



# Identidades étnicas y tierras comunales *en Jalapa*



Claudia Dary

Los Comuneros Orientales  
Identidades étnicas y tierras comunales en Jalapa, Guatemala

© Claudia Dary



10a. calle 9-37, Zona 1, Guatemala, Ciudad.  
[www.idei.usac.edu.gt](http://www.idei.usac.edu.gt)

ISBN: 99922-807-0-0

Diseño portada: Gudy González  
Diseño interiores: Augusto Rodríguez  
Fotos portada: Claudia Dary

Reservados todos los derechos de conformidad con la ley.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,  
sin el permiso previo y escrito de los titulares del copyright.

Impreso en Serviprensa S.A.  
3ª Ave. 14-62, zona 1  
Telefax: 232 0237 • 232 5424 • 232 9025  
Ciudad de Guatemala, Guatemala  
Correo electrónico: [sprensa@intelnett.com](mailto:sprensa@intelnett.com)

# ÍNDICE

|   |    |
|---|----|
| <b>Introducción</b>   | 7  |
| <b>Capítulo I</b>   |    |
| <b>Las relaciones interétnicas: marco teórico</b>   | 13 |
| 1. Enfoques preliminares  | 13 |
| 1.1 Las relaciones en términos de castas: Gillin y Tumin  | 13 |
| 1.2 ¿El <i>continuum</i> cultural, ladinización<br>o transformaciones identitarias?                           | 22 |
| 1.3 Azzo Ghidinelli, las relaciones<br>interétnicas y la transculturalidad                                    | 24 |
| 2. Etnicidad en las zonas de frontera: Barth y su legado  | 27 |
| 3. La etnicidad como estrategia   | 32 |
| <b>Capítulo II</b>  |    |
| <b>Algunos elementos para una historia regional:<br/>de la Conquista a los albores del siglo XIX</b>          | 35 |
| 1. La distribución de la población indígena en el<br>oriente de Guatemala al momento de la Conquista española | 37 |
| 2. Los indígenas y el trabajo forzado   | 46 |
| 3. El trabajo en la hacienda y la transformación<br>de la economía y la cultura indígenas en el oriente       | 50 |
| 4. La pérdida de las tierras de cofradía  | 58 |
| 5. La castellanización de los poqomames orientales  | 60 |

**Capítulo III**

|  |     |
|--|-----|
| <b>La comunidad y la tierra</b>  | 63  |
| 1. La apropiación del espacio por parte de las comunidades:<br>las tierras comunales durante el periodo colonial | 65  |
| 2. Los orientales, las revueltas de los comuneros<br>y la lucha por las tierras                                  | 67  |
| 3. Los montañeses y los lucíos: ¿quienes eran y qué pretendían?  | 72  |
| 4. Los jalapas: los remincheros y el batallón  | 80  |
| 5. El proceso de constitución de las comunidades<br>étnicas y agrarias de Jalapa                                 | 82  |
| 5.1 La comunidad de Santa María Jalapa   | 83  |
| 5.1.1 Los sucesos de Sansirisay y Montepeque   | 87  |
| 5.2 El común de pardos y ladinos   | 90  |
| 5.3 La comunidad indígena de San Pedro Pinula  | 94  |
| 5.4 La comunidad de San José Guisiltepeque   | 102 |
| 5.5 La comunidad de San Carlos Alzatate  | 109 |
| 5.6 Las tierras comunales en San Luis Jilotepeque  | 110 |

**Capítulo IV**

|   |     |
|---|-----|
| <b>La organización comunal</b>          | 115 |
| 1. Membresía y relaciones de parentesco | 116 |
| 2. Estructura y organización            | 119 |
| 3. Funciones                            | 120 |
| 4. Instrumentos institucionales         | 123 |
| 5. Algunos problemas                    | 128 |

|   |     |
|---|-----|
| <b>Capítulo V</b>   |     |
| <b>Percepciones mutuas: identidad, poder y relaciones interétnicas en tres municipios de Jalapa</b> | 131 |
| 1. El imaginario del jalapaneco   | 131 |
| 2. Las gentes de la Montaña   | 139 |
| 3. Las relaciones interétnicas en San Luis Jilotepeque: entre la continuidad y el cambio            | 142 |
| 3.1 Los espacios del poder político: la alcaldía en San Luis  | 148 |
| 3.2 La autoadscripción étnica y sus referentes  | 150 |
| 3.3 Una visión distinta del pasado  | 152 |
| 3.4 La descendencia   | 154 |
| 3.5 El trabajo de ellos y el trabajo de nosotros: identidad y ocupación                             | 156 |
| 3.6 Las costumbres y prácticas religiosas   | 159 |
| 3.7 El trato cotidiano y el racismo   | 161 |
| 3.8 Otros criterios   | 163 |
| 3.9 Las nuevas organizaciones político-culturales y las relaciones entre las comunidades poqomames  | 164 |
| 4. Los “naturalitos somos nosotros”:<br>la autoidentificación étnica y social en San Pedro Pinula   | 168 |
| 4.1 Identidad y relaciones interétnicas en el espacio rural   | 170 |
| <b>Algunas Reflexiones finales</b>  | 179 |
| <b>Bibliografía</b>   | 187 |

## INTRODUCCIÓN

“Los de la montaña de Jalapa son reservados, algo difíciles, violentos, a saber si van a querer hablarle...”, fue una frase que con sus variantes me fue repetida varias veces durante el trabajo de campo en Jalapa”. La advertencia me pareció interesante y pronto la incorporé a los objetivos del estudio, deseando deconstruir esa personalidad presuntamente problemática de la población local. No fue necesario que pasara mucho tiempo para descubrir que esa desconfianza del montañés hacia la persona “fuerana” estaba asociada a un celo particular por proteger la tierra, que en muchos casos, es poseída y administrada en forma comunal. Resuelta la dudas de los pobladores acerca de la naturaleza e intenciones de mi visita (yo no quería comprar tierras en el lugar), los habitantes de Jalapa resultaron ser diferentes del estereotipo tantas veces reiterado. Así pues, el presente trabajo pretende comprender las relaciones interétnicas que ocurren entre diferentes grupos étnicos de varias poblaciones de Jalapa. Tales relaciones deben comprenderse haciendo referencia a situaciones muy concretas y en este caso se analiza la relación entre las personas con respecto a la tenencia y la administración de la tierra comunal, así como en relación a las formas de organización comunitaria que se establecen no sólo para mantener la calidad “comunal” de sus tierras y territorios, sino como una expresión de su identidad étnica. Asimismo, se analiza la relación que se establecen en el trabajo entre las personas de diferente grupo étnico.

El departamento de Jalapa, principalmente la parte de “la montaña” (montañas de la Soledad y Miramundo) es uno de los menos explorados desde la perspectiva histórica y antropológica, así que desde que supe de la existencia de varias comunidades indígenas y ladinas que organizadas formalmente aseguraban tener sus propiedades, me asaltaron muchas dudas desde un principio: ¿cómo y cuándo surgen las comunidades étnicas en dicho departamento?, ¿de qué tradición histórica provienen, o quiénes fueron sus antepasados? ¿qué características tienen tales comunidades?, ¿qué significa para los miembros de las aldeas estudiadas formar parte de una “comunidad”

específica?, ¿qué beneficios –simbólicos, económicos, sociales– les trae su asociación en tal comunidad?, ¿qué tipo de redes sociales o sistemas se involucran en este tipo de agrupamiento?, ¿qué iniciativas han tenido estas comunidades (históricamente) para defender sus tierras comunales y sus recursos frente a determinadas disposiciones del gobierno local o del Estado que intentaban coartarles? ¿A qué motivos responde la conservación de la calidad “comunal” de algunas secciones de tierra en esta zona del país, en donde varias comunidades lograron títulos de sus tierras a finales del siglo XIX e inicios del XX precisamente en un momento en que en otras regiones de Guatemala los indígenas las perdieron para beneficiar a los productores de café? Por que algunos pueblos como San Luis Jilotepeque carecen de suficiente tierra comunal a diferencia de otras comunidades jalapanecas? Seguramente son muchas interrogantes y es muy ambicioso pretender responder a todas ellas en un estudio como el presente, ya que se requerirían años de investigación y un equipo conformado por historiadores y antropólogos para tal propósito. Al menos, durante los meses de febrero del 2002 a agosto del 2003 que es cuando el proyecto finalizó, he intentado comenzar a resolver algunas de tales preguntas.

Así pues, en el presente trabajo me planteo los objetivos siguientes: primero, conocer, con una perspectiva histórica, las diferentes formas en las que los habitantes de algunos pueblos de lo que hoy se conoce como el departamento de Jalapa, se han relacionado tomando como puntos de partida primordiales la tierra y el trabajo en las haciendas. De particular interés ha sido comprender la insistencia de las “comunidades” indígenas y ladinas en seguir identificándose como tales. Segundo, deseo analizar los enfoques antropológicos que anteriores estudios utilizaron para analizar las relaciones interétnicas en el oriente del país y, en particular, en San Luis Jilotepeque en contraste con otras perspectivas teóricas-metodológicas que resulten apropiadas para el análisis de las relaciones interétnicas a la luz de los cambios económicos, sociales, políticos y culturales acaecidos en los últimos años. Tercero, el presente estudio persigue conocer la manera en que las personas se auto identifican y como definen a los demás en los pueblos de Jalapa, San Pedro Pinula y San Luis Jilotepeque.

Se ha seleccionado el departamento de Jalapa porque presenta situaciones bastante peculiares en comparación con otras regiones del país, ya que existe en varios municipios extensiones bastante grandes de terreno comunal. Para

comprender la persistencia de esta forma de tenencia y de la organización comunitaria necesariamente se debió tomar en consideración la autoadscripción étnica, las relaciones interétnicas y de clase en la actualidad, pero haciendo un contraste con lo expuesto por anteriores estudios de la zona.

En este lugar sostengo que las personas asociadas como “comunidades” insisten en denominarse como tales como una estrategia étnica que hace posible no solo el mantenimiento de su identidad, de un territorio histórico y de sus tierras, sino además como una manera de captar y mantener cuotas importantes de poder local en la región. En este sentido, tales comunidades desean presentarse como homogéneas y coherentes, aunque en la práctica cotidiana en realidad no lo sean tanto. Asimismo, creo que el manejo de esa imagen homogénea es instrumental para las organizaciones con el fin de evitar injerencia de personas foráneas a las mismas y del mismo Estado.

A pesar de su relativa proximidad geográfica, las poblaciones estudiadas son muy distintas entre sí y se cuenta con información socio antropológica de diferente extensión y calidad, por ejemplo, el municipio de San Luis Jilotepeque habitado por poqomames orientales y por población no indígena (mestizos y ladinos) fue el centro de la atención de varios antropólogos extranjeros que le visitaron durante los años 40 del siglo XX, en una época en que la mayoría de los estudios antropológicos se centraban en la zona occidental de Guatemala. En cambio, muy poco se ha estudiado sobre las poblaciones de ladinos pardos y de los indígenas de las montañas de Santa María Jalapa, mientras que sobre San Pedro Pinula se están realizando actualmente varios estudios antropológicos que prometen esclarecer muchos aspectos sobre referentes identitarios, relaciones de género y cambios socioculturales y económicos acaecidos a raíz de la migración de la población hacia el Petén y hacia los Estados Unidos.

Para la realización del presente trabajo se llevó a cabo investigación archivística y hemerográfica fundamentalmente en el Archivo General de Centro América y en la biblioteca Cesar Brañas. También se consultó el archivo parroquial de San Pedro Pinula, por lo que en este lugar deseo patentar mi gratitud al sacerdote Romeo Sandoval por su gentil colaboración y su confianza. Sin embargo reconozco que queda un gran trabajo histórico por realizar y que lo expuesto en este trabajo es apenas la primera piedra de un complejo edificio

que está apenas por construir. Asimismo, se llevaron a cabo varias visitas al campo, en donde se llevaron a cabo más de 40 entrevistas semi estructuradas, las cuales fueron grabadas y en su mayoría transcritas para su posterior análisis.

En este lugar quiero agradecer muy especialmente la colaboración de Azucena Cifuentes por su apoyo durante el proceso de entrevistas en la ciudad de Jalapa y a Julio César Argueta por el suyo en San Luis Jilotepeque. También deseo patentar mi gratitud a Azucena, Julio César y a Pablo Rangel por su apoyo en la transcripción de la mayoría de las entrevistas. Asimismo, mucha información de relevancia fue adquirida gracias a la colaboración de Pablo quien tuvo la paciencia de realizar búsquedas documentales en la Hemeroteca del Archivo, en la Biblioteca César Brañas y en bibliotecas de varias facultades de la Universidad de San Carlos y otros sitios. Por su interés en mi trabajo, su apoyo moral y estímulo académico, extiendo mi agradecimiento a Matilde González y su equipo en el área de historia local de AVANCSO. Varios datos precisos y bibliografía pertinente al tema no hubieran sido posibles sin la orientación de Oscar Heussler y Franz Binder. Así también, gracias a Cristel Ruiz Bode y Luisa Mejicanos de Carranza por sus orientaciones en la administración de los fondos de este proyecto que forma parte del Mayan Competente Building apoyado por la Universidad de Tromsø, Noruega.

También deseo agradecer a las personas que me brindaron su tiempo en las diferentes localidades de Jalapa. Son ellas, en San Luis Jilotepeque: Francisco Agustín, Rodrigo Antonio Agustín, Berta Lucía Méndez, Nery Raúl Cerna, Juana Dora Manuel, Luis Martínez, Marta Elena Martínez de Miguel, María Magdalena Méndez Martínez, Berta Lidia Mendoza, Lidia Portillo de Calderón, Marta A. Portillo, Porfirio Pérez y Santos Fernández. En ciudad de Guatemala, el Sr. Juan Callejas. En San Pedro Pinula (cabecera) colaboraron con este estudio: Virginia Aguilar, Francisco Segura, Emilio Aguilar, Venancio López, Roberto Otoy, Amadeo de la Cruz, Lilian Zapata, Elisandro Sandoval, José Mario Cantoral y otros gentiles colaboradores residentes en la cabecera municipal, en la aldea La Cumbre y Piedras Negras, así como muchas personas de las aldeas El Tobón y Guisiltepeque, en especial agradezco a don Leonidas López y a su esposa; a don Andrés López y su esposa Gumercinda; a doña Máucima y a doña Chepa sin cuya ayuda este trabajo hubiese sido imposible. En Jalapa se contó con la participación de 23 personas, varias de ellas prefirieron

*Introducción*

quedar en el anonimato. Les agradecemos su colaboración así como también al profesor Carlos Guzmán, Orlando Segura Lorenzana, J.A. Pérez, W. Castañeda, L. Pérez Castillo, N. Zea, R. Orellana, B. Lima, A. Sandoval, E. Marcos, V. Cruz, A. González, H. Campos, J. Velásquez, D. Lemus, A. Carrillo y M. Morales.

Claudia Dary  
Investigadora  
Instituto de Estudios Interétnicos  
Universidad de San Carlos

8 de agosto de 2003

# CAPÍTULO I

## LAS RELACIONES INTERÉTNICAS: MARCO TEÓRICO

En el presente capítulo se analizarán los diferentes enfoques teórico-metodológicos que se han empleado para el análisis de la identidad étnica y de las relaciones interétnicas principalmente cuando esos estudios hacen referencia a la región oriental de Guatemala y en particular a la zona poqomam, indígena y ladina de Jalapa. También se alude a otros teóricos cuyas perspectivas consideramos de relevancia para abordar las relaciones interétnicas y la etnicidad en el presente estudio.

### 1. Enfoques preliminares

#### *1.1. Las relaciones en términos de castas: Gillin y Tumin*

Entre 1942 y 1948, el norteamericano John Gillin visitó San Luis Jilotepeque con la finalidad de realizar sus estudios antropológicos que en ese momento estaban influidos por la corriente de cultura y personalidad. A pesar de que Gillin deseaba estudiar el “temor mágico” y los factores que causaban ansiedad en los grupos humanos como temas centrales de su obra, su trabajo tiene además ricas referencias sobre la calidad de las relaciones interétnicas en Jilotepeque. Tales referencias son de gran utilidad hasta hoy en día, ya que algunos prejuicios y valores existentes entre los habitantes de dicha población continúan vigentes, mientras que otros aspectos observados se han transformado y se hace necesario interpretar ese cambio. El interés que tuvo Gillin sobre las relaciones inter e intragrupalas se vio influenciado por las ideas de Melvin Tumin, sociólogo norteamericano quien también escribió un importante trabajo sobre este pueblo (Tumin 1952) y en especial sobre tales relaciones que entonces no eran llamadas interétnicas sino “entre castas”.

Así pues, la obra de Gillin va mucho mas allá de analizar el temor mágico y el balance entre seguridad e inseguridad psicológicas, sino que contempló

también lo que se concebía en ese entonces como “relaciones entre clases y castas”. En los años 40 y 50 la palabra “etnia” y la de relaciones “interétnicas” aún no se empleaban entre los antropólogos y apenas se esbozaba entre los sociólogos, cosa que comienza a suceder con más ímpetu a finales de los 60, cuando Fredrik Barth celebró varios simposios sobre los grupos étnicos (Barth 1976; Rojas 1990: 123). Los sociólogos estadounidenses por su parte, habían comenzado a desarrollar sus teorías sobre la etnicidad y el racismo, empujados por los movimientos antirracistas y pro reconocimiento de los derechos colectivos impulsados por la sociedad afroamericana (Park citado por Ballis 2003).

Pero, ¿cuales eran las tesis básicas de Gillin?: para este autor el indígena era el que hablaba el poqomam como lengua materna y además el español, en tanto que los ladinos “son los participantes y los representantes locales de la versión guatemalteca rural de una cultura europea mixta, algunas veces llamada “cultura latinoamericana moderna” o “modo criollo de vida” (Gillin 1958 : 24 y 33).

De acuerdo con Gillin, existían relaciones recíprocas entre indígenas y ladinos pero inmersas dentro de un sistema de castas en donde los ladinos ocupaban la posición superior. “Cada (grupo) tiene patrones culturales más o menos exclusivos, pero las dos castas forman parte de un patrón recíproco que caracteriza a la comunidad entera”. (p. 50). Ahora bien, ¿que implica el sistema de castas, según Gillin? : precisamente que las posiciones y privilegios sociales de ambos grupos son diferentes y eso crea ansiedades y frustraciones, aunque por razones distintas ( p. 26).

Para el citado autor las causas que causaban ansiedad entre los indígenas eran fundamentalmente dos relacionadas con la subsistencia: 1) la llegada del invierno y 2) la necesidad y el deseo de poseer tierra (p. 51). Lo que se consideraba como la principal fuente de ansiedad para los ladinos era la adquisición de status. “Cualquiera que sea la ansiedad que un ladino pueda sentir acerca de su status en el interior de su casta, siempre puede obtener cierta satisfacción derivada del sentimiento de que al menos es mejor que un indígena” (p.195). Los indígenas, por su parte, tendrían un tipo de revancha simbólica contra los otros, cuando solían aludir a los ladinos como mozos (*mo'so*) o diablos, en lengua poqomam. (p.196).

Un sistema de castas implica para Gillin que existen restricciones severas de un grupo para participar en la vida social del otro. La casta está determinada por el grupo dentro del cual se nace, aunque no se trata de una situación tan rígida e inamovible como las castas de la India. Gillin pone varios ejemplos, entre ellos yo he seleccionado dos: los hijos “de casa” y las fiestas del pueblo o fiestas patronales.

- 1) Los niños indígenas adoptados por familias ladinas. Estos niños crecen en la casa ladina pero no interactúan como los hijos de la pareja que los adopta: “Los niños indígenas están sujetos a todas las restricciones de casta: no comen en la mesa de la familia que los adopta, practican la etiqueta acostumbrada para las relaciones entre las castas y se convierten en trabajadores agrícolas o en alfareros...” (p. 184).
- 2) Las fiestas del pueblo en donde hay espacios separados para indígenas y para ladinos. Sin embargo, Gillin observó que los ladinos pobres eran dejados de lado por los ladinos ricos: “Los ladinos de clase baja y los indígenas pueden ver la fiesta a través de las ventanas (...) o desde las orillas de la pista de baile, pero no tienen autorización para participar en la misma.” (189). Lo que hubiera sido interesante en este caso era explorar aquellos espacios en los que ladinos pobres interactuaban con los indígenas.

Gillin nota además que hay dos aspectos que deben analizarse con detenimiento para entender las relaciones entre los grupos de indígenas y de ladinos de San Luis:

- 1) Los valores de prestigio: un valor de prestigio para los ladinos es la educación y alardean cuando un hijo ha salido a estudiar afuera del pueblo. Deseo señalar que este aspecto está muy presente en las monografías locales (Sandoval 1965) y como veremos en el último capítulo de esta obra, sigue siendo muy importante. Escribía Gillin que “todos estos logros (académicos y sociales) son atesorados y utilizados para reforzar las posiciones de clase alta de las familias a las cuales pertenecen aquellos” (p.191). Si bien, la educación sigue siendo un valor de importancia, en la actualidad no implica que alguien que haya estudiado hasta graduarse

de maestro o bachiller, automáticamente sea ubicado (por miembros de su propio grupo ladino) en la clase alta. En el siglo XXI, la clase alta sanluiseña sigue siendo comerciante y ganadera, y si alguien es abogado (pero sin tierras), o profesional en otro ramo, no necesariamente cae dentro de la clase alta, sino en la media.

- 2) Los apellidos: Además de los diferentes valores entre indígenas y ladinos sobre lo que da sentido a la vida y sobre el prestigio, Gillin sostiene que existe una estratificación –principalmente entre los ladinos– de acuerdo al apellido que una persona tenga. La comunidad reconocía claramente cuales son los apellidos indígenas y cuales los ladinos y dentro de estos hay jerarquías, pues hay apellidos que hacen referencia a las familias más ricas y otros a las más pobres. Este aspecto de los apellidos –como se verá en lo sucesivo– sigue siendo importante en San Luis (y también en San Pedro) para identificar a una persona como indígena o como ladina, sin embargo, los apellidos propiamente poqomames no figuran en los documentos oficiales. Se aludirá más sobre el tema en lo sucesivo.

En cuanto a las clases sociales, para Gillin, todas las familias ladinas están clasificadas como de clase alta (o la clase superior) y la baja, o la de los “pobres” (p. 186). También, y aunque en forma confusa, en algunas ocasiones se emplea la clasificación de clase “mediana”, y “hay enérgicas protestas cuando una persona confunde a un grupo de parentesco de clase alta con uno de clase baja” (p. 178). Para definir las clases sociales, Gillin utilizaba el sistema de la auto percepción de los individuos y del grupo, más una descripción de sus posesiones materiales. En su obra no hay criterios teóricos y/o socioeconómicos suficientemente claros para trazar la línea divisoria entre una clase social y la otra. Sin embargo, fue válido indicar en su momento que la tenencia de grandes extensiones de tierra y de ganado daba la pauta para ubicar a una persona como de la clase alta (p.193).

