicte, en desconeix les causes i raons, viu en un buit social i no hi té cap interès propi (Theidon, 2013). Segon, es considera que quan la víctima participa en el conflicte, no ho fa per voluntat o motivació pròpia, sinó forçada. Com que no té una posició política ni interessos, no desenvolupa pràctiques ni estratègies per a aconseguir-los (Helms, 2013). I tercer, hom considera que com que la víctima és apolítica i passiva, requereix la protecció de tercers, tant de la comunitat internacional, les ONG com de grups d'ajuda humanitària (Bonacker, 2013). Aquesta forma d'imaginar, percebre i conceptualitzar civils en conflictes, produeix la idea que les víctimes sempre estan

¹⁷ La definició es troba en el Protocol I addicional als Convenis de Ginebra, article 50, en combinació amb el III. Conveni de Ginebra, article 4, apartat 1., 2., 3., i 6. (CICR, 2014).

indefenses i són vulnerables, apolítiques i indiferents, passives i letàrgiques, moltes vegades representades en la imatge de 'dones i nens innocents'. Una visió en què les comunitats indígenes, considerades per programes de justícia transicional com a passius i infantils, encaixen perfectament. Com a conseqüència, moltes víctimes assumeixen estratègicament aquesta imatge de "víctima innocent".

Així les narratives globals sobre víctimes que reproduïx la justícia transicional, tenen diversos efectes: Primer, deshistoritzen i despolititzen a individus i comunitats. Els treuen la trajectòria política, mantinguda durant el conflicte i que forma part de la seva identitat. Segon, silencien històries i memòries del passat, enlloc de rescatar-les. Tercer, eviten veure i entendre la situació complexa que viuen moltes persones i víctimes en conflictes armats i dificulten un camí cap el restabliment de la pau. L'antropologia té les eines per a fer visibles les dinàmiques d'aquests processos de justícia transicional i entendre les diferents perspectives, expectatives i ontologies, tant les de comunitats indígenes com les dels programes estatals que es troben en aquesta arena. Amb la seva metodologia, no només ofereix una comprensió detallada de les cultures, sinó que permet una anàlisi de les normes i idees que informen el disseny de lleis i programes de la justícia transicional.

El treball antropològic, molt sovint company de l'impuls i l'agència indígena, més enllà de qüestionar les categories imposades per sistemes internacionals o nacionals per a resolució de conflictes, també posa en evidència la rigidesa i la verticalitat des de la que treballen les institucions; en fer-ho, assenyala un cop més el contrast amb la forma de resoldre els conflictes dels pobles indígenes. Ho observarem tot seguit en un altre cas, aquesta vegada centrat en la noció ontològica del territori i com afecta en els mecanismes de la seva restitució en processos de pau.

Caracterització d'afectacions del conflicte armat en el territori arhuac (Colòmbia)¹⁸

El massís muntanyós de la Serra Nevada de Santa Marta (SNSM), al Nordest colombià, s'erigeix com el relleu coster més alt del món i la seva biodiversitat ha consolidat processos de protecció mediambiental reconeguts a nivell nacional i internacional (MAPP/OEA, 2008, p.26). Hi viuen quatre pobles indígenes (kogui,

¹⁸ L'autor d'aquest estudi de cas és Edgar Ricardo Naranjo Peña (UAB).

wiwa, arhuac i kankuamo), els quals en constituir els diferents territoris, han dibuixat fronteres culturals que delimiten les seves formes organitzatives socials, polítiques i econòmiques.

La concepció de la SNSM com a lloc de planificació estatal (Serje, 2008) comportà processos d'intervenció econòmica (monocultius de cotó, cafè i palma africana); administració missional (missió caputxina) i patrimonialització de zones arqueològiques (parc arqueològic Teyuna - Ciutat perduda), que han impactat negativament en l'àmbit cultural, polític i econòmic dels quatre pobles. Per això, des de la dècada dels seixanta emprengueren accions per a delimitar el seu territori. Els límits tradicionals, coneguts com la *Línea Negra* (Umənəkənə Niwi-Umuke), foren reconeguts pel Ministeri de Govern¹⁹ en la Resolució 002 de 1973. Aquesta línia divisòria es troba interconnectada per punts definits com a sagrats que, en donar vida al territori, conserven els codis o lleis naturals que avui es transmeten i es compleixen en les diferents comunitats (Izquierdo, a Colcint, 2012).