Además de lo anterior, el oficio u ocupación, es un aspecto que Gillin empleaba para definir la clase social a la que una persona pertenecía observando que la persona de la clase alta no ejecutaba trabajos manuales. Y, nuevamente el apellido sirve de criterio para diferenciarse socialmente al interior de la casta de los ladinos. Gillin observó que si una persona llevaba un apellido indígena,

aunque tuviera dinero, no era considerado por los ladinos de clase alta, como parte de “su” clase social. Tal cosa podría suceder hasta una siguiente generación. Este aspecto estaría relacionado con la identidad étnica como status, de lo cual nos habla F. Barth (1976: 20), o bien, con la identidad y el rango (Eriksen 1993).

Asimismo, los modales son una pauta para definir la clase social, de acuerdo con Gillin. Una persona de clase alta en San Luis, presumiría de tener modales “elegantes”, los que Gillin compara con los de la ciudad de Guatemala o de Nueva York. Frente a los modales de estas ciudades, los exhibidos por los ricos de San Luis, son calificados por el autor como de “bastante ordinarios”, lo cual por supuesto, es una apreciación subjetiva del autor (p. 194).

Por último, la adquisición de poder político constituye también un criterio para diferenciar las clases sociales al interior del grupo ladino. Todos esos criterios mencionados *supra* que han servido para identificar a la gente ladina de acuerdo con la clase social, no servirían según Gillin (p. 195), para analizar al grupo indígena y esto, simplemente porque para Gillin, al interior de la casta indígena no hay clases sociales. Los indígenas se diferencian entre sí por la edad y la experiencia. Además, entre los indígenas, el parentesco es un medio para solidarizarse con la comunidad, sirve para integrarse al grupo y por eso es fuente de seguridad (p.196). En cambio, entre los ladinos sirve para distinguirse de acuerdo a cierto status, el parentesco se utiliza para forjar nexos de obligaciones y derechos con miembros de grupos de influencia. Para los ladinos el parentesco es “fuente de inseguridad y de ansiedad” (p. 196).

En cuanto las relaciones interétnicas, Gillin observaba que *el compadrazgo* servía para reafirmar el status subordinado y semi dependiente del indígena hacia el ladino (p. 183). Gillin observó también que una diferencia clave entre indígenas y ladinos eran las expectativas de vida pues las metas y los deseos tradicionales de los indígenas eran distintos a los de los ladinos, pero que los cambios democráticos acaecidos tras la Revolución de octubre de 1944, tendían a desarrollar una mayor identidad de metas y aspiraciones entre ambos grupos.

En la misma época que Gillin realizó sus estudios en San Luis, el sociólogo estadounidense Tumin<sup>1</sup> escogió el mismo pueblo para analizar las relaciones entre indígenas y ladinos, caracterizándolas como relaciones “de casta”. Este estudio llamó poderosamente mi atención, porque sin emplear aún el término etnia, podría decirse que es el primer intento serio por estudiar las relaciones entre grupos que se concebían como social y culturalmente distintos.

Tumin basó sus observaciones sobre San Luis en una escala de distanciamiento social, por medio de la cual, elaboró un cuestionario diseñado para averiguar el grado y calidad de relación entre ambos grupos en varios aspectos de la vida (reuniones sociales, fiestas, etc.). Cabe señalar que este método de estudio de las relaciones interétnicas a través de la escala fue muy común en los años 50 en los Estados Unidos y creo que tiene aspectos que aún hoy pueden servirnos.

Básicamente Tumin centró su atención en una institución social y religiosa: el compadrazgo. El cuestionario, que respondieron tanto ladinos como indígenas, entrevistados por aparte, incluía preguntas al estilo de ¿de qué depende la reputación de un hombre? O bien, ¿qué es un buen hombre y una buena mujer? Y otras preguntas por el estilo. En mi cuestionario integramos algunas preguntas de Tumin, para ver, cómo eran las respuestas 55 años después.

Tumin realizó un cuestionario en el que exploraba la posibilidad de que los indígenas fueran padrinos de los ladinos y viceversa. El autor indagó cuántos entrevistados ladinos tenían padrinos ladinos y/o indígenas y viceversa. En aquella época los ladinos dieron muchas razones para no pedir a un indígena ser padrino de su hijo(a): temor a burlas, críticas por parte de miembros de su mismo grupo y el factor vergüenza. Además varios entrevistados adujeron que los indígenas eran inferiores, mientras que otros aclararon que solicitar un padrino indígena “no se acostumbra”, mientras que otros decían que “los indígenas son aparte” (Tumin 148). Ese “ser aparte” sigue

---

1 Cuando Tumin estudio la comunidad de San Luis Jilotepeque era estudiante de doctorado en sociología de la Universidad de Northwestern.

**Cuadro No. 1**

Escalas de la distancia social de Bogardus y de Mitchell (Escuela de Chicago) utilizadas por M. Tumin en sus estudios en San Luis Jilotepeque

- (1) El individuo se casaría con alguien del grupo de los “otros”.
- (2) Lo tendría a él / ella como un amigo regular.
- (3) Trabajaría al lado de él / ella en la oficina.
- (4) Tendría o aceptaría varias familias de ese grupo en el vecindario
- (5) Tendría conocidos (de ese) grupo
- (6) Preferiría que “ellos (as)” vivieran afuera de su vecindario.
- (7) Preferiría que vivieran en otro país.

Mitchell y sus colegas utilizaron la siguiente escala de distancia social:

- (1) Admitiría un acercamiento con él / ella, por vía del matrimonio de algún pariente.
- (2) Compartiría una comida con él / ella.
- (3) Trabajaría junto a él / ella.
- (4) Aceptaría que viviera cerca de mi pueblo / aldea
- (5) Aceptaría que él / ella se estableciera en el área de mi grupo (étnico o tribal).
- (6) Lo aceptaría sólo como visitante en el área de mi grupo (étnico o tribal).
- (7) Lo excluiría de mi área (o grupo).

A través de estas percepciones de distancia social se confirma un sistema de clasificación social, en donde no sólo se distingue entre “nosotros” y “ellos”, sino que además se distinguen o notan varios grados de inclusión o exclusión.

*Tomado de Thomas Hylland Eriksen 1993: 25*

permeando las relaciones sociales, aunque algunos sanluiseños, aseguran que las relaciones entre los grupos “son mejores”.

Tumin indicó en su estudio que los ladinos empleaban el término “casta” (p. 149) el cual es todavía ampliamente utilizado. Sin embargo, esa “casta” tiene relación con la expresión “nuestra sangre”. Yo he encontrado que los indígenas sanluiseños también emplean la palabra casta en ese sentido de “nuestra gente” que ya mencionaba Cabarrús como una de las características o elementos que constituían la etnicidad de los grupos mayas. Como explica Ghidinelli, ese sentido de “nuestra gente” no se refiere estrictamente a aspectos biológicos sujeto de estudio de la antropología física sino a “una relación casi de parentesco entre los miembros de un municipio” (Ghidinelli 1991: 121).

En la época en que Tumin hizo sus entrevistas, los ladinos frontalmente decían que el indígena no tenía ambiciones y que como el ladino sí mostraba ánimo de superación, debían mantenerse como grupos “aparte” (p. 149). Como vemos este estereotipo de “indígenas conformistas”, justificaba a los ladinos mantener su posición socioeconómica, sus privilegios de clase, y justificaba el hecho de pagarles menos a los indígenas por los trabajos que elaboraban. Lo interesante es que Tumin, en alguna medida, evita las generalizaciones. Él observó que unos pocos ladinos le dijeron que si el indígena hubiera sido bachiller y se hubiera vestido bien, si lo aceptarían como padrino.

La técnica que usaba Tumin era la de interrogar a los ladinos e indígenas las mismas preguntas sobre el mismo tema. De esta forma lograba examinar “el grado de reciprocidad en la imagen del grupo que ellos tenían” (p. 150). Eso para mí es muy interesante porque si uno lee muchas etnografías de la época, vemos que gran parte de los antropólogos alemanes, norteamericanos y guatemaltecos tendían a separar a los ladinos de su grupo de entrevistados y se dedicaban al mundo indígena identificado como el mundo de lo autóctono-auténtico y preguntaban sólo a ellos lo que pensaban sobre los ladinos pero pocos utilizaban una técnica a la inversa, al menos de una forma equilibrada. Es más, abiertamente varios antropólogos profesionales o *amateur* evitaban a los ladinos así como hablar con los indígenas que ya les parecían aculturados (cfr. Oakes 1951).

En resumen, los ladinos analizados por Tumin, casi sin excepción, explicaban la separación entre ellos y los indígenas con base en las siguientes razones:

1. La vergüenza de rebajarse y el temor al ridículo
2. La inferioridad o algún otro atributo indeseable de los indígenas.
3. Las diferencias en las costumbres
4. La existencia de una costumbre que los empuja a buscar a “los de su misma clase” (Tumin: 150)

Los términos analíticos que Tumin emplea para el análisis de las relaciones sociales entre grupos étnicos son los de reciprocidad y mutualidad. Otros conceptos son los de asimetría y estabilidad. En todo caso, en el análisis de Tumin, indígenas y ladinos están en una relación francamente asimétrica en donde todos los indígenas son pobres o inferiores y todos los ladinos son ricos o superiores y donde el compadrazgo es una válvula de escape que aminora la tensión entre ambos grupos.

La conclusión básica de Tumin era que en San Luis representaba un caso de equilibrio social relativamente estable, que prometía sobrevivir por mucho tiempo más con la ayuda del *tradicionalismo* y de la *ignorancia*, así como de las actitudes que de ellas derivan (Tumin: 160). Esto se explica porque: “...las tendencias de las fuerzas de la costumbre y del tradicionalismo (“esa es la costumbre”, “así son las cosas”, etc.); inclina a promover una inconsciencia general y una indiferencia a los aspectos denigrantes de toda la situación de parte de los grupos explotados y denigrados” (Tumin: 157).

Afirmaba Tumin que “una de las principales *funciones sociológicas* del tradicionalismo y de la ignorancia es la garantía de la *estabilidad del statu quo*” (p.158). Pero, en este punto creo que habría que agregar que en ese mantenimiento del status quo tiene que ver la existencia de estructuras políticas o de políticas sociales que desde el gobierno tenderían a garantizar la estabilidad de los privilegiados.

Finalmente, Tumin decía que su estudio no sólo se basó en un análisis de la estructura formal de relaciones, sino además en el análisis del cociente de

reciprocidad (Tumin, 159). A pesar de sus interesantes contribuciones, lo que Gillin y Tumin no contemplaron en sus respectivos análisis fue el cambio social e identitario ya que contemplaron a las identidades “indígena” y “ladina” desde una perspectiva bastante esencialista. Estos autores aludían a relaciones entre grupos con “culturas” –entendidas como contenidos culturales– que tenían valores bastante distintos y en donde las oportunidades de intercambio estaban casi vedadas, así como también lo estaban los espacios de negociación entre ambos grupos étnicos.

### 1.2 *¿El continuum cultural, ladinización o transformaciones identitarias?*

En 1954, Richard Adams y Norman Craig recorrieron diferentes pueblos de Guatemala en donde la población era fundamentalmente ladina. El trabajo se dio a conocer en Guatemala por primera vez en 1956 y bajo el nombre de *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala*. El estudio revistió de especial interés porque era el primero que se dedicaban casi en su totalidad a un grupo poco estudiado. En ese trabajo se indicaba que existían “variaciones regionales en muchos aspectos de la cultura ladina” (Adams 1956: 14). En aquel momento Adams apuntaba que ladinos e indígenas eran grupos socioculturales o étnicos que tenían costumbres diferentes y que existía una “estrecha correlación entre raza y cultura indígena, lo mismo que entre raza y cultura no indígena” (1956: 19).

En los años 50, Adams estaba interesado en descubrir hasta qué grado se ladinizaban los miembros de la comunidad indígena, entendiendo por ladinización un proceso en que se van adquiriendo “rasgos ladinos contemporáneos”. Se subrayaba esa noción de “contemporaneidad” reconociendo que los indígenas habían adquirido muchos rasgos culturales hispanos en los tiempos de la colonia. Así pues, Adams pensaba “en términos de un *continuum* general “que abarcara desde los indígenas que se parecían menos al ladino contemporáneo hasta aquellos que ya se habían latinizado” (1956: 23). Es así como en aquel tiempo se propuso una serie de categorías como indígena tradicional, modificado y ladinizado, las que estaban referidas más bien, al uso y práctica o desuso y olvido de determinados rasgos culturales como el traje, el idioma, el tipo de cocina, la conducción de los eventos religiosos y otros aspectos.

Como es lógico suponer, 50 años después, Adams ha transformado su visión sobre la población del oriente y nos propone la siguiente diferenciación para el caso del Oriente de Guatemala: “1) los grupos de los maya ch’orti’ y poqomames en Jalapa y Chiquimula; y 2), los indígenas locales o indígenas de la montaña y 3) los miembros de las comunidades de terrenos comunales indígenas y 4) los indígenas comerciantes migrantes” de otras zonas del país (Adams y Bastos 2003: 290). La forma de agrupación es curiosa aunque pareciera que los tres primeros grupos estuvieran desarticulados: el grupo uno parece desvinculado históricamente del dos y del tres, cuando en realidad forman parte de una misma realidad histórico social en donde, por ejemplo, esos miembros que componen comunidades y que son dueñas legales e históricas de terrenos comunales son a la vez poqomames o sus descendientes, aspecto que se aclara mejor cuando se analiza la región desde una perspectiva etnohistórica.

En el nuevo trabajo de Adams se manifiesta la preocupación por comprender los factores que inciden en que unas poblaciones indígenas del oriente estén “mejor definidas” (étnica y culturalmente) que otras. En el estudio se analizan algunos elementos que explican la continuidad de la identidad cultural y uno de ellos es precisamente el de la permanencia de las tierras comunales (*Ibidem* 291), aspecto con el cual estamos de acuerdo. Uno de los aportes del nuevo estudio de Adams es el de evidenciar la legitimación de las nuevas formas de autonombrarse: “decir que una persona usa una identidad únicamente cuando le es útil, no niega la legitimidad de la identidad.” (*Ibidem* 290). Esto es importante principalmente ahora que algunas personas etiquetan de “artificial” el proceso de re-indigenización o de re-identificación de la población en el Oriente, tal es el caso de los xinkas. También es importante la advertencia acerca de que la ausencia de marcadores identitarios claros en la región oriental (como el idioma y el traje) “puede hacer al observador externo –o a las autoridades civiles que realizan un censo, por ejemplo– confundir unas categorías que están claras para el vecino.” (296). Es decir se puede nombrar a alguien como ladino cuando esa persona preferiría, por ejemplo, autonombrarse indígena. El citado estudio también establece algunas pistas para futuras investigaciones que ahonden en el terreno, como por ejemplo, el análisis de las bases tradicionales del poder ladino, las que “continúan teniendo importancia en la mayor parte del oriente. En general, los ladinos son los dueños de la mayoría de la tierra, y dado que hay campesinos indígenas, éstos

afrontan muchos de los mismos problemas del minifundio que en occidente" (*Ibidem* 301)

Adams y Bastos analizan los modelos étnicos y las estrategias de adaptación de los diferentes grupos. En su obra recientemente publicada se afirma que en el oriente las relaciones se dan en una escala manejada por el color de la piel. Dentro de este esquema ya no se emplea, por ejemplo, la palabra ladino viejo (en alusión al descendiente de españoles con más acentuados rasgos culturales hispanos) que aparecía en el estudio de los años 50 y se la sustituye por un abanico de términos que incluyen ladino puro, ladino verdadero, ladino genuino y una serie de nombres por el estilo que son traídos a cuenta básicamente de acuerdo a la manera que los sujetos se autonombraban pero que a nivel de análisis antropológico complica la comprensión de las relaciones interétnicas. En todo caso se destaca la atención prestada al color de la piel (el grado de blancura o de "morenidad") y los apellidos como un elemento diferenciador y que propicia alguna discriminación en la zona oriental. Apuntan los autores que "las relaciones étnicas en estas regiones (del oriente) están marcadas por una tenue pero consistente discriminación" (299). Esta afirmación está determinada por un interés en buscar las percepciones de los ladinos sobre sí mismos y sobre los demás, indicando aspectos negativos y positivos y evitando enfatizar sólo las apreciaciones despectivas por parte de los ladinos (*ibidem* 308). Como veremos, la opinión de Ghidinelli es marcadamente distinta en este punto.

### 1.3 *Azzo Ghidinelli, las relaciones interétnicas y la transculturalidad*

En los años 70, el antropólogo Azzo Ghidinelli estudió las relaciones interétnicas en San Luis, buscando por primera vez, darle una perspectiva histórica al tema, aspecto que había sido sumamente débil en los estudios previos realizados por los estadounidenses antes indicados. A pesar de lo novedoso de su aporte, sus fuentes históricas no van más allá de Cortés y Larraz, de Martínez Peláez y otros cronistas coloniales. La investigación archivística tendría aún que esperar. Sin embargo, lo interesante en este caso es que el trabajo de campo que Ghidinelli realizó tanto en San Luis, en el área garínagu y en Ixtahuacán se traduce luego en interesantes reflexiones sobre la identidad y las relaciones interétnicas en Guatemala en las décadas siguientes.

En efecto, en los 80 e inicio de los 90 Ghidinelli produjo otros escritos teóricos sobre etnicidad y la transculturalidad (una versión anterior de la interculturalidad de hoy) que son de mucho interés y utilidad.

Ghidinelli retoma y combina aportes de Cabarrús y de Barth e indica que la etnia implica la capacidad del grupo de auto perpetuarse biológicamente, así como sus elementos históricos, idiomáticos y culturales (Ghidinelli 1988). En este lugar me parece muy importante rescatar el vínculo que Ghidinelli realiza entre etnicidad y territorialidad. La relación territorio-grupo social, debe ser entendida de acuerdo con Ghidinelli, en varios planos: religioso, psicológico, económico y jurídico-político. En el sentido religioso el territorio se define como la relación “con el lugar donde los espíritus de los antepasados o las divinidades del grupo brindan protección” (Ghidinelli 1991: 123). Psicológicamente el territorio da seguridad al individuo porque refuerza un sentimiento de pertenencia a un sitio determinado: “El territorio se reviste de significados emotivos, jurídicos o políticos, universalmente convalidados. La relación con la tierra es radical; de ella el hombre saca su sustento y esto lo lleva a un apego por el cual la identifica con su prosperidad, con su propia existencia, ya sea como individuo o como miembro de la comunidad.” (Ibidem)

Ghidinelli alude a una situación en donde ladinos e indígenas ocupan una posición diferente dado su desigual acceso a los recursos. Incluso si los indígenas hubieran tenido una mejor posición en el pasado, tuvieron que ceder sus propiedades dada su necesidad económica que les empujó a venderlas a los ladinos (*Ibidem*120).

Es importante mencionar que para Ghidinelli “la discriminación de los ladinos hacia los mayas incluye dos elementos, la separación y la inferiorización” (1991: 122). La separación se traduce en que los espacios sociales están separados para los dos grupos: fiestas patronales, procesiones religiosas, desfiles, bailes, etc. Muchas de estas actividades sociales y religiosas pueden ser vistas como formas de ganar status o pueden ser vistas de menos, de acuerdo con el grupo que la juzgue. También la manera distinta y no equitativa en que se imparte justicia por parte de los ladinos refleja esa separación. La inferiorización es un proceso por medio del cual se degrada al indígena por

aspectos tales como su apariencia (limpieza del traje) y su manera de hablar el castellano, que chocan al ladino.

Ghidinelli aborda la identidad como un proceso construido a través de diversas identificaciones simultáneas y no excluyentes. De tal manera que un individuo tiene una identificación familiar, laboral, de clase pero también étnica. Es decir, hay diferentes niveles de identificación. Ghidinelli distingue tres tipos de identidad (concebidos como tipos ideales): la dominante, la dominada y la auténtica (124).

Las relaciones indígena-ladino son representadas por Ghidinelli de manera muy antagónica: en Guatemala hay un colonialismo interno en donde los ladinos ejercen un dominio global sobre el territorio de los mayas. Por eso los mayas tienen un *self* dependiente que en la última década del siglo XX han tratado de transformar ellos mismos en un *self* auténtico pero correrían el riesgo de buscar un *self* dominante. Para lograr una transformación en su *self*, los indígenas tendrían que despojarse de los lazos de dependencia que los atan a los ladinos. Si el indígena tiene un *self* dominado, los ladinos lo tienen desdoblado, lo que implicaría una combinación de dominado y dominador. En todo caso y para superar las diferencias entre estos dos grupos, y allí es donde entra la transculturalidad, debería existir un contacto positivo entre ambos grupos, principalmente desde la escuela en donde ocurra la oportunidad de que el ladino se acerque a la cultura indígena y no a la euro norteamericana (125). Así pues, vemos que según esta perspectiva, el ladino representa una vacuidad cultural que puede solventarse si éste llegara a comprender “la verdadera esencia de la cultura indígena y su grandeza. El ladino, estéril imitador de lo que viene de afuera, puede adquirir un *self* auténtico sólo aceptando la cultura indígena, volviendo a su naturaleza ultrajada y mal usada.” (125).

Ese hecho de ser dominado y subyugado ejerce una influencia en la manera de autopercebirse o autoidentificarse por parte de los indígenas y determina también que el supuesto “desarrollo” les sea fijado desde arriba por los ladinos: “Entre los mayas, una identidad tiende a ser consciente de los propios valores culturales y de la propia unidad como grupos étnicos y otra identidad es forzada y derivada de la discriminación. En este último caso el

indígena ya casi ha perdido sus rasgos culturales tradicionales, se ha adaptado muy mal a modelos culturales que le han sido impuestos desde afuera pero, aún así, resulta discriminado. Él es siempre 'indio' y esa identidad no la puede perder y está muy consciente de ello. Pero es una identidad derivada de la discriminación. No es una identidad derivada de la conciencia total de sus propios rasgos y de su riqueza cultural" (*Ibidem* 125).

## **2. Etnicidad en las zonas de frontera: Barth y su legado**

En la década de los 90, principalmente luego de la caída del muro de Berlín, los estudios antropológicos y sociológicos ponen mayor énfasis y profundidad en los estudios sobre identidad y sobre relaciones interétnicas. Solares (1989) nos recuerda que en Guatemala la discusión sobre la relación entre grupos étnicos y clases sociales que se había dado con mucha intensidad en los años 70 fue interrumpida por el conflicto armado que golpeó física y moralmente a los intelectuales principalmente en el seno de la Universidad de San Carlos. Al respecto baste aquí con recordar algunos artículos y obras en los que Guzmán Böckler y Jean Loup Herbert apuntaban hacia una correlación etnia-clase que fue confrontada por Noval (1977<sup>a</sup>, 1977 b), Martínez (1977) y otros autores.

En este lugar no puedo extenderme sobre la discusión de etnia y clase habida en Guatemala en los años 70 por Joaquín Noval, Jorge Mario Martínez, Julio Quan, Jean Loup Herbert y Guzmán Böckler, pero debo decir que las relaciones entre etnia y clase no están resueltas del todo y deben discutirse. Me guío por van den Berghe quien analiza la correlación entre membresía de clase y de etnia y analiza como determinado tipo de colonialismo puede hacer que existan sociedades en donde las clases sociales estén segmentadas por etnicidad (como en algunos casos en el África). Para van den Berghe, dependiendo de las situaciones históricas, los grupos étnicos pueden ser jerárquicos. La movilidad entre las fronteras de los grupos étnicos es posible. Hay muchos aspectos de la identidad étnica y del mantenimiento de las fronteras étnicas que no están relacionadas con la clase. Pero de manera subjetiva, los sujetos sociales pueden clasificar a una persona en diferente estrato social (clase) de acuerdo a la adquisición de un marcador cultural como el idioma.

Así pues, el estudio de los grupos étnicos ha existido desde hace muchos años pero no en cuanto a su organización y a sus estrategias políticas sino en lo que se refiere a sus manifestaciones culturales, especialmente lingüísticas (Rojas, 1990: 118). El tema comienza a ser tratado por antropólogos y sociólogos escandinavos y de una forma sistemática en simposios internacionales a partir de 1967.

Antes de pasar a definir al “grupo étnico” o “etnia” se hace necesario definir lo que se comprende por identidad y en especial la identidad étnica. Y, en este lugar me parece oportuno traer a cuenta la definición de Giménez para quien la “identidad no es más que la representación que tienen los agentes (individuos o grupos) de su posición (distintiva) en el espacio social y de su relación con otros agentes (individuos o grupos) que ocupan la misma posición o posiciones diferenciadas en el mismo espacio.” (Giménez 2000: 70).

Pero, ¿por que estudiar los grupos étnicos? Algunas de las razones esgrimidas son las siguientes: 1) analizar las relaciones entre grupos a través de la historia de Guatemala. 2) estudiar origen, relaciones con suficiente información empírica, con criterios diacrónicos y sincrónicos 3) señalar políticas viables 4) señalar los peligros del manipuleo ideológico (Rojas 1990).

Frederik Barth señaló en su momento que los antropólogos se han dedicado de manera suficiente a estudiar la manera en que las unidades étnicas corresponden a cada cultura, sin embargo a lo que debían dedicarse, según él, es a indagar la “constitución y la naturaleza de los límites” entre los grupos étnicos (Barth 1975: 9).

Existe una definición básica de grupo étnico (tipo ideal) como aquella comunidad en donde: en primer lugar, en gran medida se auto perpetúa biológicamente; en segundo lugar, comparte valores culturales fundamentales. En tercer lugar, integra un campo de comunicación e interacción y, en cuarto, cuenta con miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden.” (Ibidem, 11). Barth opinaba que tal definición no contemplaba que la problemática persistencia de límites y, por lo mismo, tiene utilidad limitada

debido a que presupone “cuales son los factores significativos en la génesis, estructura y función de estos grupos” (Ibidem, 12).

Esta definición de grupo étnico presupone que las diferencias cultural y racial, el separatismo social, las barreras de lenguaje y la enemistad, entre tantos otros factores, se explican por el aislamiento geográfico, por razones ecológicas y otras. Barth sostenía, en cambio, que la diversidad cultural no se conservaba porque los grupos étnicos vivieran lejos y aislados. Por el contrario, los límites y las diferencias culturales persisten a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia. Eso es lo que hay que estudiar, decía Barth, las razones que explican esa persistencia (Ibidem, 10). Barth y sus colegas dedicaron sus esfuerzos a analizar los procesos que “participan en la generación y conservación de los grupos étnicos”. Así que Barth prefiere entender al grupo étnico como una categoría de adscripción e identificación que sirve para organizar la interacción entre los individuos.

De acuerdo con Barth la tendencia común y errónea es contemplar a los grupos étnicos como portadores de culturas fijas, en vez de analizarlos como tipos de organización. Es decir, la definición común de los grupos étnicos implica que sus integrantes comparten una cultura común pero más se ganaría con ver que tal cultura es resultado de la organización del grupo étnico. La crítica barthiana nos dice que se supone que hay una continuidad cultural en el grupo y que una persona será incluida en el grupo si exhibe determinados rasgos ubicando la atención “en el análisis de las culturas y no en la organización étnica”. Este enfoque nos llevaría al análisis de la aculturación, el que, según Barth presenta varias deficiencias teóricas. Así pues de Barth retomo la perspectiva que sitúa el análisis de la organización étnica y de la autoadscripción como centrales.

¿Qué es pues, lo básico para definir al grupo étnico?: los contenidos culturales o lo socialmente básico. Los contenidos culturales son de dos tipos 1) señales o signos manifiestos (rasgos diacríticos) como el vestido, el lenguaje, la forma de la casa, un modo de vida y, 2) orientaciones y valores básicos: normas de moral y excelencia. Para Barth, lo básico sería ver como los miembros se identifican así mismos y son identificados por otros (la autoadscripción y adscripción por otros): “en la medida en que los actores utilizan las identidades

étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización" (Ibidem, 15).

Siempre habrá factores culturales que diferencien a los grupos pero lo importante es que "los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias 'objetivas', sino solamente aquellas *que los actores mismos consideran significativas*." (Ibidem, el subrayado es mío). Por ejemplo, un antropólogo podría decir que los habitantes poqomames de San Pedro Pinula no son indígenas, ni son poqomames porque no hablan el idioma, no visten el traje ni están muy seguros de donde provienen, pero ellos se consideran así mismos "naturales" y los otros –los del pueblo– les dicen "indios" y los del pueblo vecino dicen que son "indígenas que ya no hablan su dialecto". En este sentido, algunas alfareras de San Luis dicen que ellas son poqomames, y que las de las aldeas también lo son, pero que no tienen cortes ni saben hacer cántaros porque son "pobrecitas". En este punto, la tarea antropológica es tomar en consideración esas categorizaciones locales y explicarlas en su contexto específico.

En cuanto a los valores, quiere decir que pertenecer a una categoría étnica implicaría ser cierta clase de persona lo cual implica juzgar y ser juzgado de acuerdo a normas y usos pertinentes a tal identidad (Barth 1976: 16). También las normas pueden variar. Antes se podría considerar que una mujer verdaderamente maya era la que torteaba y hacia comales, ahora una mujer no deja de ser maya por no saber tortear y preferir cocinar con estufa de gas, hablar por teléfono y escribir con computadora.

En el presente estudio me ha interesado abordar no sólo la autoadscripción y la adscripción por otros sino también confrontar las identidades y percepciones con el territorio como un elemento de la identidad étnica –a la manera en que lo afirma Cabarrús y Ghidinelli–. Esto es así porque las comunidades de Jalapa tienen un fuerte apego a la tierra y a su entorno. Sin embargo, de acuerdo con Barth, el eje central de la investigación debería ser el límite (social, no físico o territorial) que define al grupo étnico y no el contenido cultural, pues "los grupos étnicos no están basados simple o necesariamente en la ocupación de territorios exclusivos; necesitamos analizar los diferentes medios por los cuales logran conservarse..." (Barth, 1976: 17). Esto se evidencia

cuando se estudia la persistencia de la identidad en los ámbitos urbanos o bien, fuera de las fronteras nacionales.

Para Gerd Bauman, la etnicidad es un asunto de relaciones sociales. La etnicidad es situacional y contextual porque "...las identidades de color, al igual que todas las demás identidades, dependen de la situación y del contexto" (Baumann 78 y 80). Asimismo, la etnicidad es ambigua, lo cual quiere decir que "las distintas clasificaciones étnicas que uno mismo se hace se pueden contradecir, incluso dentro del área local." Es por eso que se considera que las etiquetas étnicas tienen "plasticidad social" (Baumann, 78). Esta perspectiva nos sirve para analizar la manera en que las personas de Jalapa se autodefinen, pues a veces, parecieran contradecirse. Luego, vemos que esa contradicción es algo inherente al proceso identitario.

De la misma manera para de la Peña "eticidad es un concepto análogo (no equívoco ni unívoco). En todos los casos se refiere a una identidad colectiva más amplia que la familia, construida a partir de creencias en un origen común; a la utilización consensual de emblemas y símbolos 'fronterizos'; a la vigencia de normas de interacción 'hacia adentro' y 'hacia fuera', y a la inserción colectiva dentro de una entidad política mayor. Si esta entidad política es un Estado nacional, suele establecerse una distinción importante entre los 'principales portadores de la cultura nacional' y los 'grupos 'étnicos'" (de la Peña, 1998: 33 y 34).

Según Baumann, las etiquetas étnicas pueden cambiar según las circunstancias, según la perspectiva del grupo que etiquete al "otro". Por eso considera que la etnicidad no es el carácter o la cualidad de un grupo étnico, como creían Glazer y Moynihan (en *Beyond The Meeting Pot*) (Baumann 2001, 79).

Baumann cita a Eriksen, para quien "la etnicidad es principalmente un elemento más de una relación, no una propiedad de un grupo concreto y está constituida a través del contacto social" (Barman 2001, 80). Si un grupo no tiene la propiedad exclusiva de una costumbre, un idioma, etc. entonces, ¿qué es lo que lo describe como un grupo étnico? Eriksen dice que la diferencia cultural entre dos grupos no es un hecho decisivo de etnicidad y que "sólo cuando las diferencias culturales son percibidas como algo importante y se vuelven

socialmente relevantes, entonces las relaciones sociales tienen un elemento étnico.” (Eriksen 1993 11/ 12)

Eriksen sostiene también que las relaciones étnicas son fluidas y negociables y que su importancia varia situacionalmente pues las identidades étnicas pueden ser eventualmente manipuladas concientemente en las sociedades modernas (Eriksen 1993, 20). También es interesante traer a colación las ideas de Abner Cohen sobre la etnicidad, quien afirma que la etnicidad tiene una función práctica, es decir, la etnicidad se vuelve un instrumento de competencia sobre los recursos escasos.

### **3. La etnicidad como estrategia**

Vemos entonces que la etnicidad es un concepto subjetivo, con una fuerte carga ideológica y un carácter dinámico. La etnicidad no es algo dado ni natural, sino una realidad socialmente construida. Como se ha apuntado antes, los rasgos físicos de las personas o su raza no son criterios determinantes de la etnicidad, pero sí constituyen un elemento de la misma. El sentido de la etnicidad se comprende mejor si se le estudia con una perspectiva histórica y comparativa, tal y como lo hacen Baud y Koonings en el caso de varios países de América Latina y el Caribe. Esto permitió ver que la etnicidad se presenta de distintas maneras según cada país y cada época histórica (Baud, Koonings y Kees 1996)

La etnicidad cuando es negada o afirmada de manera consciente por los grupos se convierte en una estrategia utilizada para alcanzar objetivos sociales, políticos y/o económicos. Los autores señalados se preocupan en determinar las variables que determinan la etnicidad: si es la comunidad, o las características históricamente demostrables u otras. En todo caso es incorrecto considerar que las características son fijas.

La escuela instrumentalista que sostiene que la etnicidad es manipulable ha jugado un papel importante en el estudio ente la etnicidad y el surgimiento de los Estados nacionales. No obstante, la etnicidad no siempre deriva en manifestaciones políticas y colectivas. La etnicidad también es un elemento importante en la existencia de los individuos y a veces, no necesariamente

conduce a la acción colectiva. A pesar de reconocer esto, Baud y colegas analizan tanto las razones que hacen que la etnicidad aprendida e inconsciente lleva a la movilización étnica, así como las estrategias sociales o colectivas cuando son una elección consciente que persigue defender el acceso a los recursos y al poder.

Los autores se centran en el uso de la etnicidad para a) “cambiar una jerarquía social dada” y b) “mantener el statu quo”. Y, para demostrar estos usos, se refieren a: las comunidades indígenas, al surgimiento del Estado nación y, a las migraciones.

- 1) Con respecto a la etnicidad de las comunidades indígenas, Baud, Kees y Koonings exponen que grupos sociales rurales han empleado la noción de comunidad étnica como una estrategia para “mantener o mejorar su posición económica”, para acceder a la tierra, para exigir una autonomía sociopolítica y cultural. Los autores describen a la comunidad como un asentamiento heterogéneo, en donde hay una lucha por distribuirse el poder y los bienes. No obstante, los grupos tienden a auto representarse como homogéneos, igualitarios, estáticas y extremadamente tradicionales. Esta forma de auto representarse puede servir consciente o inconscientemente para el logro de determinados fines. De la misma manera, las personas pueden auto adscribirse a determinado grupo étnico si eso le implica una mejora personal. A veces, el cambio de etnicidad era y es determinado por los “otros” con lo cual vemos que la etnicidad es un concepto dinámico.
- 2) Relación nación y etnicidad: a lo largo del siglo XIX se evidenció la tensión entre la negación de la diversidad étnica y la necesidad del reconocimiento de la misma por parte de los indígenas y negros frente a estados nacionales latinoamericanos. Los diferentes países latinoamericanos han tenido en común que las élites dirigentes eurocéntricas (españoles o portugueses) no supieron cómo incorporar a la población en su proyecto político y que, comúnmente, diseñaron proyectos nacionales que pretendieron homogeneizar a las poblaciones o generalizar sus características culturales bajo el concepto del mestizaje. No obstante, en varios casos, y pese a la represión de los movimientos étnicos, se demostró que los indígenas lucharon por el reconocimiento de sus especificidades culturales y su

autonomía étnica, mientras que los negros (o población afro/ americana) lo hicieron primero por el logro de sus derechos civiles.

En los últimos treinta años del siglo XX y tras el fin de varias dictaduras y el regreso al sistema democrático, se abrió el debate sobre los derechos humanos en América Latina, así como el de los derechos sociales y culturales de la ciudadanía

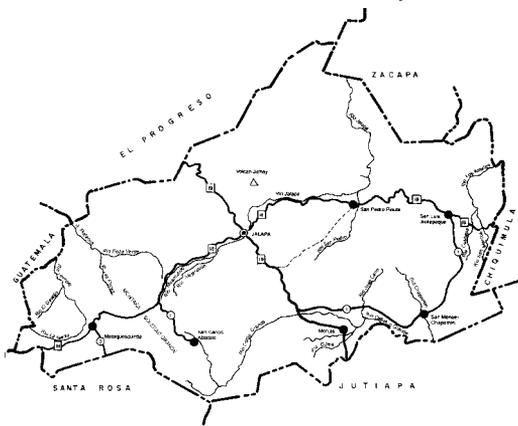
- 3) Etnicidad y migración: la emigración regional, intrarregional e internacional es una estrategia para la sobrevivencia de miles de personas alrededor del mundo. Este es un hecho que ocurre principalmente desde el siglo XV hasta la actualidad. Los autores destacan que los gobiernos latinoamericanos –principalmente en el siglo XIX-, convencidos de que los europeos podrían mejorar la “raza” y de que además eran mejores trabajadores que los indígenas y los negros, apoyaron la inmigración europea hacia América. Esta inmigración estaba inspirada en las ideas de civilización, modernidad y desarrollo que eran conceptos identificados con Occidente y que se suponía que era lo que América necesitaba. Los autores sostienen que las consecuencias de la emigración en la identidad étnica de los grupos de emigrantes depende bastante del carácter de la emigración (si voluntaria o forzada), de las posibilidades de movilidad social para los emigrantes y de la imagen que la sociedad receptora se forja de ellos, así como la calidad de acogida que se les da. En cada circunstancia que desee analizarse deberán tomarse en cuenta estos tres factores. En términos generales los emigrantes que han salido de su país empujados por situaciones de violencia o de estrechez económica tienden a mantener su identidad y a resistirse a asimilarse dentro de la sociedad receptora; en cambio los emigrantes voluntarios presentarían una mejor disposición a asimilarse. Sin embargo esta actitud chocaría con la actitud de rechazo de la sociedad receptora.

## CAPÍTULO II

### ALGUNOS ELEMENTOS PARA UNA HISTORIA REGIONAL: DE LA CONQUISTA A LOS ALBORES DEL SIGLO XIX

El actual departamento de Jalapa se ubica en la región centro oriental de la república y tiene como vecinos al Norte, Zacapa y El Progreso; al este Chiquimula; al sur Santa Rosa y Jutiapa y, al oeste con Guatemala (ver Mapa 1). Antiguamente Jalapa era un territorio que formaba parte de dos antiguos corregimientos: por el lado más oriental formaba parte del corregimiento de Chiquimula de la Sierra y hacia el lado central y sur, era parte del corregimiento de Mictlán (o Mita). Es por ello que, en el presente capítulo se alude a un área mucho más grande de la que hoy constituye el departamento de Jalapa. Los más antiguos pueblos son San Luis Jilotepeque, San Pedro Pinula, Jalapa y Mataquescuintla. Es interesante hacer mención que si bien, desde el punto de vista administrativo, San Luis Jilotepeque está adscrito a Jalapa, sus relaciones culturales, económicas, religiosas y socioeducativas le siguen ligando a Ipala, Chiquimula, Jocotán, Esquipulas y a El Salvador. Como veremos a lo largo del presente capítulo, una intensa relación comercial ha existido entre el oriente de Guatemala y El Salvador desde la época prehispánica.

#### DEPARTAMENTO DE JALAPA



#### REFERENCIAS

- Cabecera departamental ———— ●
- Cabecera municipal ———— ●
- Carretera de primer orden ————
- Carretera de segundo orden ————
- Vereda ————
- Río ————
- Los límites departamentales no son autoritativos ————

Los municipios estudiados fueron: 1. Jalapa, 2. San Pedro Pinula y 3. San Luis Jilotepeque.

En el presente capítulo trato varios aspectos que permiten comprender mejor los elementos que históricamente han ido forjando el carácter de las relaciones interétnicas en Jalapa. En otras palabras, se toma en cuenta la sustancia contextual sobre la cual se establecían los nexos entre los grupos. Es por eso que se realiza una breve descripción acerca de la distribución de los diferentes grupos étnicos y lingüísticos en la región oriental de Guatemala en el momento de la Conquista y durante la Colonia, indicando las actividades económicas a las que se dedicaban y los productos que se intercambiaban. Este recorrido histórico permite, por un lado, entender la continuidad sociocultural en algunos pueblos, así como las rupturas y los cambios que se han ido operando tanto en la cultura, la economía, como en las relaciones sociales. Y, por otro lado, dicha relación histórica y etnohistórica permite entender el hecho de que, actualmente, algunos grupos indígenas se identifiquen como tales aunque no vistan un traje específico ni hablen un idioma maya, xinka o pipil. Asimismo, trato de identificar los factores que produjeron cambios drásticos en las culturas de los grupos indígenas orientales: el sistema de mandamientos por medio de los cuales se enviaba a los indígenas poqomames y ch'orti' trabajar al Golfo Dulce, a las minas, a los obrajes del xiquilite y a las casa de los encomenderos, así como el sistema de trabajo en las haciendas. No es mi intención realizar un trabajo exhaustivo de etnohistoria ni de historia regional para lo cual hay varias fuentes a las que el lector puede recurrir (Fowler 1994; Fox 1981; Feldman 1971; Luján Muñoz 1994; Miles 1957 y 1983).

En el oriente y en particular en Jalapa, lo que ha determinado el carácter de las relaciones sociales e interétnicas desiguales ha sido la manera en que los diferentes grupos han tenido acceso a la tierra, a la toma de decisiones administrativas y políticas y, el modo en que se interviene en los trabajos ordenados por el gobierno y que se consideraban de beneficio público, pero que en el fondo beneficiaban a las élites locales. Así por ejemplo, es de particular importancia analizar la participación de los indígenas en el transporte de mercancías hacia el Golfo, así como su trabajo en la descarga de los buques en este mismo sitio; el trabajo también "indio" de las minas y fundamentalmente el avance de los españoles y de ladinos sobre las tierras de las comunidades indígenas para la implementación de la cría de ganado (ver además capítulo III). En este punto se hace imprescindible comprender las relaciones sociales habidas en torno a la hacienda colonial. Como veremos la grana y el café

ocuparon un lugar secundario y muy tardío en esta zona, al menos para el periodo analizado en este capítulo.

### **1. La distribución de la población indígena en el oriente de Guatemala al momento de la Conquista española**

Es muy importante comprender, al menos a grandes rasgos la manera en que se compartió el territorio oriental y suroriental por indígenas de distinta lengua y tradición histórica. Debido a su complejidad, muchos antropólogos obvian este tema y a raíz de ello es que se supone que los indígenas del oriente que existen hoy en día y que reclaman derechos específicos sobre tierras y sobre determinados aspectos culturales son indígenas recientes o reindigenizados. Por supuesto que si existe una “re-indigenización” no podría afirmarse su ilegitimidad, pero habría que estudiar sus nexos históricos con los grupos autóctonos que habitaron la zona y de los cuales descienden.

Empezaré con hacer mención de la incursión de los pipiles en la región oriental y sur de Guatemala para comprender la manera en que su presencia movilizó a los poqomames hacia el suroriente. Como veremos luego, también la expansión económica y militar de los kaqchikeles, antes de la llegada de los españoles, fue empujando a los poqom hacia el este (Fox 1981).

Los pipiles llegaron a Centro América a través de tres grandes migraciones nahuas procedentes de México durante los siglos VIII y XII d.C (Armas Molina 1974: 13; De Solano 1974: 64). Éstos se asentaron en lo que hoy es Santa Lucía Cotzumalguapa (Escuintla): en el suroriente (parte de Jutiapa), en el oriente (San Agustín Acasaguastlán) y en Salamá (Baja Verapaz). Asimismo, los pipiles abarcaron principalmente Sonsonate, Ahuachapán, San Salvador y otros pueblos ubicados en territorio salvadoreño (Vivo Escoto 1972: 8; Termer 1957: 28).<sup>2</sup> Así pues, los pipiles tenían como vecinos a los kaqchikeles por el norte, a

---

2 De acuerdo con Tsuruga, la lengua pipil actualmente “se encuentra en Tacuba, departamento de Ahuachapán, Izalco, Nahuizalco, Cuisnahuat, Santa Catarina Mazaguat y Santo Domingo de Guzmán, los cuales son del Departamento de Sonsonate. Según la investigación que se ha realizado por Campbell en los años de 1970 al 1976, además de estos pueblos, se han registrado (pipiles) en Comazagua, Departamento de San Salvador; Chiltiupan, Jicalapa y Teotepeque, Departamento de La Libertad y Ataco, Departamento de Ahuachapán (Kimiko Tsuruga. “Apuntes sobre la Lengua Pipil de El Salvador –Presente y Pasado–”, en Ohi, 2000: 280).

los tz'utujiles por el nor-occidente (la bocacosta y sur del lago de Atitlán), a los k'iche' por el oeste, a los xinka por el este.

Desde el siglo XII al XVI, los pipiles se expandieron por toda la costa sur y oriente, se dedicaron fundamentalmente a la explotación salinera, al cultivo del cacao y del algodón, trabajaron el jade y comercializaron con las plumas del quetzal. Según De Solano, la población más afectada y susceptible a los efectos de la expansión pipil fue la población xinka, la cual, probablemente quedó reducida entre Cotzumalguapa y Ahuachapán, y fungió a la vez como un sector de servicios, como una población servil, sumisa a los pipiles (De Solano 1974: 65).