Des d'aquesta perspectiva, el territori sagrat ʘMʘNʘKʘNʘ (SNSM) és el cor que batega i manté l'equilibri del món i, en ser un organisme viu, s'han de protegir totes les seves parts, atès que s'hi troben els Pares i les Mares que originaren el planeta terra; per això cal oferir una retribució al mar, les llacunes, les pedres, els rius, les valls i les muntanyes, un pagament espiritual que manté l'energia, la salut i la vitalitat de cada lloc, i evita així la malaltia i les catàstrofes naturals (Villafania, 2011). A l'interior del ʘMʘNʘKʘNʘ (SNSM) s'hi troba el territori del poble arhuac²⁰, on es reconeixen quatre zones d'assentament i consolidació territorial.

La irrupció del conflicte armat en la dècada dels vuitanta alterà directament la visió territorial del poble arhuac, ja que els actors armats utilitzaren aquest espai per a mobilitzar les seves tropes i controlar militarment el territori. Des d'aquesta perspectiva, la presència a la zona central (també a Bunsichama) de les FARC-EP i en la zona oriental, de l'Exèrcit d'Alliberament Nacional (ELN), ocasionà enfrontaments amb les forces militars, on els bombardejos acceleraren l'estat de temor de la població. La por col·lectiva s'incrementà amb la incursió de les Autodefenses Unides de Colòmbia (AUC), grup armat il·legal que operà en aquestes

¹⁹ Actualment, Ministeri d'Interior.

²⁰ El territori arhuac té una extensió de 195.900 ha2 (Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, 2010, p. 1)

dues zones amb l'objectiu de desarticular les xarxes de les guerrilles, i les seves accions incrementaren els assassinats individuals i selectius (autoritats polítiques, professors, autoritats espirituals), aspecte que desencadenà l'espoli de terres i el desplaçament de persones. Tots aquests fets generats per les dinàmiques de la guerra, ocasionaren danys en els punts sagrats, i debilitaren així l'equilibri de la SNSM (Fundación Cultura Democrática, 2003).

Per tal de donar una resposta institucional als efectes de la guerra, l'Estat colombià activà els dispositius jurídics i legals; es divulgà la Llei 1448 del 2011, coneguda com a Llei de víctimes i restitució de terres, i es constituïren un gran nombre d'institucions especialitzades, com la Unitat per a les Víctimes i la Unitat de Restitució de Terres. En aquest sentit, es promulgà el Decret Llei 4633, centrat en l'atenció i la reparació integral dels drets territorials dels pobles i comunitats indígenes, amb la qual cosa s'establí la visió que "el territori és víctima" (Presidencia de la República de Colombia, 2011), que s'allunyava de les construccions històriques sobre el territori entorn a la colonització, inversió i extracció; tanmateix, la seva aplicació s'ha qüestionat atesa l'extensió temporal dels processos judicials, la poca o nul·la coordinació interinstitucional, la complexitat burocràtica dels tràmits de formalització del procés de reclamació i la inadequada resposta estatal, que no ha atès les problemàtiques des d'un enfocament diferencial²¹.

Amb aquest context, l'organització política del poble arhuac (Confederació Indígena Tairona, CIT), en col·laboració amb l'entitat governamental "Unitat de Restitució de Terres", portà a terme un procés de caracterització territorial amb el qual s'identificaren els danys i les afectacions dels llocs reconeguts com a sagrats, que havien estat profanats per guerrillers, paramilitars i militars. Aquest treball de documentació havia d'acompanyar la demanda presentada al jutge de terres per tal d'aconseguir el restabliment dels drets territorials del poble arhuac, notablement vulnerats per l'impacte del conflicte armat colombià.

Aquesta recerca implicava un equip multidisciplinari (professionals de l'advocacia, l'antropologia, l'enginyeria ambiental i cadastral), capaç de reunir la informació a partir de dues fases: la reconstrucció del context social, polític i econòmic i de les accions armades a la regió a partir de la revisió de fonts secundàries; i un treball de

²¹ Segons observació de camp el 2015 i 2017.

camp, en el qual hom obtindria les dades que mancaven. L'equip de la CIT es reunia constantment amb funcionaris i funcionàries del govern per a definir la metodologia, desenvolupada a partir d'un document específic (Unidad de Restitución de Tierras, 2013). Tot i l'intent de seguir al peu de la lletra el guió metodològic proposat, els temps i l'organització comunitària marcaren un gir a la caracterització: més enllà de buscar i trobar les proves judicials, l'interès de les autoritats polítiques, espirituals i de la comunitat en general raïa en la identificació puntual del dany: l'afectació al punt sagrat, el qual estava reduint l'equilibri de l'organisme viu de la SNSM.