Algunos atribuyen a los pipiles que se asentaron en el valle central del Motagua el hecho de haber separado el área poqom en dos sectores: el del norte y el del sur. Es muy probable que los antiguos habitantes de San Agustín Acasaguastlán hayan sido pipiles. El mismo nombre de *Acasaguastlán* tiene origen mexicano; en las crónicas coloniales, los textos indígenas y otros documentos se lee *Acacevastlán* o *Cacevastlán*, nombre que, sin lugar a dudas deriva del nahuatl. Algunos cronistas como Juarros, sostienen que en San Agustín se habló el idioma *alaguilac* o *vilil*. Tal vez se trate del pipil, pero bajo otra denominación.

De cualquier forma se confirma el hecho de que en San Agustín Acasaguastlán existió población pipil desde tiempos prehispánicos, además de los pipiles que arribaron después de la conquista.<sup>3</sup> También se asegura que en dicha región se habló el poqomam. Puede tratarse entonces de un lugar bilingüe, en donde se haya hablado poqomam y nahuatl al mismo tiempo (Miles, 28). En los documentos coloniales de los siglos XVII y XVIII se alude a la existencia de tributarios indígenas en esta región pero raramente se alude al idioma que

---

3 Cuando Pedro de Alvarado conquistó el sur de Guatemala hizo algunos esclavos pipiles a quienes llevó consigo para que le sirvieran. Tal fue el caso de aquellos pipiles que habitaron Salamá (Baja Verapaz). A ello debe sumarse el hecho de que la gente indígena venida de México, en el siglo XVI, alteró considerablemente la lengua y la cultura de ciertos grupos autóctonos de Guatemala. Se cree que los auxiliares uzmatecos que vinieron con el Adelantado, posiblemente fueron asentados en Usumatlán (Zacapa), en el valle del Motagua (Miles: 29).

hablan o al grupo étnico. En los libros de los cronistas *amateur* locales, la población pipil aparece citada como *nahoa* (Alvarado G, 1982). En realidad lo correcto es decir lengua pipil o nahua, la que pertenece a la rama uto-nahua (Ohi 2000: 7).

En la actualidad el idioma pipil se ha extinguido casi por completo. Cuando el lingüista Otto Stoll visitó Guatemala en 1888 observó que en el valle superior del Motagua, en Guastatoya, Chimalapa (actualmente Cabañas, Zacapa), Mita (Jutiapa) y Santa Lucía Cotzumalguapa (Escuintla), el pipil se había extinguido y en su lugar se hablaba poqomam y kaqchikel por parte de grupos de nuevos pobladores (Stoll 1958: 3).

Es poco lo que se conoce acerca de la lengua y de la cultura xinka o sinca, sin embargo se tiene noticia acerca de que abarcó los pueblos de Taxisco, Chiquimulilla y Guazacapán en el actual departamento de Santa Rosa. Cuando Harry McArthur visitó la región aludida en los años cincuenta, descubrió que eran sólo unas pocas personas de avanzada edad las que admitieron haber conocido algunas palabras sueltas de tal lengua (SISG No 20, 1966: 425).

Para Del Busto, la zona xinka tenía los siguientes límites: al norte, por la sierra de Nestiquipaque<sup>4</sup>; por el pueblo de Guanagazapa (Escuintla) y, por el río Michatoya al occidente; y al oriente con los pueblos de Pasaco y Moyuta (Jutiapa), que fueron considerados también zona popoluca (Del Busto 1962: 104). Sin embargo, es probable que entre los siglos XVI y XVIII, algunos pequeños grupos de xinkas hayan emigrado tierra adentro y hacia el norte dirigiéndose a los pueblos de Yupiltepeque, Atescatempa y Comapa. Pedro Cortés y Larraz, quien recorrió Guatemala en visita pastoral entre 1768 y 1770 escribió que “Jutiapa tiene algunos montes que parecen frondosos y están cercanos, como media hora, está situada en llanura pero árida. Es la cabecera de esta parroquia con tres pueblos anexos: 1. Yupiltepeque, 2. Atescatempa, 3. Comapa.” Luego agregó el religioso que “el idioma que se habla en los pueblos es el xinka, alias sinca, y uno de ellos, el mexicano (nahuatl)....” (Cortés y Larraz 1958, T.I: 237).

---

4 De acuerdo con el Diccionario Geográfico de Guatemala, Tomo II: Nestiquipaque. V.: Santa Anita, aldea mun. Santa María Ixhuatán, S. R. V.: Tecuamburro (volcán), S. R.

En varias ocasiones los doctrineros y sacerdotes, quienes elaboraban diccionarios y vocabularios indígenas, registraron al grupo xinka como popoluca de Guatemala a secas, o como grupo popoluca-xinka. Podría decirse que el área xinka fue bilingüe, se hablaba nahuatl y xinka al mismo tiempo. Así pues, originalmente la región que se extiende desde Guazacapán hasta Atescatempa y Comapa fue xinka, pero tuvo después la incursión de pipiles y de grupos tlascaltecas llevados por Alvarado.

En síntesis, el grupo xinka del siglo XVI habitó en el sureste de Guatemala desde el río Michatoya hasta el territorio salvadoreño. En el siglo XVIII los xinkas habían disminuido, o por lo menos, hay pocas evidencias escritas de su existencia si atendemos a la existencia de una población con características culturales bien definidas o físicamente tangibles. Podríamos decir que los xinkas no desaprecieron sino que adoptaron la vestimenta e idioma castellanos que seguramente les hizo parecer como mestizos a los ojos de quienes censaban y fueron poco a poco borrados de los registros oficiales; también es probable que hayan sido absorbidos por grupos de habla nahuatl-pipil. Algunos opinan que en Conguaco, Yupiltepeque, Jinacantán<sup>5</sup> y Jutiapa se habló una variante dialectal del Xinka (De Solano 1974: 234-235).

Los poqomames contemporáneos que hablan el idioma del mismo nombre habitan cinco pueblos (o municipalidades) en la región central, sur y oriental de Guatemala: Mixco, Chinautla (Guatemala), San Luis Jilotepeque y San Pedro Pinula (Jalapa) y Palín (antes San Cristóbal de Amatitlán, Escuintla). Como veremos en los capítulos III y IV, en Jalapa y San Carlos Alzatate (Jalapa) hay indígenas que se consideran descendientes de poqomames pero que se comunican en español con exclusividad. Ahora bien, en el siglo XVI, el área poqomam era mucho más grande y no se la encontraba dividida como pasa hoy en día. Antiguamente, la región poqomam colindaba con los pipiles del valle medio del Motagua, pero también existieron poqomames al sur del Motagua (Miles 1983: 22). Mientras que al este y noreste los poqomames colindaron con los ch'orti'.

---

5 No pudimos encontrar la actual ubicación de Jinacantán, mencionada por De Solano.

De acuerdo con Luján, no hay certeza acerca del número de señoríos poqomames que existían, pero probablemente hubo dos: “el de Chinautla-Mixco, y el de Petapa (Popah), que posiblemente incluían en su confederación a los que se encontraban al sur del lago de Amatitlán (Amatitlán y Palín)” (Luján 1994: 553). La existencia de tales señoríos y sus coaliciones se conoce por la manera en que enfrentaron a los españoles durante la conquista.<sup>6</sup> Podemos inferir que los poqomames orientales constituyeron un tercer señorío, aunque tengo dudas acerca de si los de Xalapa estaban realmente unidos a los de Pinula y Xilotepeque dado que en los documentos del siglo XVII y XVIII aparece algunas referencias acerca de conflicto de tierras entre los de Xalapa y sus vecinos poqomames de San Pedro Pinula (ver capítulo III) lo que me hace pensar que manejaban sus asuntos de manera separada. De los de Palín sabemos que tenían una fuerte organización y que tras la conquista y colonización, los españoles tenían que negociar con ellos acerca de las autoridades del pueblo. Fuentes y Guzmán refirió que en el siglo XVII los poqomames eran un pueblo de “grandes agricultores”, quienes mantenían mucho intercambio de frutos con la costa sur, pero que además se trataba de un pueblo belicoso, difícil de administrar si el gobierno no le garantizaba que el gobernador sería uno de “ellos”. (Dary 2002: 124).

Existe una diferencia fundamental entre Miles (1957) y Feldman (1971) acerca del poblamiento poqomam en el occidente de El Salvador y parte del territorio de Guatemala. Mientras que la primera cree que los poqomames representaban una antigua población que incluso estaba relacionada con la antigua ciudad de Tazumal<sup>7</sup>, el segundo opina que esos poblados poqomames son más recientes y que Tazumal –que es un sitio más antiguo– está relacionado con Copán, sitio habitado ahora por los ch’orti’. Al igual que Feldman, Fowler cree que los enclaves poqomames de Chalchuapa, Ahuachapán y Santa Ana

---

6 “Para enfrentar a los españoles actuaron por separado: los Poqomames de Petapa y Palín se unieron a los de Pinula y los de Mixco con los de Chinautla. Fue en el sitio de Chinautla donde se libró una sangrienta batalla contra Pedro de Alvarado en 1524” (Luján citado por Ivic 1995, 7).

7 Kuniaki Ohi explica que “el sitio arqueológico de Chalchuapa está dividido en las áreas de Tazumal, Casa Blanca, El Trapique, Las Victorias, Penate, Laguna Cuzcachapa y Laguna Seca” y que “dentro del sitio arqueológico de Chalchuapa es más conocido el área de Tazumal por los trabajos de restauración que realizó Stanley Boggs, en los años 1940” (2000: 11).

se deben situar en el post-clásico tardío (Luján 1994: 553). Miles también sostiene que los poqomames constituían islotes de población rodeados por población pipil. Un ejemplo de este sería Chalchuapa.<sup>8</sup> Feldman no está de acuerdo con esto y afirma que los pueblos en donde se hablaba poqomam estaban agrupados en un área mucho más grande conectada con los pueblos poqom del valle de Guatemala. Es probable que, como en el caso de Acasaguastlán, Chalchuapa haya sido una región bilingüe en donde se habló pipil y poqomam (Ohi 2000: 6). De hecho se sabe que el pipil funcionó como lengua franca entre las numerosas lenguas de Mesoamérica. Durante la colonia hubo interrelaciones regulares entre todos los pueblos poqomames tanto de los ubicados en el actual territorio guatemalteco como en el salvadoreño (Feldman 1971: 18). Así, es probable que los poqomames de Chalchuapa por vivir en una zona más baja, hayan intercambiado sus jícaras labradas, cacao y algodón con otros pueblos poqomames y con pueblos mucho más lejanos. Las jícaras de Chalchuapa, según se conoce hoy a través de los escritos de Antonio de Ciudad Real, se llevaban hasta México y otras partes de la Nueva España en donde eran muy apreciadas (Sakurai 2000: 300).

Por otro lado, es interesante hacer notar que el territorio de los poqomames del sur-oriente muestra una profusión de nombres xinka o derivados del xinka,<sup>9</sup> tales como Sansare, Ipala, Tatasirire, Sanarate, Sansur, Sampaquisoy, Suquinay, Sanguayabá, Arloroma, Sanyuyo y otras. Feldman sugiere que los poqomames fueron migrando de La Verapaz hacia el oriente, alcanzando El Salvador poco antes de la llegada de los españoles. Antes de que el tránsito poqomam del norte hacia el este, la región oriental de Guatemala estuvo habitada y controlada por asentamientos de gente hablante de la rama chol o choloide. Feldman sugiere que los poqomames del valle de Guatemala (Petapa) tuvieron algún tipo de relación tributaria con Iximché y estuvieron en confrontación con Rabinal (Feldman 19-22). El tema de los tributos que los poqomames pudieron haber pagado a otros grupos también es discutido. Fox indica que las incursiones de los kaqchikeles y k'iche' empujaron a los poqom a dividirse en lo que puede

---

8 De acuerdo con el Diccionario Geográfico de El Salvador, Chalchuapa data de los siglos V o VI de la Era Cristiana. Instituto Geográfico Nacional. 1970. Diccionario Geográfico de El Salvador. Tomo I. p. 60.

9 Dr. Otto Schumann, comunicación personal. El Dr. Schumann es autor de una tesis doctoral sobre el idioma xinka.

luego llamarse los Popomchi' occidentales y los Poqomam del sur: los primeros se ubicaron desde Belejú<sup>10</sup> y San Cristóbal Verapaz hasta Chamá, mientras que los segundos se asentaron en el valle de Guatemala (Mixco y Petapa) (Fox 1981: 328).<sup>11</sup>

Así pues, a la llegada de los españoles, la región situada hacia al sur oriente del río Motagua estaba habitada por población poqomam, pipil y xinca. En este lugar no puedo describir las complejas relaciones entre estos tres grupos, pero de manera muy general, podemos decir que los pipiles habían arrinconado y dividido a los poqomames en varios bolsones poblacionales aglutinados en los pueblos de Palín, Mixco, Chinautla, Petapa, Amatitlán, Pinula, Xilotepeque y Xalapa. Como veremos luego, el sistema de vida y de trabajo generado por la hacienda y el crecimiento de la población ladina produjo que al final de cuentas los poqomames quedaran como bolsones de población.

Los actuales municipios del departamento de Jalapa se fueron erigiendo sobre la base de comunidades de indios más antiguas que existían desde la conquista. Luján indica que "los nombres de los principales pueblos fundados en la región pokomam coinciden con los de las encomiendas, las que seguramente sirvieron como base para efectuar las reducciones" (Luján 1994: 556). Así, durante la colonia y según los documentos de archivo consultados aparecen como comunidades bastante bien diferenciadas desde el siglo XVIII: la comunidad (o parcialidad) de los indios de Sta. María Jalapa, la de San Pedro Pinula y la de San Luis Xilotepeque. Es importante hacer notar que, durante el siglo XVIII, tanto para el caso de los indígenas de Jalapa como el de los ladinos se menciona en los documentos de archivo que estaban constituidos

---

10 Actualmente el lugar conocido como Belejú es una aldea de Uspantán (Quiché), pero próxima a San Cristóbal Verapaz: "Por acuerdo gubernativo del 9 de febrero de 1909, las aldeas Belejú, Agua Blanca y demás lugares comprendidos dentro de la curva formada por el río Chixoy, jurisdicción de Uspantán, Qui., siguen perteneciendo a dicha jurisdicción y no a la de San Cristóbal Verapaz." Diccionario Geográfico Nacional. Tomo I. Guatemala, IGN. p. 20 (versión electrónica).

11 Textualmente Fox indica "Forays are mentioned by the Quiche against the Pokom and Kekchi of the Coban area (...) and by the Cakchiquel against the Pancag (Pinula Viejo) and other Pokom settlement on the Middle Motagua". "Various Pokom towns allied with Petapa (Popoya) and a number of Pokom (and Kekchi) towns allied under the "lord of Coban" in the Sierra de Alta Verapaz region also seem to have evaded tribute." (Fox 1981: 328).

o como hermandad o bien, como “común”.<sup>12</sup> Es conveniente mencionar que en los listados coloniales de tributarios no aparece específicamente el pueblo de Santa María Jalapa; probablemente éste haya entrado bajo el nombre de Pinula, pero es un dato que requeriría de ulterior investigación.

Al nororiente, los ch’orti’ eran y son los habitantes autóctonos de la región de Chiquimula y los pueblos que comprende (Jocotán, Camotán, Olopa, Quezaltepeque, parte de San Juan Ermita, Esquipulas, San Jacinto), así como lo que ahora es La Unión (Zacapa). Dentro de la familia mayense pertenecen a la rama lingüística chol (Kaufman 1974: 85) y cultural y lingüísticamente, los ch’orti’ están emparentados con los chontales de Tabasco (Del Moral 1983: 247-253) y con los choles de Chiapas. Los choles y los ch’orti’ ya se habían separado para el tiempo de la conquista española, dirigiéndose los primeros al noroeste y los segundos permaneciendo en la que, probablemente fue su área original, que iba desde La Unión hasta más allá de Citalá.

Según Girard, en el siglo XVI la región poblada por los ch’orti’ llegaba al norte hasta el actual departamento de Izabal en donde confinaba con el grupo chol, el cual a su vez abarcaba hasta Chiapas, pasando por las selvas de Alta Verapaz y las márgenes del lago de Izabal hasta alcanzar las costas de la bahía de Honduras. Hacia el sur, los ch’orti’ abarcaban parte de El Salvador específicamente los pueblos de Citalá y Tejutla (Chalatenango) (Girard, 1949, tomo I: 6, 8-9). No obstante, los límites ch’orti’ en Izabal no están del todo claros. De acuerdo con un documento de Criado de Castilla, gobernador de la capitanía General de Guatemala a finales del siglo XVI y referencias de Fuentes y Guzmán, las tierras comprendidas entre el Río Techin y la punta de Manabique y la bahía de Amatique pertenecían a un pequeño pueblo de indios torquegua (o taguegas), los que son descritos como agricultores y pescadores, grupos hostiles que atacaban a sus contrincantes con flechas. En el verano se dedicaban a sacar la sal. Este grupo parece haberse extinguido en la segunda mitad del siglo XVII, mientras que los choles lo hicieron antes de terminar el siglo XVIII (Feldman 1975: 3-4; Girard 1949. T. I, 9).

---

12 AGCA A1 Leg 5995 Exp. 52741.

*Algunos elementos para una historia regional: de la Conquista a los albores...*

Por el lado oriental, los ch'orti' habitaron Copán, Ocotepeque (antiguo asentamiento pipil) (Girard, 53) hasta la ciudad de Gracias (Lempira, Honduras). (De Solano 1974: 230).

Los ch'orti' tuvieron relaciones culturales y sobre todo comerciales con los poqomames orientales, principalmente con los de San Luis Jilotepeque y con los alaguilac de San Agustín Acasaguastlán. Hasta la actualidad la gente de San Luis visita el mercado de Jocotán para vender sus cántaros y piedras de moler.

Algunos de los pueblos actuales de Chiquimula se erigieron durante la colonia pero sobre antiguos asentamientos pre-hispánicos, tal es el caso de Camotán (Galindo 1945). Otros pueblos se originaron a partir del siglo XVI, luego de la conquista. Juarros, en efecto, indicó que la fundación de Jocotán y de San Juan Ermita, no se remonta más allá de los primeros años de la colonia (Girard 1949: 6-7).

Con el correr de los años, el área ch'orti' se fue reduciendo considerablemente. Hacia el siglo XVIII, la región ocupada por los ch'orti' apenas sobrepasaba la Sierra de las Minas, sino en su meridión, y por el sur el río San Sebastián, servía de frontera con los grupos étnicos poqomam y xinka. En ese siglo, el área ch'orti' aparece en bloque en su parte sureste, en torno a los curatos de Zacapa, Jocotán, Chiquimula y Esquipulas (De Solano, 1974: 231).

La disminución de la población ch'orti' se inició, de igual forma que en otros grupos étnico del país, en el siglo XVI con el comienzo de la colonización, ya que el sistema español de repartimientos y encomiendas afectó dramáticamente a las poblaciones indígenas. Los malos tratos y vejámenes cometidos contra la población autóctona por parte de los encomenderos y corregidores, más las enfermedades adquiridas durante los trabajos del añil y las epidemias de viruela y sarampión, provocaron considerables estragos en las comunidades indígenas (Dary 1994: 51).

## 2. Los indígenas y el trabajo forzado

Hacia 1530, la región poqomam fue pacificada por los españoles y tras la conquista ocurrieron las reducciones. Enseguida los pueblos indígenas fueron entregados en encomiendas y repartimientos a los españoles. Luján refiere que “las reducciones pokomames del Corregimiento del Valle (Mixco, San Miguel Petapa, Santa Catarina Pinula, San Juan y San Cristóbal Amatitlán) fueron atendidas por frailes dominicos” (Luján 1994: 555). Es interesante hacer notar que los pueblos poqomames del oriente tuvieron otro tipo de administración religiosa dirigida por clérigos diocesanos (seculares). De acuerdo con lo expuesto en el sub-capítulo precedente, los pueblos poqomames del Oriente de Guatemala y que tuvieron importancia numérica y económica durante la Colonia estuvieron asentados en una zona que está delimitada al norte por el río Motagua, al oeste por Palencia y el cerro Miramundo, al sur por el volcán Jumay y la zona pipil y xinca de lo que hoy es Santa Rosa y Jutiapa y, al este, por la zona ch’orti’. Estos pueblos eran Xalapa y sus pueblos anexos Santo Domingo<sup>13</sup> y San Pedro Pinula y, Xilotepeque (o San Luis Jilotepeque), así como Santa Catarina Mita (Jutiapa).<sup>14</sup> De los pueblos mencionados, San Pedro Pinula aventajaba en número de habitantes a los demás.<sup>15</sup>

En términos generales, los indígenas del Oriente de Guatemala se dedicaban a la agricultura de maíz, frijol y ayote para su propia subsistencia. Además de ello debían sembrar cacao, añil y otros productos para poder tributar a los encomenderos. En el Corregimiento de Chiquimula se cultivaba nacascalote (*Caesalpinia coriara*), planta tintórea<sup>16</sup> que se llevaba a la ciudad de Goathemala y también se exportaba al Perú. El Corregimiento fue importante

---

13 Con respecto a Santo Domingo, el arzobispo Cortés apuntó que como era pequeño o no estaba suficientemente formado “no se dice pueblo, sino parcialidad” (1958: 242).

14 Desde el punto de vista administrativo, San Luis Jilotepeque tenía un pueblo adjunto o anexo que era San Ildefonso Ipala (o Ycpala), ubicado en el actual departamento de Chiquimula y en donde antiguamente se habló el ch’orti’.

15 El escrito del arzobispo Cortés y Larraz -que es una de nuestras mejores fuentes para esta zona del país- reportó 2,957 personas habitantes de Pinula, mientras que en Xalapa había 870 indígenas y 652 ladinos (1958: 243).

16 Hideo Kojima explica que las vainas del nacascalote contienen un 50% de tanino, sustancia importante para teñir jicaras y telas (Kojima “Jicaras teñidas con la técnica de Batik” (en Ohi 2000: 341).

en la producción de tinta de añil, aunque sin llegar a la importancia económica que tuvo en este ramo Guazacapán y Escuintepeque. Asimismo el cacao se producía en abundancia en los territorios ch'orti y pipiles y un tanto en el de los poqomames.<sup>17</sup> Muchas arbitrariedades se cometían cuando se pesaba el cacao a los indígenas. Éstos utilizaban las antiguas medidas de *xiquipiles* y *zontles*, pero los corregidores insistían en el uso de las pesas y romanas. Al no estar familiarizados los indígenas con estos sistemas de medida, resultaba que por cada carga de cacao, los principales tenían que poner de su propia cuenta, 110 libras de más. Fuentes y Guzmán decía con razón que ésta era una “injusticia hecha á estos indios...” (Fuentes y Guzmán, Tomo II, 222). En varias ocasiones, los indígenas se quejaron de que los corregidores no pagaban el valor del cacao (refiriéndose al exceso de tributo).<sup>18</sup> Por otro lado, también se impuso a los poqomames de Chalchuapa tributo en xiquipiles de cacao, arrobas de cera limpia y cántaros de miel de abeja (López de Cerrato, citado por Ohi 2000: 10).

La región oriental también era rica en achioté, tabaco y jícaras lisas y labradas, “leche de Mechuacán en panecillos” y mucha caza, tanto de mamíferos pequeños como de aves. Fuentes y Guzmán no menciona el algodón, pero casi un siglo después, Cortés y Larraz, reportó que las indígenas poqomames tenían que tributar en algodón en bruto, hilado en grandes cantidades y en mantas, de modo tal que casi no les quedaba fibra ni tiempo para hilar el de su propio uso. Las mujeres poqomames eran amonestadas por el alcalde mayor por no entregar las cuentas exactas ni los hilados con la esperada prontitud, con lo cual se evidencia una vez más la explotación de la cual estas mujeres eran objeto. Asimismo, en muchas ocasiones se cobró tributo a los ancianos y de ello existen varias quejas.<sup>19</sup> Similar situación pasaba entre los ch'orti' de Jocotán en donde el abuso llegó a tal extremo de que, según los documentos, “*pagan los bibos y presentes el tributo que deben los muertos y ausentes*”.<sup>20</sup>

---

17 Fuentes y Guzmán menciona que el cacao se cosechaba en “Chiquimula, San José, Mitán, San Esteban, Santa Elena, Santa Lucía, Santiago Jocotán, San Juan Jocotán, Camotán, Santa Cathalina Quezaltepeque, que son los países que por razón de su temperamento caliente llevan en su nivel, y producción, tan noble grano, si bien que este Partido, por más seco en la propia cualidad de su terreno, produce aqueste fruto de once libras menos de peso de los demás Partidos de Yzquitepeque, Guazacapam y San Antonio...” (Tomo II, p. 221)

18 A1. 24. Exp.10,208. Leg 1,564. Fol.1,395.

19 A1.24 Exp. 10,201. Leg 1557. Fol 300

20 A1.24 Exp. 10,205. Leg. 1561. Fol 11.

Después de 1750, se trató de revivir las minas de Alotepeque, para lo cual las autoridades ordenaron que indígenas de San Luis Jilotepeque y de Quezaltepeque laboraran en ellas. A pesar de que en 1740 se eximió a los indígenas de San Luis de ir a las minas, todavía en 1770 las quejas de estos continuaban porque seguían yendo a trabajar a las minas de Alotepeque<sup>21</sup> (McCreery 1994: 100 y 103).

Es interesante hacer notar que, de acuerdo con el arzobispo Cortés y Larraz, se acostumbraba hacer levas entre los trabajadores de San Luis para descargar buques y transportar cargas desde el Golfo. El propio arzobispo se opuso enfáticamente a esta práctica, porque decía que entre los indígenas que sufren estas levas, “muchos mueren y muchos huyen de los pueblos donde las levas son hechas, abandonando a sus esposas y sus familias (...) y generalmente pierden sus cosechas. Los mismos daños resultan del reclutamiento que se hace para trabajar en las haciendas” (Gillin, 47).

A pesar de la relación hecha por Cortés en 1776, se continuó enviando indígenas al Golfo. Así, en 1796, Bernabé Sánchez, de la Real Hacienda de las Bodegas del Golfo solicitaba que le fueran remitidos indígenas y ladinos para hacer reparaciones en las Bodegas del Golfo:

*“Participo a V.S. que la citucion en que se hallan las Bodegas a mi cargo en que se depocitan los crecidos intereses que se remiten á este Puerto absolutamente no pueden subsistir sin la compostura de ellas para poder librar los efectos de las aguas, y si el proyecto de la Navegacion del rio Motagua dese lugar á que no se gaste en la compostura de estas pues v.s. impondra mandar al S.or intendente onorario y corregidor de Chiquimula remita indios y alguna gente ladina para poner solamente los techos sobre los mismos simientos en que estan para poder sufrir lo riguroso del invierno sin ocasionar mayores gastos al Real Herario...”<sup>22</sup>*

---

21 Este Alotepeque probablemente se haya ubicado en Concepción Las Minas. “Desea mencionarse que el antiguo municipio de Alotepeque se suprimió y pasó a formar parte del actual de Concepción Las Minas” Diccionario Geográfico. Tomo I, p. 24. El pueblo de San José Alotepeque (Chiquimula) figura como pueblo de visita desde el siglo XVII y de él se decía que tenía “célebres minerales” (Palma Murga 1991: 54).

22 AGCA A1.22.20. Exp. 07865. Leg. 380. Auto de 1796.

Existió sin duda alguna una tensión entre quienes insistían en detener el envío de indígenas a las Bodegas del Golfo y las autoridades del puerto que seguían demandando mano de obra para la carga y descarga de los barcos. En una queja escrita en 1802 se solicitaba que no fueran los indígenas a tales bodegas “por ser estas su sepulcro” debido al clima cálido y se sugería que los comerciantes pagaran trabajadores de otros grupos étnicos:

*“...que los comerciantes deven aunque les cueste doble ó triple, buscar Ladinos y negros voluntarios, qe extraigan sus Mercancías y ayuden a la carga y descarga de los barcos, y otros trabajos de aquellos fatales sitios; y si esto no les acomoda que muden de puerto, o que faciliten la navegación del Motagua, ó Polochique; pues ni el Comercio ni sus ganancias deben hacerse acosta de la Sangre, Salud y Vida de los Miserables Yndios forçados, contra la expresa y repetida prohibición de las Leyes...”<sup>23</sup>*

Así pues, los indígenas que habitaron el Altiplano Oriental, particularmente de Jocotán, Camotán, San Juan Ermita, Jalapa y de San Luis Jilotepeque también tenían que hacer fletes, o sea trabajar de arrieros o de “trajineros” llevando y trayendo sobre sus espaldas infinidad de artículos desde el Golfo Dulce.<sup>24</sup> (Fuentes y Guzmán. T. II. P. 202; McCreery 1994: 100). Además muchos indios eran obligados a trabajar por temporadas en varias casas de particulares de Chiquimula. Esta circunstancia hacía que los indígenas no tuvieran tiempo para atender sus milpas y que enfermaran.

Es muy probable que el envío de indígenas poqomames y principalmente ch’ortis para los trabajos en los puertos del Atlántico les haya afectado bastante y haya incluso minado su supervivencia. Este podría ser un tema de estudio particular en el futuro.

---

23 AGCA A1. 4-13 Exp. 7876. Leg 380.

24 “Que los indios son castigados por su Alcalde Mayor sin moderación, respecto de no llevar los tributos con prontitud, por los hilados, cuya satisfacción no es cumplida, a causa de dar a los pobres indios un real por una libra de hilo, que no puede beneficiar una india en ocho días. Que a los indios de Pinula obligó por el tiempo de seis meses, que remitieran a Chiquimula cada semana cien indios para los trabajos de varias casas del mismo Chiquimula, por lo que aconteció que los más indios de aquel pueblo no hubiesen sembrado sus milpas (...) Y que los mismos indios han padecido varias vejaciones en las conducciones que han hecho al Golfo, pues no les ha satisfecha ni la mitad de los fletes que han ganado”. (Cortés y Larraz. T. I, 1958: 243; también en IGN 1981, 387 y Tomo II, p. 322).

### 3. El trabajo en la hacienda y la transformación de la economía y la cultura indígenas en el oriente

Durante la época colonial la ganadería, el cultivo del azúcar y la producción del añil fueron de vital importancia como actividades económicas en muchas partes del oriente. Muchos españoles y ladinos de la región dedicaban sus haciendas a tales actividades. Los cultivos mencionados requerían de la presencia constante de ladinos pobres y de indígenas que se dedicaran a la siembra, limpia, cosecha y otras labores para sus patrones. Comprender la dinámica social en torno a la hacienda colonial en el oriente es de vital importancia pues como bien apuntan Tord y Lazo (en Chután y Hernández 2000: 10) “cuando se aborda el estudio de la hacienda debe partirse de una primera explicación teórica de la sociedad en la que está inmersa y dentro de la cual deben explicarse el funcionamiento y sus leyes particulares. No deben generalizarse las conclusiones a toda la sociedad, tampoco debe considerarse a la hacienda como una isla ajena al proceso social en su conjunto.” En breve, debe estudiarse a la hacienda como un sistema complejo que “determinó las relaciones de producción típicas del periodo colonial, es decir, esclavitud, peonaje, semi esclavismo, servidumbre laboral que incluye el colonato y el pago de misérrimos jornales” (Ibidem 17).

En otro lugar he afirmado que una de las razones por las cuales los indígenas fueron desapareciendo (o asimilándose a una cultura “ladina”) en la región oriental obedece a su absorción por las haciendas en donde se convirtieron en mozos los varones, *chichiguas* y molenderas las mujeres (Dary 1994:59). Algunos indígenas preferían trabajar en las haciendas para evadir el pago de tributos. Así, por ejemplo en 1642, los principales y alcaldes del pueblo de San Agustín Acasaguastlán manifestaron que muchos indios muchachos y muchachas estaban ausentes de su pueblo y que residían, de forma permanente, en las haciendas cercanas al pueblo en donde servían a sus dueños en contra de su voluntad. Los indios debían dinero o productos a los dueños de las haciendas, y tenían que pagar con su trabajo personal. Existían también otros indígenas que permanecían en las haciendas por no pagar sus impuestos a la iglesia y a la comunidad<sup>25</sup> Esta referencia es de interés sobre todo si observamos

---

25 AGCA A1-24 Exp. 10,203. leg. 1559. folio 104.

algunos resabios o aspectos de este sistema colonial de trabajo que perduran hasta la actualidad bajo la forma de “faenas” (trabajo a cambio de una parcela de terreno por tiempo definido), de las que varios de mis entrevistados hicieron referencia.

En las haciendas, los indígenas interactuaban de alguna manera con los ladinos y con población negra pues cabe señalar, como dato de importancia que se registra la existencia de numerosos negros que habían sido llevados a la zona para trabajar en las haciendas y específicamente en los ingenios. De acuerdo con una fuente local, los negros se ubicaron fundamentalmente en tres lugares (de la zona de lo que hoy es Jalapa y Jutiapa): aldea Achiotes, El Cafetalito (a un costado del Puente de Chipilapa) y en Ayarza. La mayoría de esclavos se ubicaron en este último lugar, así como en el ingenio de la Virgen Dolorosa en donde había una mina de hierro.<sup>26</sup>

En este sentido, los pueblos poqomames más cercanos al valle de Guatemala sufrieron cambios culturales y socioeconómicos más drásticos que los pueblos poqomames orientales: “las labores o estancias propiedad de españoles, así como las haciendas de ganado y de azúcar, fueron un factor importante que afectó a los pueblos indígenas cercanos a la ciudad de Guatemala, especialmente los que se hallaban al suroriente (las Mesas, Petapa, Amatitlán), donde estaban los más importantes trapiches e ingenios. A pesar de existir prohibición expresa, la evidencia documental demuestra que los indios de repartimiento para labores de trigo se usaron en esas haciendas, por lo cual la autoridad tuvo que insistir en la prohibición. En ese sentido, se estableció paulatinamente una clara diferenciación entre los pueblos poqomames más cercanos a Santiago, que sufrieron mayor influencia de las labores y haciendas, y aquellos más alejados, que pudieran llevar una vida menos cargada de exigencias laborales” (Luján 1994, 558 ).

---

26 El profesor jalapaneco José Aníbal Carrillo Valdéz examinó los libros de bautizos de la Parroquia de Nuestra Señora del Carmen (Jalapa) y observó que a finales el siglo XVII e inicios del XVIII se cita a varias personas a quienes se clasificaba o como mulatas o como negras. cfr. “Los esclavos en Jalapa” En, Xalapan No. 26. Año 5. Jalapa, junio 2002.

Si bien existen características comunes entre las haciendas del valle de Guatemala y las de la región oriental, creo que podrían indicarse algunas particularidades en el caso de las orientales que se dedicaban más al ganado (vacuno y equino), al añil y al azúcar y menos al trigo como en la zona cercana a Santiago de Guatemala, aunque hay que subrayar que el trigo se ha cultivado en las montañas de Jalapa hasta los años 80 del siglo XX, pero que ha sido paulatinamente sustituido por cafetales y frutales.

Sin duda alguna el cultivo del añil en las regiones bajas de San Pedro Pinula y fundamentalmente de San Luis Jilotepeque fue un factor que afectó bastante a la población indígena pues, aunque habían ordenanzas y autos específicos que prohibían el envío de indios a labrar tinta en los obrajes, muchas fueron las denuncias que indicaban que estos seguían siendo obligados a trabajar en dicha tarea.<sup>27</sup>

En el camino que conducía de la ciudad de Santiago hasta el Golfo Dulce existieron muchas haciendas grandes propiedad de españoles en donde además del ganado mayor, se dedicaban a la crianza de yeguas y burros que servían para el trajín y transporte de las mercancías de uno a otro punto. De estas haciendas aún quedan algunas reducidas a pequeñas fincas como El Tintero en la región que ahora es el municipio de El Júcaro (El Progreso).

En términos económicos, no era lo mismo tener una hacienda en la región montañosa de San Pedro Pinula que en el valle irrigado por las aguas del Motagua en donde las posibilidades agrícolas eran y son obviamente mucho mayores. Esta situación es similar al valle de Monjas, tierra plana y fértil.

Bergeron señala la importancia de considerar el factor geográfico y de riqueza de suelos a la hora de analizar el acceso desigual de los grupos a la tierra. Por ejemplo, los terratenientes de El Júcaro (actualmente departamento de El Progreso), han poseído tradicionalmente tierras localizadas en las riberas del

---

27 Domingo Lobo Vargas fue condenado a pagar 40 pesos por haber labrado añil con un indígena durante la temporada de 1696. Chiquimula de La Sierra. A1.24.20. Exp. 39, 667. Leg. 4,648.

río Motagua, las que dedican al cultivo del maíz y el tabaco<sup>28</sup> y, la crianza de ganado. La tierra de los cerros y colinas pertenece a la municipalidad en donde los campesinos pobres obtienen parcelas pagando una módica cuota y en donde las condiciones agrícolas son más precarias todavía, pero aún así se siembra en las mismas, dado que la tierra cultivable en las áreas bajas ha sido acaparada por las familias ricas.

Tras la Reforma Liberal, varias familias ladinas acumularon grandes extensiones de tierra que habían sido de la Cofradía de Jesús (de San Cristóbal Acasaguastlán) (Bergeron 1994: 150). La familia Orellana, gracias a sus nexos con el gobierno liberal obtuvo la finca El Tintero dedicada primero al cultivo de añil, luego a la fabricación de aguardiente y después a la crianza de animales de carga para el tráfico comercial por la ruta al Atlántico. Los Orellana mantenían el monopolio del servicio de carga entre la capital y los puertos del Atlántico. Lo que nos interesa señalar acá es que todas estas actividades “contribuyeron a mantener un número grande de personas dedicadas a trabajar en la finca, alrededor de unas 70 familias vivían allí, en calidad de colonos hasta el inicio del siglo XX.” Más tarde, los Orellana se beneficiaron del ferrocarril, ocurriendo que una estación se estableció en las puertas de El Tintero (Ibidem 152 y 153).

Así como hubo españoles y ladinos ricos, también hubo muchos pobres, quienes según Fuentes y Guzmán, se dedicaban a trabajar en las “vaquerías”, cuidando el ganado, destazándolo y sacando el sebo, la manteca y curtiendo la piel. En repetidas ocasiones en los textos de los cronistas y en los documentos de archivo se hace mención a la elaboración del queso, tarea inferimos, que era femenina, ya que de esta forma es como la encontramos hasta la actualidad.<sup>29</sup>

---

28 En la actualidad el precio del tabaco ha decaído tanto que muchos terratenientes prefieren sembrar melón, sandía, uvas y otros vegetales.

29 Al respecto y como veremos en el capítulo V, la labor de hacer quesos, requesón y otros productos es un oficio que, según los poqomames de San Pedro Pinula y de San Luis Jilotepeque, podría caracterizar a las mujeres “ladinas”. No obstante ello no implica que esa sea una actividad exclusiva de éstas. De hecho algunas mujeres indígenas también la realizan y de ese hecho hay evidencia en los libros de cofradía de San Pedro Pinula en donde se indica que además de sus “bienes de campo” se reportaba que la cofradía de San Pedro hacía y vendía quesos.

No existe un acuerdo acerca de la extensión de tierra promedio que tenía una hacienda durante la colonia, así que lo que define y la caracteriza no es su tamaño necesariamente sino el tipo de actividad económica que allí se realizaba así como las relaciones sociales e interétnicas establecidas en torno al trabajo requerido para hacerla funcionar. De tal manera que defino a la hacienda como una propiedad grande o mediana en donde se cría ganado vacuno, equino y mular, en donde hay uno o dos trapiches y en donde se muele la caña de azúcar con la tracción de una yunta de bueyes y en donde diariamente se extraen de uno a tres quesos grandes (secos) para el consumo de los mismos habitantes de la hacienda y también para su venta en otras regiones. Por lo común, los dueños de la hacienda arrendaban parte de sus terrenos a otras personas (ladinos pobres e indígenas) para que en ellos se criara ganado y se sembraran granos básicos, fundamentalmente. A cambio el hacendado obtenía trabajo gratuito que se traducía en mejoras sustanciales en la misma hacienda.

McCreery indica que luego del traslado de la ciudad capital, tras los terremotos de 1773, la presión sobre los indígenas del oriente fue aún mayor que el periodo anterior al sismo. Esto se debió a la expansión de haciendas para abastecer a la Nueva Guatemala, al florecimiento de la producción del añil en Sonsonate y otras partes de El Salvador y al incremento del tráfico de mercancías hacia la costa norte. Así pues, debido a estos factores se requirió de mayor trabajo forzado de estos indígenas del oriente. En la segunda parte del siglo XVIII se da una intensa lucha por la tierra entre indígenas y otra población rural (ladina o mestiza y parda), así como por el control de la fuerza de trabajo entre las élites político-económicas (McCreery 1994:85).

La ganadería era importante no sólo a nivel local sino fundamentalmente para los residentes de la ciudad capital. En las listas de compradores de reses de las ferias ganaderas se constata que los más fuertes compradores pertenecían a la oligarquía guatemalteca<sup>30</sup> que residía en la ciudad de Santiago de Guatemala. Generalmente, los dueños de las haciendas de ganado mayor gozaban de ciertos privilegios y concesiones; por ejemplo se les hacían rebajas

---

30 AGCA A3.3 Exp. 791. Leg 40.

fiscales y se les eximía en el pago de “donativos”, los cuales eran impuestos sobre las haciendas y sobre el número de cabezas de ganado.<sup>31</sup>

Algunos españoles que no poseían tierras y que enviaban a su ganado a pastar a tierras ajenas, se les eximió del pago de donativos. Las autoridades otorgaban esta licencia aduciendo que la mayoría de personas –españolas y sus descendientes– no tenían mucho ganado sino que apenas eran “pequeños hatos”. Probablemente debido a la falta de sistemas de tutela y medidas que condujeran a impulsar la economía de los ladinos durante la colonia, se fueron formando grupos de cuatrerros, ladrones de ganado que por las noches o en un descuido de los mayordomos de las haciendas sustraían algún ganado que pudiesen vender. Tales hurtos eran comunes en Zacapa, Acasaguastlán, valles de Toco, Guastatoya,<sup>32</sup> y en Mita. Esta situación continúa y se agrava en el siglo XIX, como podrá verse en el capítulo siguiente. Es probable además que la reproducción de tales grupos de cuatrerros respondiera a las restricciones impuestas en la apertura de abastos de carne. En los pueblos en donde había indígenas, las autoridades aducían que éstos no necesitaban de abastos de carne dado que no acostumbraban su consumo y que además, si llegasen a gustar de ella, se dedicarían a robarla en detrimento de la población de españoles. Veamos un escrito de 1781 en donde terminantemente se niega la apertura de un abasto aduciendo que los indígenas no deben comer carne:

*“...el Abasto de carnes en los Pueblos de Yndios mas tiene de perjudicial que de socorro de necesidad, y por eso en la N.E. (Nuestra Escritura) esta prohibido por ordenanza; por otra parte se acostumbran los Pueblos á un alimento que no han ozado jamás, y una ves acostumbrados se les hace difícil tolerar su falta, y por consiguiente se dedican al robo de ganados, ó los solicitan a toda costa de los Hacendados en perjuicio de la Capital, y demas Poblaciones de Españoles; por lo que se hade servir V.S. denegar la pretensión de D. José Palomo, declarando no haber lugar a la postura que hace el abasto de carnes del Pueblo de Jalapa...”<sup>33</sup>*

---

31 AGCA A1. 24 Exp. 10223 Leg. 1579 . Folio 22 y 199.

32 AGCA A1. 24. Exp 10,228 Leg 1584. Folio 106 y A1 22.23, Exp. 1509. Folio 16.

33 AGCA A3-3 Exp. 170. Leg. 35.

Se puede afirmar que la primera mitad del siglo XVIII marca el auge de la crianza del ganado, mientras que la segunda mitad se caracteriza por su escasez y alza de precios. El oriente de Guatemala ha sido desde aquel entonces una región importante en cuanto a este rubro económico. En los años 1795 y 1796 se experimentó una caída de la economía del Reino de Guatemala, puesto que muchas reses murieron a causa de una peste. Al parecer la epidemia comenzó a manifestarse luego de que el ganado que seguramente venía a alguna feria (la de Jalpatagua), cruzó el río Lempa. Las pérdidas fueron cuantiosas. Los mayordomos de las haciendas fueron llamados a la presencia del juez comisionado para la feria de ganados para que declarasen sobre lo sucedido durante el transporte de los animales, por lo que se supo que una enorme cantidad de animales se perdió.<sup>34</sup> Durante el siglo XIX, el oriente continuó siendo importante en cuanto a la crianza de ganado, aunque la feria se había trasladado a Chalchuapa.<sup>35</sup>

Lo que nos interesa resaltar es que muchas irregularidades se llevaron a cabo en la composición de tierras, ya que se pretendió favorecer la asignación de tierras a españoles y mestizos con la finalidad de criar su ganado (ver en particular los incidentes en la comunidad de San Pedro Pinula, capítulo iii). En detrimento de las comunidades indígenas que utilizaban la tierra para cultivos de granos básicos.

Es innegable que ha ocurrido una imposición de valores e intereses económicos de los ladinos sobre los de los indígenas, pero también se han dado interesantes procesos de negociación cultural entre ambos grupos, procesos mediante los cuales cuando la comunidad indígena está organizada, puede imponer sus condiciones a los ladinos a quienes no les queda otro recurso que

---

34 AGCA A3.3. Exp. 791. Leg 40, Folio 38, 55, 116, 118. Muchos hacendados consideraron que los años mencionados fueron los peores en cuanto a pérdidas económicas debido a las epidemias. En la Gaceta del 20 de marzo de 1797 se presentó el resultado de la feria de ganado vacuno celebrada de el Pueblo de Jalpatagua, en donde se da cuenta que de las 14,134 reses que salieron de Comayagua y León solamente llegaron vivas a la feria 8,614 (García Peláez: 256).