Es realitzaren doncs diversos treballs espirituals dirigits pels Mamos (autoritats espirituals), amb l'objectiu de retribuir el territori i els llocs afectats (malmesos) i d'establir un procés de consulta amb els pares (muntanyes, boscos, etc.) i les mares (llacunes, rius) per a definir la ruta a seguir en cada zona²². Com a conseqüència, es consolidà l'estratègia metodològica, es debaté, les autoritats de les zones seleccionades hi feren les seves contribucions i posaren a la nostra disposició els escenaris i el personal.

Tot i que la metodologia de la URT plantejava el desenvolupament de la cartografia social i els recorreguts guiats per a identificar les afectacions territorials, aquests exercicis es portaren a terme seguint les orientacions de la comunitat i el seguiment estricte dels Mamos, els quals estaven interessats a ubicar els punts sagrats malmesos per a curar-los i sanejar-los espiritualment. Per tot plegat podem concloure que mentre la metodologia institucional reunia proves, la metodologia comunitària identificava els danys dels llocs sagrats per a sanejar-los (curar-los). Així, els processos de salvaguarda territorial s'articularen entorn dels temps i les agendes institucionals, mentre que les dinàmiques organitzatives comunitàries permeteren dissenyar noves rutes de treball enfocades directament en els interessos col·lectius, en la línia de les darreres propostes sobre reconeixement de la diversitat de formes de situar-se en l'entorn i de defensa del territori per part dels pobles indígenes com a dret humà (García Hierro y Surrallés 2009).

²² Aquestes zones d'intervenció havien estat definides amb anterioritat per les autoritats arhuaques i els i les funcionaris/es de la URT.

Conclusions

La pau, el viure bé, són valors culturals que depenen de múltiples factors, però que només les societats implicades estan en disposició de percebre. Aquest viure bé en comunitat es reflecteix en aspectes diversos i els estudis clàssics de l'antropologia de les societats indígenes han demostrat que ho podem observar en les formes d'organització social, en la negociació i les figures que s'hi dediquen, en les institucions socials enfocades a un equilibri entre les parts (com la reciprocitat o la igualtat d'oportunitats), però també en les formes pausades de comunicació i transmissió cultural, inclosos el silenci i la discreció; o en les formes de relació amb el territori i l'entorn no humà, així com altres institucions dedicades al control social més o menys explícit, com el ritual. Ho hem observat en tres exemples de societats de l'àrea tradicionalment anomenada txibtxa a l'Amèrica Central (guna) i el nord-oest d'Amèrica del Sud (awa i tsachila).

Quan les formes culturals d'entendre i d'organitzar la pau o el viure bé i prevenir el conflicte són compartides, la seva aplicació no comporta problemes que la societat mateixa no pugui resoldre. Però quan el conflicte és extern i té lloc amb col·lectius que no comparteixen la mateixa visió del món, la mateixa ontologia, les mateixes categories o les mateixes fórmules socials de resoldre'l, aleshores cal quelcom més que mediació. En els casos analitzats a Guatemala i Colòmbia, on els acords de pau han arribat després de dècades de conflicte armat amb conseqüències traumàtiques per a la població indígena, el rol de l'antropologia ha estat determinant per a comprendre les ontologies locals i per a remarcar la contradicció en les fórmules reparadores de la justícia transicional, basada en nocions i valors aliens a les comunitats a les quals s'aplica, com en els dos casos maies, així com per a posar de relleu la necessitat d'escoltar els centres paradigmàtics de reparació, com la reconciliació amb el territori, en el cas arhuac. En els exemples exposats, el reconeixement de l'agència indígena, així com de les ontologies i epistemologies locals, ha estat clau per a respectar el dret a decidir dels actors indígenes.