35 Este traslado respondió también a la necesidad de evitar riesgos durante la travesía del ganado por las regiones montañosas e invadidas por cuatrerros. También se crearon ferias locales para evitar una serie de anomalías durante el transporte del ganado y la feria ganadera de la ciudad capital se volvió mucho más importante que aquellas celebradas en las provincias.

acomodarse.<sup>36</sup> No obstante, lo último ha sido lo menos frecuente, al menos para la zona de Pinula y Jilotepeque.

La crianza de ganado también decae en El Salvador durante la primera mitad del siglo XIX y la región poqomam de Chalchuapa pasa a ser cafetalera. En Santa Ana comienza a sembrarse café en la segunda mitad del siglo XIX y se emplea a los indígenas en su recolección. Con toda seguridad se establecen nuevas relaciones socioeconómicas que alteran la vida de los indígenas quienes anteriormente no intervenían demasiado en la crianza del ganado (Sakurai 302). Esta situación no sucede en Guatemala sino hasta muy entrado el siglo XX, dado que acá la región poqomam oriental es montañosa y poco apta para el cultivo del café, en comparación con el occidente salvadoreño.

Luján resume atinadamente los factores que condujeron a la transformación cultural y económica de los indígenas del Oriente de Guatemala cuando afirma que “las labores y haciendas propiedad de los españoles fueron importantes centros de mestizaje, sobre todo las de azúcar, que se establecieron desde el siglo XVI, y en las que pronto se asentó población negra (esclava y libre) y española. Otros factores fueron los caminos reales hacia el oriente del Reino y hacia el Atlántico en el valle del Motagua. Estos cambios, con todo su trajín, promovieron poco a poco la presencia de población no indígena en sus cercanías. Un factor más fue el vacío demográfico que produjo tanto el proceso de reducción a pueblos como la disminución de la población indígena” (Luján 1994: 562).

---

36 Browning, por ejemplo, ilustra un proceso mediante el cual, los ladinos tenían que solicitar autorización de los indígenas (poqomames) para edificar sus casas en el pueblo indígena. En Chalchuapa (Santa Ana, El Salvador), decía el autor, “la mitad de los vecinos de este pueblo son ladinos, y creo que la razón de que no hay más se debe a una loable política indígena que celebre mucho. Ésta consiste en que considerándose los indios dueños del terreno, no permiten que los ladinos construyan casas sin su licencia, y a menudo ésta no la conceden sino hasta que se han cumplido ciertas condiciones y entregado el tanto que conciertan.” (Sakurai 2000: 301).

#### 4. La pérdida de las tierras de cofradía

Los religiosos también tenían sus propias haciendas de ganado, que eran enormes extensiones de terreno, en donde además se daba la molienda de caña. En Monjas había un cura, Jacinto de Pineda, que en el siglo XVII se había quedado con la hacienda de campo y una ermita que había sido de unas religiosas del convento de la Concepción,<sup>37</sup> tras haber ellas fallecido, esa enorme hacienda de casi igual o más número de caballerías que las que contaba la Comunidad de San Pedro Pinula, se siguió conociendo como Las Monjas y tiempo después se convierte en el municipio de Monjas.<sup>38</sup>

También las cofradías indígenas tuvieron sus tierras y sus reses, pero no en la cantidad de animales ni en la extensión de terreno que tuvieron las haciendas de algunos curas o de particulares españoles y ladinos ricos. Para este estudio se examinaron los libros de la Cofradía de San Pedro (Pinula) para el periodo 1745 a 1792 en donde se hace constar que la susodicha tenía una estancia llamada “de San Pedro” y en donde se criaban ganado vacuno, caballos y mulas en regular cantidad. Las propiedades de los indígenas eran de suma importancia para su reproducción cultural, así, en los libros se detalla que a veces los cofrades de San Pedro sacrificaban un toro para convidar a sus vecinos de San Luis en ocasión de alguna fiesta religiosa.<sup>39</sup>

En ocasiones, algunos ladinos y españoles arrendaban tierras ejidales de indios y también arrendaban las de las cofradías indígenas y de algunas hermandades de ladinos por varios años continuos. Fue un proceso bastante común que los clérigos que arrendaban a los indígenas sus tierras de cofradía, pasados varios años se negaban a devolvérselas alegando que éstos no las

---

37 Véase “Autos sobre la ermita de la hacienda de Las Monjas, en jurisdicción del curato de Jalapa, año 1652” En, Boletín del Archivo Histórico Arquidiocesano “Francisco de Paula García Peláez”. Volumen II, número 4. Guatemala, enero-junio de 1992. p. 178.

38 En efecto, a finales del siglo XIX la finca que entonces era de Ventura Nájera estaba compuesta de varios sitios y estancias y tenía en total 792 caballerías y 16 manzanas (en 1884), pero desde 1898 comienza a registrarse varias desmembraciones legales La hacienda de Monjas ya desmembrada se adjudicó a Mercedes Nájera de Taboada a finales del siglo XIX. Tomado de Libro 9 de Jalapa. Hacienda de Monjas, Finca Rústica 744. Folio 60. Registro de la Propiedad Inmueble. Ciudad de Guatemala.

39 Libro de Cofradías (1745 a 1792). Casa Parroquial de San Pedro Pinula.

necesitaban por ser ya muy pocos. Esta situación la encontré en Acasaguastlán y en Jutiapa, particularmente en el análisis de los documentos relativos a dos cofradías de Asunción Mita, las de San Francisco Atescatempa, San Cristóbal Comapa y Jalpatagua (Dary 1994 b).

En mi estudio sobre la *Crisis y transformación de la cofradía de indígenas y ladinos de algunos pueblos del oriente de Guatemala* expliqué que debido al reducido número de indígenas que tenían algunas regiones del oriente de Guatemala (principalmente en el caso de Jutiapa), en comparación con la población del occidente y suroccidente; las tierras de cofradía y las cofradías mismas fueron reduciéndose y desapareciendo por falta de un grupo que las defendiera y que tuviera los suficientes recursos para sostenerlas. A los ojos de los hacendados, la posesión de tierras por parte de las cofradías era injustificable dado que los indígenas que las integraban eran ya muy pocos. Para los hacendados, la tierra en manos de los indígenas era un recurso sub-utilizado. Por eso, en muchas ocasiones los hacendados y los jueces de tierras sostenían que los terrenos que los cofrades pretendían para sus sementeras carecían de vocación agrícola, sino que servían para pastos o forrajes para el ganado.

Los sacerdotes jugaron un papel importante pero contradictorio: como defensores de las tierras de cofradía pero también como cómplices de las autoridades en cuanto a la expropiación de las mismas. No se llevaba una defensa de los indígenas de manera desinteresada, ya que la cofradía misma implicaba una fuente de recursos económicos en dinero, en especie y en prestación de servicios personales para la Iglesia.

Toda una serie de irregularidades en cuanto a la *composición de tierras* afectó sensiblemente el poder social y económico de la cofradía en el oriente de Guatemala, hecho que se agravó con la transformación y cambio de medidas de longitud, lo que generó mucha confusión a la hora de medir y amojonar los terrenos. Asimismo, a esto deberá agregarse que, en las situaciones en las que la población indígena no era numerosa, las autoridades menos que nunca, daban su apoyo a los cofrades y dirigían sus favores por los intereses personales de los hacendados.

Por su puesto que la reducción de la población indígena es una razón insuficiente por sí misma para explicar la pérdida del poder sociopolítico y económico de la cofradía. Creo que la merma de ese poder debe relacionarse directamente con el empobrecimiento de los indígenas y con la disminución exagerada de la extensión de tierras de cofradía de las que se obtenían los productos para la reproducción física (alimentos) y sociocultural (comida y enseres para los rituales) de los grupos indígenas (Dary 1994b: 35 y 36).

Sin embargo, aunque con menos frecuencia, se daba el proceso inverso en que indígenas de la cofradía vendían tierras a particulares. Por ejemplo el alcalde indígena de San Pedro Pinula vendió al Presbítero Francisco Recinos la Finca Potrero Carrillo (de 100 caballerías) que actualmente es la aldea del mismo nombre.<sup>40</sup>

## 5. La castellanización de los poqomames orientales

Si consideramos la función transformadora de la cultura y la economía indígenas por parte de la hacienda colonial, podemos comprender el rápido proceso de castellanización que sufrieron los indígenas del Oriente de Guatemala. Este proceso temprano de pérdida y transformación de sus respectivos idiomas es reportado por cronistas y viajeros. Tal proceso no debe verse simplemente como una transformación de relevancia lingüística sino que debe comprenderse además la política colonial de separación de los grupos social y culturalmente distintivos en los pueblos, pero aclarando que en el ámbito del trabajo de la hacienda es muy probable que negros, mulatos, ladinos e indígenas hayan interactuado por motivos laborales. Recordemos que durante la colonia, la concepción criolla que se tenía de los ladinos era que corrompían la inocencia y pureza indias. Por ejemplo, decía el cronista Fuentes y Guzmán, refiriéndose a Quezaltepeque que había en este pueblo “480 habitantes, sin mezcla alguna de ladinos, que suele ser daño á la simplicidad de esta nación, que están mejor con su ignorancia, que no advertida y avisada.” (p. 200).

---

40 Libro 9 de Jalapa. La finca Potrero Carrillo está registrada como la No. 752. folio 103 del citado libro. Registro de la Propiedad Inmueble. Ciudad de Guatemala.

A finales del siglo XVII, los indígenas de Jalapa, como muchos del Corregimiento de Chiquimula, hablaban el castellano con suma fluidez. Fuentes y Guzmán explica que si bien, los indígenas hablaban el castellano no existía “mezcla” con los ladinos.<sup>41</sup> Con ello vemos que la castellanización (no el mestizaje físico) de Jalapa es muy temprana. También el arzobispo Cortés y Larraz en su visita pastoral entre 1768 y 1770 da cuenta de este proceso de castellanización. Cortés reportó que de manera general se hablaba el castellano, a excepción del pueblo de Pinula que era el más poblado y en donde el idioma predominante era el poqomam (Cortés y Larraz, T.I., 1958: 244-245). También el caso de San Luis es especial pues los ladinos no comienzan a incrementarse sino hasta finales del siglo XVIII. Así, el arzobispo Cortés y Larraz observó que hacia 1769 casi no había ladinos en San Luis, su proporción era insignificante en comparación con los indígenas. Sin embargo, y como hemos visto, aunque poca, esa población ladina ya empezaba a entrar en conflicto con los indígenas por cuestiones de tierras.

Manuel J. Urrutia, quien redactó un texto intitulado *Apuntamientos Estadísticos del Departamento de Jutiapa* (1865) observó que el idioma de los indígenas de Jalapa se hablaba en el ámbito doméstico y no en el público. “Jalapa es la segunda población del departamento con título de villa, situada en un valle feraz, al norte franco de Jutiapa y con distancia de doce leguas, su jurisdicción municipal comprende seis aldeas. El clima es frío y saludable, y sus vecinos sencillos y laboriosos, hablan español, pero los indígenas usan todavía su idioma nativo en sus reuniones confidenciales. Las costumbres indígenas se conservan en esta villa con más pureza que en Jutiapa.” (IGN 1982, 389).

La idea de castellanizar a los indígenas se convierte en un elemento de orgullo hacia finales del siglo XIX e inicio del XX. El aprendizaje del castellano por parte del indígena se consideraba un paso para la eliminación de los “problemas étnicos” “*Pero entre nosotros, y en lo general en el oriente del país, fuera de que los aborígenes o ‘naturales’ están en número relativamente escaso, no hemos*

---

41 El cronista criollo indicaba: “Jalapa (...) sabe perfeccionar la gran vigilancia del clero, empleada con el conato de su celo, en setenta y cinco indios vecinos tributarios de este pueblo, que en sus familias llega á el lleno de trescientos habitantes, sin mezcla de ladinos; mas estos bastantemente inteligentes, en nuestra castellana, casi se olvidan del propio idioma, como parece generalmente sucede en todos los más de esta jurisdicción de Chiquimula” (Fuentes y Guzmán. Tomo II, p. 200).

*contemplado problemas étnicos o raciales, pues el indio ha venido incorporándose desde muy atrás a la cultura del resto de los habitantes, tanto que por su vestimenta y costumbres se equipara al ladino de clase humilde. La mayoría ha dejado también de ser bilingüe, echando al olvido su lengua primitiva (pocomame) y usando 'la castilla' (como dicen en otras partes los de su clase), lo que les permite el contacto asiduo y cordial con los ladinos. Ello ha dado lugar a que se diga –aunque exagerando el hecho real– que en los pueblos orientales ha desaparecido la raza indígena. Es digno de notar, asimismo, que desde época inmemorial ha sido más íntimo el trato de los indígenas con los ladinos en este departamento y no otros sectores del oriente, por lo cual han ganado en cultura y han asimilado las costumbres de sus antiguos patronos, compruébalo el hecho de que aquellos, en su gran mayoría, usan apellidos de pura cepa española: González, López, Pérez, Jiménez, etc.” (Bonilla, 1947: 26).*

Sabemos que la castellanización fue utilizada por los gobiernos liberales no sólo de Guatemala sino de otros países latinoamericanos como una medida para nacionalizar al indio (de la Peña 1998: 35) y para darle un toque de civilización occidental, a los ojos de los gobernantes liberales. El caso de los poqomames orientales replica esta idea y, desde la época de Ubico, se dejan sentir con mayor ímpetu las medidas civilizatorias, empezando por enviar jóvenes a las filas del ejército en donde se “castellanizaban”, se “higienizaban” y se “componían”, al decir de esa época.

En la época de Ubico, los jóvenes indígenas eran llevados a la ciudad de Guatemala, por un periodo de tres años para entrenarse en el ejército. Éste hecho propició, sin lugar a dudas, un mayor aprendizaje del idioma español por parte de ellos. El cronista de Ubico, Federico Hernández De León escribió en la obra *Viajes Presidenciales*: “Es muy interesante este aspecto de transformación que se opera en gentes que, extraídas de los campos, hacen sus períodos en los cuarteles y regresan en condiciones cambiadas, con tendencias al mejoramiento. Salen de la querencia palurdos, bruscos, de pelaje primitivo; y regresan desasnados, con buenos modales y en condiciones de hacer frente a la vida con mejores arrestos. La marcialidad de estos muchachos, es inconfundible, lo mismo que las manifestaciones de disciplina y de respeto ante personas de categoría” (Hernández de León 1941: 17). Actualmente, el servicio militar forzoso ha sido abolido, pero es cierto que por muchos años, éste fue un mecanismo utilizado por el gobierno para supuestamente “civilizar” a los indígenas.

## CAPÍTULO III

### LA COMUNIDAD Y LA TIERRA

En el departamento de Jalapa existen varias comunidades que se han organizado desde la época colonial para regular el acceso y uso de las tierras agrícolas, de pastoreo y de los bosques. La organización interna y la mayoría de las normas que tienen dichas comunidades están dirigidas a asegurar la tenencia de la tierra como un mecanismo de subsistencia económica y como forma de mantener una identidad étnica. En el presente apartado se realiza un acercamiento a cinco de dichas “comunidades indígenas” y “ladinas”, a su historia, su estructura y funciones actuales. Las comunidades abordadas son Santa María Jalapa (o Xalapán), de Ladinos Pardos –ubicada también en jurisdicción del municipio de Jalapa–, comunidad indígena de San Pedro Pinula, Comunidad Indígena de Guisiltepeque y Comunidad Indígena de San Carlos Alzatate. El caso de San Luis Jilotepeque es interesante porque no existe una “Comunidad” registrada como tal, pero sí mantiene otras formas organizativas interesantes como los principales, la cofradía y organizaciones mayas recientes. Cabe señalar que existen más comunidades, pero en este lugar solamente abordaremos las mencionadas.

En el presente capítulo se abordaran algunos temas para explicar el surgimiento de las comunidades del departamento de Jalapa y las iniciativas que han tenido estas comunidades para defender sus tierras comunales y sus recursos frente a determinadas disposiciones del gobierno local o del Estado que han intentado intervenir en sus asuntos. Sin duda alguna el tema amerita una revisión histórica muy amplia. Aunque de manera breve, intentaremos abordarla en este apartado

Debido a que afortunadamente ya existen estudios sobre los procesos históricos que explican el establecimiento y la posterior reducción de las tierras comunales en Guatemala, no entraremos en detalles sobre el mismo tema (Cambranes 1992; Cabezas 1994; Palma y Taracena 2002). Me limitaré, pues, a realizar un recuento analítico sobre el caso específico de las tierras comunales

de las comunidades ladinas e indígenas de Jalapa, tema que ha sido poco explorado hasta ahora. El hecho de comprender la manera en que se originaron las actuales comunidades es de vital importancia para el abordaje no sólo de las formas actuales de tenencia y administración de las tierras y bosques comunales sino además de comprender las lógicas que empujan a la cohesión social sobre la base de una identidad étnica común. Como se ha planteado en el capítulo I y siguiendo a Baud, Kees y Koonings, la comunidad étnica debe entenderse como una estrategia para “mantener o mejorar su posición económica”, para acceder a la tierra, para exigir una autonomía sociopolítica y cultural (1993). En este sentido y como dicen Adams y Bastos (2003: 292), la permanencia de tierras comunales supone para los indígenas (y para los ladinos pardos de Jalapa) una independencia, “lo que representa un reto constante al poder y codicia de los ladinos locales. Éste es un caso especial en que la tierra se convierte en el elemento eje de las relaciones étnicas: es la clave para la definición, y las relaciones toman un carácter étnico cuando ‘los indígenas’ se niegan a vender tierras a ‘ladinos’” y yo agregaría que además no se venden tierras a indígenas de otras regiones ni a extranjeros.

Actualmente Jalapa registra extensiones bastante grandes de tierra comunal poseídas y administradas por varias comunidades indígenas y ladinas que insisten en ser reconocidas como tales. De hecho el Estado guatemalteco así lo hizo cuando alrededor de los años 20, las exhortó a inscribirse dentro de las estructuras institucionales creadas por el gobierno, dándoles un respaldo jurídico y aprobando sus estatutos y reglamentos. Este es un hecho importante si uno compara esta situación con otras regiones del país: existen 96 caballerías para el caso de San Carlos Alzatate, más de 397 caballerías para el de Santa María Xalapán (o Santa María Jalapa), casi 796 caballerías formalmente registradas a nombre de la comunidad de San Pedro Pinula, más de 94 a nombre de los ladinos pardos de la cabecera de Jalapa y 26 adquiridas por los vecinos de la aldea Guisiltepeque. A continuación se examinan algunos de los factores que hicieron que esta situación fuera posible en este departamento.

**1. La apropiación del espacio por parte de las comunidades:  
las tierras comunales durante el periodo colonial**

En los pueblos que hoy forman parte del departamento de Jalapa y que durante gran parte del periodo colonial pertenecieron al distrito de Mita (Corregimiento de Chiquimula de la Sierra), los indígenas mantuvieron sus tierras en propiedades comunales, las que generalmente, consistían en pequeñas parcelas familiares, dedicadas principalmente a la siembra de maíz, frijol, calabazas y hierbas comestibles. Los alcaldes y principales de los pueblos de indios eran los encargados del reparto de la tierra comunal entre los barrios o parcialidades. Como se sabe, la Corona Española estableció que los indígenas mantuvieran sus tierras para que de allí pudieran obtener los productos destinados al pago de los tributos, al sostenimiento de los hogares rurales, así como al funcionamiento de las cajas de comunidad y las cofradías (Cabezas 1994 A, 419).

A mediados del siglo XVI, al dictarse las Leyes Nuevas (1542) y al promoverse la reducción de los indios a poblados, la Corona concedió a los pueblos, solares y tierras ejidales. Al fundarse los centros urbanos y al trazar las calles, “se establecían los ejidos y las dehesas, conocidos también como ‘propios’, es decir, una cierta cantidad de leguas de tierra a la redonda, medida desde las últimas casas o desde la cruz del atrio de la iglesia, conocida también como cruz mojonera.” Este área era la que los vecinos empleaban para obtener leña, materiales de construcción (arena, barro, pajón) y para hacer ocote. También podían utilizar parte de esas tierras para “pastar su ganado, aprovechar las fuentes de agua, realizar algunos cultivos, especialmente los de beneficio colectivo”. Desde 1523, la Corona dispuso que todos los pueblos -en donde vivieran españoles- tenían que tener “ejidos competentes” (Cabezas 1994 A, 408).

A partir de 1571 se determinó que tales terrenos del “común” debían tener cuatro leguas en el caso de pueblos o comunidades que tuviera más de 30 vecinos españoles. Luego, “la Corona se preocupó reiteradamente de que los ejidos de los pueblos de indígenas no se redujeran; que los usurpados se recuperaran; y que, en general, no se vendieran, sino se dieran en censo enfiteúutico, es decir, que sólo se pudiera ceder el derecho de uso a cambio de

una paga anual, pero no la propiedad. Sin embargo, estas disposiciones, aunque se acataban, no se cumplían" (Cabezas 1994 A, 408).

Así pues, con las Leyes Nuevas, las autoridades españolas asignaron las tierras ejidales para los centros urbanos y establecieron que, previa demostración, se debía reconocer y confirmar las tierras que eran de las parcialidades, es decir, las que formaban parte de sus antiguas posesiones y que seguramente, estaban mucho más lejos que las tierras ejidales ubicadas cerca del pueblo.<sup>42</sup>

Las disposiciones coloniales sobre tierras comunales también se aplicaron en lo que hoy constituye el departamento de Jalapa. A pesar de que los indígenas poqomames que habitaron esta región tuvieron asignadas sus tierras comunales y las trabajaban para obtener su sustento diario, también debían sacar de allí lo necesario para pagar tributos. Como en otras comunidades indígenas de Guatemala, éstos indígenas no escaparon al trabajo forzado (encomiendas) ni de la obligatoriedad del pago de sínodos a la Iglesia.

Así como en otras partes del Reyno de Guatemala, los indígenas de Jalapa entraron en un proceso que les empujó a titular sus tierras como una manera de protegerse frente al avance de los ladinos y españoles que deseaban obtener más tierras para agrandar sus estancias y haciendas. De hecho, durante la Colonia existieron muchos trapiches y más de diez haciendas grandes dedicadas a la producción de añil, caña de azúcar y granos básicos y, a la crianza de ganado vacuno (Cortés y Larraz, T.I, 1958: 241-242). Entre estas haciendas destacaron la de "Monjas" Jutiapilla, Ingenio de Ayarza y Chagüite.<sup>43</sup>

Hasta bien entrado el siglo XVIII los ladinos en los pueblos de San Pedro y San Luis eran muy pocos. Los indígenas mantenían sus tierras comunales en

---

42 Cabezas indica que "las crónicas indígenas que se conservan en los archivos, especialmente las del Archivo General de Centro América, por lo común no son sino alegatos presentados por los indígenas (pueblos, parcialidades, familias de principales) para recuperar sus antiguas propiedades" (Cabezas 1994 A, 408-409).