Alfred Métraux, l'autor que ens acompanya a l'inici d'aquest text, en el seu informe sobre l'antropologia aplicada assenyala que "el lloc que ha d'ocupar l'antropologia en el treball de les Nacions Unides i la influència que pot exercir depèn totalment del futur de les ciències socials." (Métraux, 1952, p. 15). I, no sense una gran dosi

d'optimisme, considerava que

El concepte de cultura i medi ambient constitueixen amb tota certesa la contribució més valuosa que l'antropologia ha realitzat al pensament contemporani. Quan aquest concepte hagi penetrat al públic en la seva totalitat, generarà sens dubte un esperit de tolerància entre les diverses nacions i cultures, que en l'actualitat és lluny d'existir. (Métraux, 1952, p. 16)

Des d'aquelles declaracions han passat més de seixanta anys i l'antropologia ocupa, cada vegada més, un lloc privilegiat des del qual contribuir a aquell esperit. Un esperit però que avui ja no podem anomenar de tolerància si seguim a Bruno Latour, qui reprèn a Stengers (1997), ni és al concert de les Nacions on el trobarem:

Si el conjunt de membres de les Nacions unides es limités a pertànyer "només a la comunitat humana", si el llenguatge comú utilitzat a la UNESCO fos suficient per a englobar tots els habitants del planeta, la pau hauria regnat sempre. Però aquesta pau no existeix, cosa que revela el malestar d'aquesta definició humanista de l'home alliberat, que és la base de la nostra concepció de l'acord. (Latour, 2007, p. 77)

La cosmopolítica que proposa aquest corrent ens acompanya en les nostres conclusions: la pau ben entesa només podrà existir si en els conflictes hi trobem diàleg entre parts, diàleg en el seu sentit més pregon: coneixement i reconeixement real dels respectius punts de vista i actuació conseqüent. Avui els pobles indígenes han fet també un tomb: ara ells lluiten per ser escoltats en igualtat de condicions i demanen, també a l'antropologia, aquest esforç, que cada vegada més està assumint.

Bibliografia

- Bonacker, T. (2013). Global Victimhood: On the Charisma of the Victim in Transitional Justice Processes. *World Political Science Review*, 9(1), 97-129.
- Celigueta, G., y Canals, R. (2011). Antropología sobre la paz. En Canals, Celigueta, y Orobítg (Eds.), *La paz desde abajo* (pp. 15-23). Barcelona: PiEUB,
- CALDH, AJR. (2013). *Sentencia por genocidio y delitos contra los deberes de*

humanidad contra el pueblo maya ixil.

- CICR. (2014). Los Convenios de Ginebra de 1949 y sus Protocolos adicionales. <https://www.icrc.org/es/document/los-convenios-de-ginebra-de-1949-y-sus-protocolos-adicionales>, Consulta: 11/05/2019.
- Colcint. (Productor). (2012). *Entrevista (Desde 0:24), al líder indígena de Colombia, Rogelio Mejía Izquierdo.* [YouTube]: <https://www.youtube.com/watch?v=2f30n3HIeE/>
- CEH (Ed.). (1999). *Guatemala, Memoria Del Silencio*. Guatemala: Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas (UNOPS).
- Constenla, A. (1991). *Las Lenguas del Área Intermedia: Introducción a su Estudio Areal*. San José: Universidad de Costa Rica.
- Ehrenreich, J. (1989). *Contacto y conflicto. El impacto de la aculturación entre los Coaiquer del Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Falla, R. (2006). *Historia de un gran amor: recuperación autobiográfica de la experiencia con las comunidades de población en resistencia Ixcan*. Guatemala: IAI Berlin.
- Fassin, D. (2018). *La vie. Mode d'emploi critique*. Paris: Seuil.
- Fischer, E. (2001). Derechos humanos y relativismo cultural: la ética antropológica en el área maya. En Pitarch, y López (Coord.), *Los derechos humanos en tierras mayas: política, representaciones y moralidad* (pp. 291-311). España: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Fundación Cultura Democrática. (2009). *Cuando la madre tierra llora crisis en derechos humanos y humanitaria en la sierra nevada de Gonawindúa*. Bogotá, Colombia: Fundación Cultura Democrática.
- García Hierro, P. & Surrallés, A. (2009) *Antropología de un derecho. Libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano*, Copenhagen: IWGIA.
- Helms, E. (2013). *Innocence and Victimhood: Gender, Nation, and Women's Activism in Postwar Bosnia-Herzegovina*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Hinton, A. L. (Ed.). (2011). *Transitional justice: global mechanisms and local realities after genocide and mass violence*. New Brunswick: Rutgers University

Press.