43 En los años 70 las haciendas Jutiapilla, Ingenio de Ayarza y Chagüite habían decaído en su producción y no contaban con "otra riqueza más que sus terrenos. En la tercera hay ganado vacuno y un emporio de azúcar". (IGN. T.II, 1981, 389).

grandes extensiones. Las tierras comunales de San Luis colindaban con los ejidos de los de Ipala. Pero, desde principios del siglo XVIII, concretamente hacia 1720 hay registro de las quejas de los indígenas de San Luis y del pueblo de San Marcos, hacia las autoridades debido a que algunos ladinos se habían introducido en sus ejidos sin respetar lo establecido por la ley que dictaba que las tierras próximas a los pueblos de indios debían reservarse para el uso de estos. A estos ladinos se les llamó “intrusos”.<sup>44</sup> Existían ya varias haciendas de ladinos y entre sus propietarios se contaban algunos curas –como el bachiller Don Phelippe Galban, presbítero dueño de una parte de la hacienda Sogontongo– y sus parientes.

## **2. Los orientales, las revueltas de los comuneros y la lucha por las tierras**

Debido a que en las postrimerías del siglo XVIII e inicios del XIX había una gran masa campesina ladina sin tierra y a que las ideas sobre el progreso basado en el desarrollo del interés privado sobre el público comenzaban a prevalecer, el gobierno de Guatemala comenzó a tomar medidas para disolver las tierras comunales las que eran observadas como un obstáculo para el avance económico del Reino. (Martínez P.1970, 265, 295). Por supuesto esta situación no fue privativa de Guatemala sino que ocurrió en varios países de Latinoamérica. Así, en 1810 se elaboró un proyecto de reforma agraria como parte de los Apuntamientos sobre la Agricultura y Comercio del Reyno de Guatemala que fueron elaborados por el Consulado de Comercio para que Antonio Larrazábal los presentara en las Cortes de Cádiz. En el documento se sostenían varias tesis, entre ellas que “el latifundio era la ‘causa primaria de los atrasos’, que la tierra comunal debería distribuirse en parcelas en propiedad privada a los indígenas y que era necesario restituir las tierras que los españoles habían hecho suyas en agravio de los indios; que convenía repartir los ejidos y tierras baldías entre los ladinos.” A fines de la época colonial, “el hecho de que la mayoría de la población no tuviera tierra en propiedad privada, o que ésta fuera insuficiente, fue uno de los problemas sociales que más preocupó a los sectores ilustrados de la sociedad. Fueron éstos los primeros en promover proyectos de reforma agraria” (Cabezas 1995: 288-289).

---

44 A1-Leg 6002. Exp. 52, 852.

Las comunidades de Jalapa habían estado solicitando la medida, remedida y titulación de sus tierras comunales desde inicios del siglo XVIII. Algunas de ellas tenían títulos de algunas secciones o partes de sus tierras pero faltaba completar la legalización de otras parcelas que ocupaban de facto.<sup>45</sup>

Las comunidades campesinas del distrito de Mita -que comprende parte de lo que actualmente es Jalapa- estaban alejadas de las principales vías de comercio que de la ciudad de Guatemala conducen tanto al puerto del Atlántico como del Pacífico, las vías comerciales eran vía Jutiapa y Jalpatagua hacia El Salvador. De tal manera que Jalapa era una región poco visitada y explorada. Ante esta situación los campesinos habían mantenido un relativo aislamiento, cultivaban granos básicos en sus tierras comunales y algunos caña de azúcar en la sabana y, en el siglo XIX, otros se dedicaron a la cochinilla.<sup>46</sup>

Pero la relativa calma en que estos vecinos orientales habían experimentado se rompió como una reacción ante las políticas liberales en torno a la tierra, los impuestos y la religión, entre los principales motivos. En 1837 estalló una rebelión contra el gobierno liberal de Mariano Gálvez la que tuvo como protagonistas a los campesinos de La Montaña, a los curas locales y otros sectores que apoyaban al caudillo Rafael Carrera.

En esa rebelión participó mucha gente de casi toda la región oriental de Guatemala, sin embargo, parece ser que los campesinos de Jalapa, parte de Santa Rosa y Jutiapa tuvieron papeles protagónicos. Según Fry, los montañeses de Jalapa y otras regiones surorientales, reaccionaron asustados ante una política liberal que amenazaba con usurparles sus parcelas de tierra y con transformar sus normas y costumbres tradicionales. Los campesinos no fueron una simple masa ignorante manipulada por los curas conservadores. Ellos se rebelaron porque adquirieron conciencia de lo que estaba afectando sus intereses. Estos montañeses quizá concebidos como burda gente del campo, eran temidos tanto por la aristocracia clerical como por los liberales de la capital (Fry 1988: 27). De

---

45 No fue sino hasta finales del siglo XIX e inicio del XX cuando muchas de las comunidades anteriormente mencionadas lograron titular y registrar sus terrenos en el Registro de la Propiedad Inmueble.

46 A finales del siglo XVIII, concretamente en 1769 cuando Pedro Cortes y Larraz visitó estos pueblos, se producía dulce, trapiches de caña y añil. Había también trigo, maíz y crianza de ganado.

hecho y según Fry, no hay evidencia de que los políticos conservadores respaldaran a los campesinos.

La rebelión fue pues una reacción campesina ante la política agraria liberal que pretendía “modernizar” el agro al modo en que lo hicieron los países occidentales: a costa de expropiar tierras comunales y venderlas a particulares. Entre 1831 y 1835, los liberales exigieron que todos los individuos mostraran sus títulos de tierra y, si en dos meses, tal cosa no había sucedido, las tierras pasarían a propiedad del Estado. Esto causó alarma entre campesinos y hacendados. En Junio de 1937 y para citar un caso más específico, Gálvez decretó que los habitantes de Jumay fueran transferidos a Cuajinicuilapa y que las tierras comunales de ambos pueblos fueran compartidas entre los mismos. La hacienda y pertenencias de la cofradía deberían ser entregadas a los comisionados señalados por el gobierno de Santa Rosa y parte de las tierras de Jumay deberían darse a los de Las Casillas por carecer éstos de tierra (Jefferson 2000: 200).

Además del tema de las tierras hubo otros motivos de descontento<sup>47</sup> entre la masa campesina: el aumento de los impuestos, pago de diezmos a la iglesia y abuso en su recolección; el temor a la ocupación de las tierras por extranjeros ingleses y los proyectos de colonización (Griffith 1965) sin olvidar, la expulsión de sacerdotes en especial del Arzobispo Casaus y Torres (Miceli 1974: 75). Otro aspecto interesante que puso en jaque a los liberales fue el problema de la seguridad de los romeristas que iban para Esquipulas y del tráfico comercial en los caminos del distrito de Mita, particularmente alrededor de Jalpatagua, Conguaco y La Zacualpa (Jefferson 2000: 195).

Ante las medidas adoptadas por los liberales, Rafael Carrera, quien se autoproclamó como defensor y promotor de los intereses campesinos y salvador de las costumbres, organizó a la gente de La Montaña, invadió la ciudad y

---

47 Además de los motivos citados, una epidemia de cólera que azotó Guatemala fue atribuida por los conservadores y la iglesia al gobierno liberal.

depuso a los liberales.<sup>48</sup> Pero, ¿qué región comprendía esta “Montaña”? A inicios del siglo XIX, La Montaña era definida como una amplia región que comprendía el suroriente y oriente de Guatemala. Según Woodward, La Montaña limitaba al norte y al occidente “por el río Motagua, al oriente y suroriente por Honduras y El Salvador y al sur por la costa del Pacífico, la región abarca la mayoría de los departamentos de Jalapa, Jutiapa, Santa Rosa, Chiquimula y Zacapa” (1982, 196). Actualmente, cuando los jalapanecos aluden a La Montaña, se refieren solamente a las montañas en donde se localizan unas doce aldeas que conforman la comunidad de Santa María Jalapa, al oeste de la cabecera departamental. Asimismo, diez años más tarde cuando la rebelión se revierte contra Carrera, hay documentos en los que aparece citada unas veces La Montaña y otras como La Montaña de Jalapa o Montaña de la Soledad –que se ubica precisamente en jurisdicción de Jalapa (Tobar 1971: 419). En todo caso, en los documentos liberales los sublevados suelen aparecer de manera generalizada como un grupo de bandoleros. El robo en haciendas y caminos, no obstante, había estado ocurriendo desde hacía varias décadas. Y, ese hecho no puede ser comprendido a cabalidad sin analizar la situación económica en el campo y, en particular, en las haciendas orientales.

Jefferson explica, a este respecto que en las primeras décadas del siglo XIX, particularmente en las vísperas de la rebelión de 1837, la economía suroriental de Guatemala se basaba en la agricultura y en la siembra de caña, había pocos tejedores y un número regular de haciendas grandes, algunas de ellas supervisadas por sus propios dueños y otras por administradores que se encargaban de velar por la producción de maíz, de caña y de la crianza de ganado, productos todos que surtían mercados capitalinos (Jefferson 2000: 128). De hecho la riqueza, de acuerdo a los estándares locales, se medía por la cantidad de animales (ganado vacuno y equino) y herramientas que uno poseía.

---

48 Carrera solicita al Arzobispo Ramón Casaus y a las órdenes regulares que regresen a Guatemala. Para mayor información sobre la relación entre la Iglesia, el fervor religioso y el Estado en Guatemala, léase Douglas C. Sullivan. “La nación desde lo local: religión y protestas populares en Santa Rosa, 1852-1865” En, *Entre Comunidad y Nación. La historia de Guatemala revisitada desde lo local y lo regional*. Compilación de Jean Piel y Todd Little-Siebold. Guatemala, CIRMA y Plumsock Mesoamerican Studies, 1999.

Había una gran cantidad de asentamientos humanos mestizos y mulatos dispersos por las haciendas de Santa Rosa (Martínez Peláez les llamaría *pajuides*). Muchos de los habitantes de estas haciendas vendían su fuerza de trabajo en estas haciendas, ocurriendo que muchos (en Santa Rosa y Santa Catarina Mita) eran negros, pero la esclavitud no era un modo de vida en la región ni tampoco un negocio productivo (*Ibidem*129). También sucedía que era común que algunos habitantes mulatos se dedicaran a actividades que normalmente se calificarían de ilegales como robo y destace de ganado, hurto en las casas de las haciendas y destilación de alcohol. De acuerdo con Jefferson, algunas de esas actividades eran eventualmente aceptadas por los campesinos y por los capitalinos como algo inevitable y como un elemento tradicional de la vida en las áreas con poca regulación estatal (*Ibidem* 113-114).

Todos estos robos que ya se habían vuelto una actividad endémica en la región, daban quehacer a los liberales. Además del robo de haciendas, había grupos de ladrones más profesionales compuestos por alrededor de seis personas cada uno, encargados de robar en las principales rutas hacia El Salvador, es decir, una vía por Jutiapa y otra por Jalpatagua (116). La autora sugiere que el bandolerismo era una actividad relativamente aceptada por los vecinos aunque condenada por las autoridades y en estas actividades ilegales estaban envueltos personajes y grupos de diferentes clases sociales. Mientras algunos hacendados se habían acostumbrado a vivir con el bandolerismo mientras que otros se beneficiaban de él. Esa situación era a la que los liberales habían querido poner fin y para ello, una de las medidas ideadas fue la de enviar a los supuestos ladrones junto a sus familias a Livingston, específicamente al Castillo de San Felipe. También fueron enviadas mujeres solas o con hijos, que fueron acusadas de proteger y alimentar a los bandidos. La forma de seleccionar a los deportados fue muy arbitraria, pues si bien varios ladrones fueron trasladados, también muchos inocentes corrieron la misma suerte. En todo esto se dio un interesante proceso mediante el cual, algunas veces, los patrones mediaban por sus empleados para que no fueran enviados lejos. Se trató, en resumen, de una manera de “limpiar la zona” y al mismo tiempo de colonizar forzosamente la costa Norte a modo de un castigo ((Jefferson 2000: 195 -220).

Además de la medida de la deportación, los liberales ordenaron a las autoridades de Mita quemar los ranchos de los sospechosos o donde se

presumía que se hallaban escondidos. Esto sucedió fundamentalmente a lo largo de la ruta comercial. El hecho de enviar a trabajadores de haciendas tan lejos estaba moviendo las bases del poder local que era detentado por el hacendado quien disponía y dependía de sus trabajadores. Por ello, mucha gente de este distrito se sublevó (hacendados y trabajadores) en una acción que implicaba la defensa de su autonomía política, de sus propiedades (tierras, ranchos, ganado y herramientas) y su estatus social (Jefferson 2000: 259).

Para Jefferson, existe una idea de honorabilidad y reputación en el hombre oriental del siglo XIX que está asociada a la factibilidad de ser un buen trabajador, relacionarse con “otros hombres de bien” y por obtener la protección del patrón de la hacienda (123). Sin embargo, a los ojos de los liberales, estos orientales eran gentes sin moral alguna. Como ella dice, los capitalinos miraban el territorio (indígena, ladino, mulato o como se le llamare) más allá de la ciudad, como un desierto moral. Muchos liberales juzgaban a la gente rural como “bárbara e ignorante”, carente de la “luz de la civilización”. Así pues, “la falta de destreza de los liberales para entender a la población rural, sus valores y su capacidad creativa para la adaptación y reproducción cultural, combinada con las medidas de la administración de Gálvez como resultado de esta miopía, condujeron a la reacción popular, la resistencia política y finalmente, a la guerra civil (*Ibidem* 181).

### **3. Los montañeses y los lucíos: ¿quiénes eran y qué pretendían?**

En 1847 y, estando Carrera en el poder, hubo otras sublevaciones en la región oriental, pero muchos autores la reducen a una sola sublevación de la Montaña, la que tuvo como protagonistas a varios de aquellos personajes que diez años antes le habían apoyado. Me interesa conocer las motivaciones de esa sublevación, en particular los aspectos que tienen que ver con las tierras comunales y además conocer si en la misma participaron indígenas o solamente mestizos como se ha supuesto.

En esta rebelión el factor de la defensa de la tierra comunal no es tan evidente como en la década anterior. Cabe señalar que esta sublevación no ha sido estudiada de manera sistemática; tampoco ha sido explicada con claridad e imparcialidad por los historiadores guatemaltecos (Tobar 1971; Morales

1983).<sup>49</sup> Actualmente existen algunas contribuciones que hilan más fino sobre el tema y con mejor orientación metodológica e historiográfica (cfr Jefferson 2000).

Algunos afirman que la sublevación contra Carrera tuvo lugar solo en Palencia (Morales 1983: II), cuando en realidad hay evidencias históricas de que abarcó muchos pueblos de lo que hoy es el Progreso, de Zacapa, Jalapa, Jutiapa, Santa Rosa y Guatemala (Tobar Cruz 1971).

Es muy complejo comprender las motivaciones que pudieron tener los campesinos orientales para participar en estas contiendas. Lo que oscurece el panorama es en parte el discurso liberal que etiquetaba a estos individuos como “facciosos” “bandoleros”, “enemigos o envidiosos del orden”, grupos de “descontentos” que pretendían romper “con sus actos de bandolerismo la paz virginal de la Montaña” (Tobar 1971: 9). Los “montañeses” efectivamente saqueaban haciendas, robaban joyas y bienes de valor, se reportaron casos de ultrajes a mujeres y de asesinatos. Sin embargo, todas estas acciones deberían ser explicadas no solo dentro del marco de una contienda política entre liberales y conservadores sino de acuerdo a las



Volcán El Tobón (San Pedro Pinula, Jalapa). Sitio donde se escondían los “lucíos” a mediados del Siglo XIX. Fotografía: Claudia Dary

---

49 En lo particular creo que no hay suficientes documentos de archivo (de uso público) sobre la rebelión de los lucíos, como dice María Eugenia Morales en su tesis de licenciatura sobre este tema “José Lucío López, es descrito por el Lic. Tobar como un ‘terrateniente de Palencia, dedicado al comercio con hondas raíces de amistad con muchos lugareños, con entronques de compadrazgo con algunas familias principales de la región’; desafortunadamente no puedo avalar con documentos esta descripción...” Además, muchos documentos originales sobre los montañeses como el Manifiesto de La Montaña estaban en propiedad de Pedro Tobar Cruz y figuran como “colección particular” o “archivo particular del autor”. (véase por ejemplo el pie de la página 395 de la obra de Tobar).

lógicas de la vida rural local. Hasta ahora es un trabajo que falta por hacer –para la segunda parte del siglo XIX principalmente– pero hay estudios que nos esclarecen de manera general algunos hechos, por ejemplo, Taracena explica el descontento de los montañeses de la manera que sigue:

*“Pero el descontento de la población campesina pasó a ser importante ese año de 1847 en la región del oriente. Daniele Pompejano ha demostrado que a partir de ese año Guatemala entró en un nuevo ciclo de crisis cerealera afectando la producción de trigo y maíz. Los informes explican el juego de los acaparadores y los efectos que causó la decisión gubernamental de liberar la importación del primer grano desde el extranjero. A ello se sumaron las abundantes lluvias de los meses de octubre y noviembre, que redujeron el logro de las cosechas y dificultaron el almacenamiento. Además, para lograr algunas entradas fiscales, el Estado mantenía firme el estanco del aguardiente. Éste afectaba directamente a los sectores populares, pero beneficiaba a aquellos particulares que eran favorecidos por aquel en las respectivas concesiones de venta. Todo ello unido al acaparamiento de tierras y redes de abasto al que se había librado la familia de Carrera terminó por hacer estallar una nueva insurrección campesina en el oriente guatemalteco”* (Taracena 2002: 283).

En el año de 1850 circuló por la ciudad de Guatemala así como por la de Antigua el *Manifiesto del General en jefe (d)el ejército de los Pueblos de Guatemala sobre las causas que han provocado la Revolución de las Montañas* (Montaña de Mataquescuintla 1850). En este documento que, según Tobar Cruz (1971: 376), fue escrito por el liberal Francisco Barrundia y no por Roberto Reyes –otro importante cabecilla de los lucíos y supuesto autor de tales líneas– se explicaba que los montañeses, un grupo de campesinos, se rebelaron “contra el gobierno de la capital” por varias razones, entre ellas:

Primero, los montañeses se rebelaron contra el gobierno central por haberlos marginado cuando ellos mismos habían apoyado a Carrera diez años antes: “ los vecinos de estas montañas habían auxiliado á Carrera en su revolución contra el gobierno lejítimo (sic): pensaban que ese hombre les procuraría algún bien y curaría los males muy antiguos...” (Tobar 1971: 381-382). Segundo, porque Carrera se aprovechó del gobierno para enriquecerse, adueñándose de varias haciendas: “las fortunas de los ricos pasaban á manos

de Carrera, y de algunos de los suyos: las haciendas de los frailes se las adjudicaba el nuevo gobierno en recompensa; y el pueblo de Palencia que en otro tiempo fue una hacienda de Santo Domingo, rica, grande y valiosa, pasó a ser propiedad de Carrera.” (Ibidem). Tercero, se le atribuía a la esposa de Carrera el monopolio de granos y varios objetos. Por supuesto que en toda esta relación, si bien muestra motivos de peso, la exageración en el tono con que está escrita es una característica sobresaliente.<sup>50</sup> Cuarto, porque Carrera colocó a sus amigos en los puestos de gobierno. Quinto, porque el gobierno no había realizado obras de beneficio público como escuelas “para la instrucción juvenil”; sexto, porque se reclutaba a los campesinos para el servicio militar (este elemento puede ser meramente local): “se echaba mano de los pueblos y se les mantenía ocupados en marchas y contra marchas”. La lista de quejas y lamentaciones en dicho manifiesto es larga, pero en el trasfondo, el problema que se trasluce es que los liberales de Guatemala y de El Salvador alimentaron el descontento y motivaron la rebelión por un trasfondo económico: “Qué se han hecho los inmensos caudales que han entrado á la tesorería? Mientras que los pueblos arrastran una espantosa pobreza y jimen (sic) en miseria, Carrera, y sus cómplices abundan en la riqueza..” (Ibidem).

Morales concluye que el de los lucíos “era un movimiento campesino que no buscaba cambiar la estructura e inclusive no deseaba cambiar el gobierno, sólo atacan ciertas cosas, como por ejemplo: podían continuar pagando los diezmos pero no querían que se monopolizara con sus productos de primera necesidad” (1983: 56 y 57). Y continúa Morales aclarando que “el papel del movimiento consistía en reorganizar la existencia campesina sobre bases más justas: tierras, comercio, libres de monopolios e impuestos...” (Ibidem). Morales insiste en diferenciar entre el movimiento de los lucíos del 47 y el que aparece a partir del 48 y cuyos cabecillas fueron Agustín Pérez, Francisco Carrillo, Serapio Cruz y otros. En realidad, nosotros creemos que ambos son parte del mismo problema.

---

50 Como un ejemplo del tono del manifiesto: “desgraciado el vecino de Palencia que comprara en otra parte una botella de aguardiente que no fuera en la taberna de Carrera: desgraciado el que beneficiara algún cerdo: el que pusiera tienda, ó quisiera negociar: la muerte era la consecuencia.” (Tobar 1971: 383).



Otra vista del volcán El Tobón (San Pedro Pinula, Jalapa), refugio de los montañeses o lucíos. Fotografía: Claudia Dary.

Es precisamente en esta rebelión iniciada en 1847 en la que tomaron parte los “lucíos”,<sup>51</sup> un grupo de hombres armados dirigidos por José Lucio López<sup>52</sup> y que habían utilizado los alrededores de la aldea y volcán de El Tobón<sup>53</sup> para esconderse. A estos “lucíos” también se les llama “montañeses” y, por supuesto, no sólo se escondían en el Tobón sino en muchos otros lugares de Jalapa y de lo que actualmente es el departamento de El Progreso como

Sanyuyo, Sanguayabá y Sansur. Los lucíos habían

escogido El Tobón dado que era el punto más alto de casi toda la región de Pinula. Las tropas de Carrera persiguieron a los montañeses hasta la cima misma de estas montañas (Tobar 1971: 375).

La presencia de los lucíos está bastante bien documentada pues se cuenta que entre los años cuarenta y cincuenta del siglo XIX la rebelión degeneró en bandolerismo, en robos y asesinatos por todo el suroriente. En este lugar nos interesa mencionar que seguramente los lucíos se refugiaron en el Tobón debido a lo alto del lugar y a que desde allí se logra divisar parte del valle del Motagua, el Jícaro, San Agustín y San Cristóbal Acasaguastlán y parte Zacapa. Los lucíos

51 Precisamente la palabra “lucío” derivaba del nombre de su líder, José Lucio López quien fue lugarteniente de Carrera y posteriormente se sublevó contra él en Palencia.