- Hoopes, J.W. (2005). The Emergence of Social Complexity ni the Chibchan World of Southern Central America and Northern Colombia, AD 300-600. *Journal of Archaeological Research*, 13(1), 1-47.
- Hoopes, J.W. (2011). Culturas Chibchas del litoral caribeño: exploración de las conexiones precolombinas entre Colombia y Costa Rica. En González Fernández (Comp.), *Arqueología en el área intermedia* (pp. 367-421). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Latour, B. (2007) Quel cosmos? Quelles cosmopolitiques?. En Lolive, J. et.al., *L'émergence des cosmopolitiques* (pp.69-84). Paris: La Découverte
- MAPP/OEA. (2008). *La memoria como forma cultural de resistencia. Los arhuacos*. Bogotá, Colombia: MAPP/OEA.
- Martínez, M., & Larrea, C. (2010). *Antropología social, desarrollo y cooperación internacional: introducción a los fundamentos básicos y debates actuales*. Barcelona: Editorial UOC.
- McEvoy, K., & McGregor, L. (Eds.). (2008). *Transitional Justice from Below. Grassroots Activism and the Struggle for Change*. Oxford: Hart Publishing.
- Menget, P. (1985). Jalons pour une étude comparative. *Journal de la Société des Américanistes*, 71, 131-141.
- Métraux, A. (1952). Applied Anthropology in government; United Nations. *Inventory Paper for the Wenner-Gren Foundation International Symposium on Anthropology*, New York, June 9, Number 49, Mimeo.
- Métraux, A. (1963). Introduction, Compromis et resolution des conflits. *UNESCO, Revue Internationale des Sciences Sociales*, vol. XV(2), 175-187.
- Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH. (2010) *Diagnostico de la situación del pueblo indígena Arhuaco*. http://www.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Documents/2010/DiagnosticoIndigenas/Diagnostico_ARHUACO.pdf, consulta: 20/02/ 2014.
- Overing, J. & Passes, A. (Eds.). (2000). *The Anthropology of Love and Anger: the Aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. London and New York: Routledge.
- Presidencia de la Republica de Colombia. (2011). *Decreto 4633 del 2011*, Bogotá:

Presidencia de la Republica.

- Rodríguez, G. P. (2011). Los límites del perdón. Notas sobre la justicia transicional en Sudáfrica, Centroamérica y Colombia. *Justicia Juris*, 7(2), 52-66.
- Serje, M. (2008). La invención de la Sierra Nevada. *Antípoda* (7), 197-229
- Shaw, R., & Waldorf, L. (Eds.). (2010). *Localizing Transitional Justice: Interventions and Priorities after Mass Violence*. Stanford: Stanford University Press.
- Snarkis, M.J. (2003). From Jade to Gold in Costa Rica: How, Why, and When. En: Quilter y Hoopes, *Gold and Power in Ancient Costa Rica, Panama, and Colombia* (pp. 159-204). Washington: Dumbarton Oaks.
- Steward, J. H. (Ed.). (1949). *Handbook of South American Indians. The Circum Caribbean Tribes*. Vol. 4. Washington: Smithsonian Institution.
- Stewart, P. J. and Strathern, A. (2008 [2004]). *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*. Madrid: Akal.
- Theidon, K. (2013). *Intimate enemies: Violence and reconciliation in Peru*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Unidad de Restitución de Tierras. (2013). *Metodología de caracterización de afectaciones territoriales étnicas. Decretos Ley 4633 y 4635 de 2011*. Bogotá, Colombia: URT.
- Ventura i Oller, M. (2009). *Identité, cosmologie et chamanisme des Tsachila de l'Équateur. À la croisée des chemins*. Paris: L' Harmattan. Traducción: 2012. *En el cruce de caminos. Identidad, cosmología y chamanismo Tsachila*. Quito: FLACSO / Abya-Yala / IFEA.
- Villafania, A. (Director). (2011). *Resistiendo en la línea negra*. [cinta cinematográfica]. Colombia: Colectivo Zigonechi (Prod.).