52 Gregorio Alvarado indica que José Lucio López fue hecho prisionero y decapitado el 15 de octubre de 1847. Pero la rebelión que él había iniciado no murió allí, sino surgieron otros jefes entre los seguidores de López, de tal manera que a ese grupo de oponentes al régimen se le denominó “los lucíos”.

53 Actualmente El Tobón es aldea de San Pedro Pinula (Jalapa).

tuvieron varios líderes, el ya mencionado Lucio López, Roberto Reyes y además Francisco Carrillo y Pioquinto Pérez, quienes habían establecido su refugio o cuartel precisamente en las alturas del cerro de Tobón desde donde bajaban al Motagua utilizando el conocido “paso de los jalapas”. Los documentos oficiales indican que los lucíos invadían y robaban en las comunidades situadas a orillas del mencionado río: Tulumaje y Tulumajillo, Cabañas, Magdalena y San Agustín (Marroquín Rojas 1977: 10; Alvarado 1982: 87). Los lucíos eran abastecidos de armamento por los liberales salvadoreños (Flores, 1973: 173).

Curiosamente, de la presencia de estos individuos todavía hay memoria entre los habitantes de la aldea El Tobón, claro está que tales recuerdos se entretejen con elementos más bien míticos, como decir que aquellos estaban relacionados con los mayas y otros personajes de leyenda. En todo, personas entrevistadas en esta aldea me dijeron que los lucíos se escondían en la “Cueva de los Cobanes”, allí ocultaban objetos robados como joyas, trastos de cocina, vajillas; piedras y conchas. De estos entierros de objetos se contaban varios relatos orales hasta inicio de los 80 en la zona de El Progreso y Zacapa; y de ello también hay evidencias históricas documentadas (Alvarado 1982: 89-90; Tobar Cruz 1971).

El hecho es que los “lucíos” son identificados por los pobladores locales a veces con personas indígenas comerciantes *“antes dicen que venían los cobanes y ahí descansaban, son unas grandes piedras y por esa razón le llaman la cueva de los cobanes, nunca se supo de dónde venían éstos.”* O bien son identificados con los mayas: *“era gente antigua, en el tiempo pasado eran los que les decían los indios mayas, los lucios era gente que peleaba y salían huyendo al igual que como era antes la guerrilla.”*

Sobre el grupo étnico al cual pertenecían los lucíos, hay evidencias de que no solamente fueron ladinos o mestizos sino que participaron en la rebelión grupos de indígenas. Creemos que la participación indígena ha estado poco documentada y muy subvalorada porque la región sufrió de una temprana castellanización que hizo pensar a los historiadores que todos aquellos “montañeses” liderados por ladinos también lo eran. Por ejemplo, de Francisco Carrillo, uno de los cabecillas se le describía “por su porte alto, blanco, ojos claros y el pelo tirando a rubio, montaba un caballo blanco y se le reconocía por su

sombrero de alas anchas y tendidas” (Tobar 1971: 426). Sin embargo, examinando detenidamente algunos datos vemos que también hubo participación indígena: en 1851 el coronel Bolaños envía un informe al gobierno central sobre sus acciones en contra de los montañeses en las Montañas de Jalapa en donde indica que “El indígena Juan Cenón Vásquez tomó la dirección de Tobón y una partida de caballería lo persiguió en su fuga.” (Tobar 1971: 419). En nuestras entrevistas en El Tobón (2002) observamos que la mayoría de personas salvo una o dos familias (apellidadas Marroquín) se autoidentificaban como naturales declarando que sus padres y abuelos hablaban “dialecto” (Poqomam).

También Ruperto Montoya quien perseguía a los montañeses comunicó en junio de 1851 que “en la montaña de la Soledad, encontró muchos indígenas escondidos en los montes y que mandó ahorcar a uno por uno por no querer decir para donde se había ido el cabecilla Chico Santiago (un apellido predominantemente indígena en la zona) que se encontraba con ellos”. También refería Montoya “que para sosegar a los indígenas de Alzatate, hizo un escarmiento entre ellos y se llevó a las familias de los revoltosos a Mataquescuintla” (Tobar 1971 421).

Morales indica también que “se les daba el calificativo de bandoleros pero aún así se estaban uniendo a su causa tanto indígenas como mestizos” (Morales 1983: 52). Podría suponerse también que los “facciosos” eran ladinos y que se refugiaban en aldeas o caseríos ya fuera de mestizos o de indígenas, sin embargo habría que preguntarse bajo qué interés serían apoyados por la población local en el abastecimiento de comida, agua y refugio. En todo caso, es interesante apuntar que el gobierno en la búsqueda de “los sediciosos” también reprimió a los lugareños y realizó traslados de población. Un militar (José Domingo Morales) informaba sobre su búsqueda de montañeses en tierras de lo que hoy es Santa Rosa y Jutiapa, decía: “Me metí al pueblo, me traje a los alcaldes, quien al comenzar a apalearlos, confesaron haber estado auxiliando a los facciosos y teniéndolos un mes en sus montañas, de manera que este pueblo (Tecuaco) es necesario tratarlo con todo rigor, y si aun así no se compone, trasladarlo a otra parte.” (Tobar 1971: 423).

Así pues, para combatir a los sublevados, “el gobierno manda que se den armas a los vecinos para que ayuden a mantener el orden y los que no prestasen su colaboración serán multados. Se ordena un fuerte castigo para aquellos que ayuden a los sublevados con alimentos, auxilios médicos o mantuvieran comunicación. Se colocan destacamentos en Jalapa, Jutiapa, Sanarate y Santa Rosa” (Morales 1983: 55). También el gobierno creó otras medidas para convencer a los montañeses a deponer las armas, como la entrega de tierras “se aprobaron otras normas legales encaminadas a reconocer a las fuerzas facciosas de los ‘caudillos’ Francisco Carrillo, Serapio Cruz y Agustín Pérez, a quienes se nombró Corregidores de Jalapa, Santa Rosa y Jutiapa, respectivamente, y se concedieron tierras y otras prebendas a los miembros de los contingentes que ellos comandaban.<sup>54</sup> Al año siguiente se otorgó indulto a algunas tropas sublevadas, así como a personas que habían participado en diversas acciones militares y delitos. (Decreto 22 y 23 de febrero y del 26 de marzo de 1849)” (Asociación de Amigos del País 1995: 805).

En resumen, durante buena parte del siglo XIX hasta la presidencia de José María Orellana, toda esta región de lo que hoy comprende parte de los departamentos de Guatemala, Santa Rosa, El Progreso Zacapa, Jalapa, Jutiapa y Chiquimula, que antes formaron parte de los corregimientos de Chiquimula y de Mita, vivieron en constantes pugnas motivadas no sólo por la defensa de la tierra comunal y la pobreza, sino también por las diferencias ideológicas en cuanto al apoyo que daban o deberían haber dado a los liberales o a los conservadores (Hernández 1943, 300; Tobar Cruz, 1971; Marroquín Rojas, 1977: 10). Los montañeses cuyas acciones fueron motivadas, en parte, por la miseria de la región fueron duramente perseguidos y reprimidos por las tropas de Carrera; muchos fueron pasados por las armas y se cree que en su derrota, tras la batalla de La Arada acaecida en 1851, influyó la falta de apoyo de los liberales salvadoreñas quienes por varios años los habían estado animando (Tobar 1971: 428).

---

54 Al menos eso es lo que reza el decreto del 3 de septiembre de 1848, aunque faltan evidencias de que se hayan otorgado dichas tierras.

#### 4. Los jalapas : los remincheros y el batallón

Ese liberalismo que había sido reprimido en 1851, vuelve a resurgir en Jalapa, tras la Revolución de 1871. A este respecto cabe mencionar que hasta la actualidad existe un orgullo en muchos habitantes de Jalapa, principalmente entre las personas de 40 años en adelante, acerca de la activa participación de sus antepasados en el mencionado batallón (véase apartado sobre Sansirisay). Por ejemplo señalaba José María Bonilla (1889-1958) que el escritor José Víctor Mejía “era uno de los hijos ilustres de Jalapa”, en parte por haber sido general de división del mencionado batallón y en parte, por ser autor de varias monografías. Apuntaba Bonilla dentro de su nómina de profesionales de Jalapa a los generales<sup>55</sup> y a los poetas.

Marroquín Rojas, decía en *Morazán y Carrera* que la guerra de La Montaña tenía tres tiempos “la conservadora, servil o clerical que encabezaba Carrera y la que capitaneaban después Los Cruces y años más tarde la Revolución conservadora del 72-73 que encabezaban los remincheros, con las viejas ideas de los montañeses del año 37”. A lo que se refería Marroquín era a la defensa que hicieron los comuneros de su plaza, y tierras cuando tomaron la ciudad en enero de 1872: “todos ellos (los marroquines) eran comuneros y cuando por las leyes de Barrios, se procedió a titular tierras ejidales, ellos fueron los más opositores a tales medidas y muchos acuerparon a los ‘remincheros’ que combatían al liberalismo triunfante: amor a la tierra y a la Santa Religión” (Marroquín 1977: 13).

Estos combatientes se llamaban “remincheros” porque estaban armados de diferentes maneras y como el general Barrios les había desarmado en 1871, los opositores decidieron armarse con garrotes de encino llamados “sheres”: la circunstancia de que iban armados de *sheres* les dio un nombre particular a los alzados. En el delirio de la victoria habían corrido por las calles de Jalapa gritando ‘¡vivan los rémington de shere!’ El remington de *shere* se convirtió por

---

55 Nómina de generales jalapanecos: Ciriaco Antonio Urrutia, David Barrientos Ruiz, Doroteo Monterroso, Estanislao Sandoval, José Aníbal Recinos, José Antonio Bonilla, José N. Rodríguez, José Víctor mejía, Mardoqueo Sandoval, Máximo Cerna, Vicente Cerna (expresidente). Bonilla 1948, 45-50 pp.

elisión en “remincher” y de ahí que a los sublevados se les conoció desde entonces como a los “remincheros” (Sandoval, citado por Burgess 1972: 153). La anécdota nos sirve simplemente para ilustrar nuevamente, que la participación de los comuneros jalapanecos dentro de los combatientes estuvo en parte, determinada por la defensa de las tierras comunales y que el hecho de que ese estereotipo del hombre armado de oriente, proviene pues, de esa continua participación en contiendas armadas ya fuera en pro o en contra de Carrera o en pro o en contra de Barrios.

Todas las batallas y levantamientos que ocurrieron en la región oriental de Guatemala en donde participaron muchos jalapanecos contribuyeron a crear una serie de leyendas y de estereotipos acerca de sus habitantes (violencia, bandidaje, etc.) y explica el temor que sienten por ellos muchos capitalinos. Es decir se atribuyen características a los jalapanecos como si fuera parte de su naturaleza o de su registro genético y no un producto de un proceso histórico particular. Como ejemplo, basten unas líneas escritas por Hernández de León (1943, 368).

*Para nosotros siempre será motivo de remembranzas históricas el paso por estas regiones (se refiere a la visita de Ubico a Jalapa), en las que quedara impreso profundamente el instinto sanguinario, el deseo de aventura y la imitación de un bandidaje múltiple. Algunas colonias de gitanos y malandrines que se aposentaron en dispersados sitios de estas regiones, contribuyeron a mantener un sentimiento de guapeza y valentía, desperdiciada en lances que caen bajo la acción del Código penal. Agotada la sublevación de la Montaña hasta el año de 1923, después de privar casi un siglo, hoy solo sirve la memoria para trazar las figuras pasadas, sucesos dolorosos que deben tomarse como una ejemplaridad del error consumado y del beneficio que reporta la existencia sometida al trabajo y al respeto recíproco.*

## 5. El proceso de constitución de las comunidades étnicas y agrarias de Jalapa

A diferencia de lo acontecido en varias partes de las Verapaces, la Bocacosta y el occidente de Guatemala (Guerra Borges 1976: 270), el régimen de Justo Rufino Barrios no necesariamente significó para muchos jalapanecos una pérdida de tierras comunales. El meollo de la cuestión es indagar por qué acá el proceso fue diferente que en otras partes. Con el gobierno de Justo Rufino Barrios se instó a los campesinos a registrar las tierras en el Registro de la Propiedad Inmueble (1877 a 1878). Hay varios decretos y acuerdos gubernativos que instaban a la gente a inscribir la propiedad mientras que en otros disponían la enajenación de los terrenos considerados baldíos para entregarlos a particulares que deseaban fomentar la ganadería.<sup>56</sup> Los terrenos no registrados se consideraban baldíos. Como ya hemos indicado en el oriente del país sí pudieron registrarse tierras a nombre de comunidades y ese registro se realizó principalmente durante la última década del siglo XIX y las primeras tres décadas del XX.

En 1898 se encontraba muy avanzado el proceso de reparto de tierras del Estado y de ejidos municipales; sus principales beneficiarios fueron los caficultores y las compañías extranjeras encargadas de la construcción de los ferrocarriles (Martínez y Busto 1996: 366). En el Oriente del país, donde había mucha población ladina, se habían entregado también parcelas de áreas vírgenes a través de la política de tierras baldías, iniciándose el proceso de deforestación de la región, agravada posteriormente por las concesiones que Estrada Cabrera hizo a la *International Railroads of Central America* (IRCA), las cuales incluían aprovechamiento de recursos madereros sin ningún control estatal." Probablemente ante esta situación, los campesinos de La Montaña, tanto indígenas como ladinos pardos se apresuraron a titular sus tierras antes de que fueran declaradas como terrenos baldíos.

Actualmente los jalapanecos dividen el territorio del municipio de Jalapa (Jal.) en tres sectores, a saber:

---

56 Véase, por ejemplo, el decreto 170 del 8 de enero de 1877 y el decreto 224 del 26 de octubre de 1878.

- a) Sector de la comunidad de Santa María Jalapa
- b) Sector de la comunidad de ladinos pardos
- c) Sector Jumay

Esta división no es arbitraria sino que obedece a la manera en que, desde la colonia, se fueron configurando las comunidades y apropiándose espacial, social y culturalmente de determinados lugares. A continuación retrocederé al pasado colonial para explicar algunos aspectos sobre la medición y titulación de las tierras comunales de Jalapa a nombre de comunidades específicas.

### *5.1 La Comunidad de Santa María Jalapa*

Los indígenas de la comunidad de Nuestra Sra. de la O de Xalapa<sup>57</sup> tienen títulos de tierra que datan de inicios del siglo XVIII. En este caso no existe un sólo título que abarque la totalidad de las tierras de la comunidad, sino que hay tres documentos que se refieren a tres lotes de terreno poseídos en común. El proceso de titulación de estas tierras comunales fue largo y complejo y requirió del esfuerzo de muchos indígenas para la compra de los siguientes terrenos:

- 1) Alutate
  - 2) Tatasirire, Pontezuela, (Portezuela), Sashico
  - 3) Arloroma
- a) *Título del sitio de Alutate.*<sup>58</sup> En septiembre de 1729, los indígenas del común de Santa María Jalapa solicitaron la remedida y amojonamiento de 40 caballerías de tierras ubicadas en las montañas de Jalapa, concretamente en un sector llamado Alutate. Estas tierras colindaban con la hacienda de San Joseph, propiedad del capitán Antonio Marroquín; el cerro Jumay, el

---

57 El sector de Santa María Jalapa se localiza al oeste de la ciudad de Jalapa y colinda con Palencia y San Carlos Alzatate. Localmente se le conoce como La Montaña o Montaña de Santa María. Actualmente está compuesto por doce aldeas y sus respectivos caseríos los que conforman toda la comunidad (ver cuadro de comunidades indígenas). Esta comunidad es la más grande de todas en el departamento, tanto en extensión territorial como en el número de habitantes.

58 La información contenida en los siguientes párrafos fue tomada también del documento A1. Leg. 5995. Exp. 52741.

cerro de Amultepeque, el sitio de Sansaria (hoy Sansare), cuyos dueños eran Gregorio Marroquín, Joseph Cardona y Catarina Marroquín; las labores y casas de Toribio Juan quien fue alcalde indígena del pueblo en esa época. En varias oportunidades tan sólo se menciona a los colindantes de los indios de Jalapa como “los Cardonas” y “los Marroquines”. El “sitio” o “paraje” de Alutate también llegaba hasta el camino que conducía a Mataquesuintla y también colindaba (y colinda) con tierras de los pardos y ladinos de Jalapa.

Dicha solicitud de remedida fue pedida por los indígenas como una acción de confirmación de una medida y adjudicación previa realizada en 1712 por el juez Manuel de Baltodano. Al final de un procedimiento que duró cinco años, se libró título de 41 caballerías de tierra a favor de alcaldes, regidores y demás común del pueblo de Santa María Jalapa, el 4 de diciembre de 1733.

- b) *Tierras de Tatasiril, Pontesuela y Sachico –o San Shico–*.<sup>59</sup> En febrero de 1752 se inició una nueva remedida de las citadas 41 caballerías del mencionado paraje de Alutate (se trataba de una remedida y amojonamiento de las tierras contenidas en el antiguo título ya mencionado) con la finalidad de medir por primera vez las llamadas de “Tatasiril, Pontesuela y Sachico” que eran colindantes con las de Alutate. Las tierras del nuevo sitio colindaban además con las de los indios de Pinula (El Título Real que presentaron en aquella época tenía 216 caballerías).

El proceso de medida de tierras no era una tarea fácil pues llevaba mucho tiempo, había que subir montañas, adentrarse en barrancos, citar a los vecinos colindantes quienes tenían que salir a demostrar sus terrenos y los respectivos documentos, avivar monjones y otras tareas. Por si eso fuera poco, en el *interin* no faltaban los problemas e inconformidades cuando las medidas no coincidían. Por ejemplo, al inicio de las medidas de Tatasiril, los indígenas del común de Jalapa estaban disgustados con el proceso de medida porque, según el juez de tierras, tales indígenas habrían querido que se les adjudicara tierra que ellos

---

59 AGCA A1 Leg.5995, Exp. 52741. folios 61 a 95.

les arrendaban a los indígenas de San Pedro Pinula. Tan enojados estaban que la cruz mojonera puesta por el juez Ruiz Machorro fue despedazada:

*“hallé que la dicha cruz la habían quitado y hecho pedazos los indios y preguntándole yo al alcalde que me acompañaba, que quién había sido el que había hecho aquello con aquella cruz, se me hicieron inocentes...”<sup>60</sup>*

Este detalle es importante porque nos da cuenta de las relaciones sociales y económicas que había entre las comunidades indígenas. En este caso, lo que en efecto sucedía es que los indígenas del paraje de Alutate arrendaban tierras a los de Pinula y éstos a su vez arrendaban en el paraje de Tatasiril y Pontezuela, que eran ejidos también de los naturales de Jalapa. Las tierras eran dedicadas a la siembra de trigo y maíz.

Don Vicente Ruiz Machorro señaló en 1752 que el común de Jalapa hacía muchos años que daban en arrendamiento tierras, y de éstos cobros se aprovechaban mucho económicamente. Según los testigos de las medidas de tierras de Tatasiril, Pontezuela y San chico, estas tierras eran baldías, realengos y pertenecientes al real patrimonio, lo que quiere decir que según la legislación indiana, nunca había sido ni medidas ni tituladas con anterioridad.

Inicialmente el citado paraje de Tatasiril, Pontezuela y San chico fue calculado en 313 caballerías y media, pero posteriormente, las autoridades se percataron de la existencia de un error y al rectificarlo concluyeron que la verdadera extensión era de 278 caballerías. Las autoridades rebajaron el valor de cada caballería, de 6 a 3 tostones<sup>61</sup> y, en julio de 1757 los indígenas de Jalapa pagaron 417 pesos por concepto de composición de 278 caballerías. De tal manera que a mediados del siglo XVIII los indígenas de Jalapa tenían dos títulos, que eran los siguientes:1) Título librado el 20 de Julio de 1757 por 278

---

60 Ibidem, folio 63 v.

61 Ibidem, folio 79.

caballerías de tierra. Esta extensión comprendía el paraje de Alutate; 2) Título librado el 8 de septiembre de 1757<sup>62</sup> por 8 caballerías en el paraje de Arloroma.

Los comunitarios de Jalapa perdieron varias caballerías de tierra en el primer lote (el de Alutate), ya que a mediados del siglo XVIII se les da un título por 278 caballerías y a inicio del siglo XX se reportan 204. Se requeriría de un estudio más detenido para lograr determinar las circunstancias bajo las cuales, esta comunidad perdió tal porción de terreno. No encontramos, los títulos originales del tercer lote (el de Arloroma), pero en el Reglamento de la Comunidad de Jalapa (1923), aparece como el lote más pequeño en cuanto a su extensión (8 caballerías). Desde ésta fecha, la comunidad posee y gestiona en común los tres lotes citados:

“La Comunidad de Indígenas del pueblo de Jalapa; dueños de tres lotes de terreno situados en las montañas del mismo nombre, el primero denominado ‘Alutate’ con un área de doscientas cuatro caballerías, siete manzanas y ocho mil quinientas setenta y cuatro varas.

El segundo denominado ‘Tatasirire’, ‘Pontezuelas’ y ‘San Shico’, compuesto de ciento ochenta y cinco caballerías, cuarenta y una manzanas y seis mil cuatrocientas cincuenta y ocho varas cuadradas;

El tercero denominado ‘Arloroma’, con un área superficial de ocho caballerías.

Estos tres lotes, aunque cada uno tiene su respectivo título, forman un solo cuerpo...”<sup>63</sup>

El citado documento indica que las tierras de la Comunidad Indígena de Jalapa colindaban con Sansare, con “tierras ejidales del pueblo de Jalapa” y con

---

62 Ibidem, folio 95v

63 Tomado de El Guatemalteco. Diario oficial de la República de Guatemala. Tomo CV No. 23. Guatemala, lunes 4 de junio de 1923. p. 1. Esta misma información puede obtenerse con la lectura de la obra de Orlando Segura Lorenzana, miembro de la comunidad de Santa María Jalapa. cfr, Memorias de un Condueño. Jalapa, Imprenta Jumay, 2001. págs. 13 y 14.

“terrenos comunales de ladinos” y otros terrenos comunales. Dentro de ellos se cita Miramundo y Buena Vista, de los que sabemos que hasta la actualidad también se organizan en comunidad.

#### 5.1.1 Los sucesos de Sansirisay y Montepeque

Sansirisay es un caserío de la aldea Palo Verde (Jalapa) localizado en una zona limítrofe entre Jalapa y El Progreso. También hay un caserío llamado Sansirisay del lado de Sanarate en el cual sucedieron los hechos que se describen a continuación.<sup>64</sup> Tal comunidad se hizo tristemente famosa por un suceso sangriento acaecido el 26 de mayo de 1973, en donde murieron entre 14 y 19 personas –según las fuentes– en un confuso incidente relacionado con un reclamo de tierras que presuntamente eran comunales. Entre las víctimas figuró el alcalde de la aldea Montepeque. También se sabe que antes de la matanza, en el mes de abril, varios grupos de campesinos de Jalapa habían matado y calcinado 74 reses de la aldea Montepeque.<sup>65</sup>

La comunidad de Santa María Jalapa es colindante con tierras de Sanarate y de Sansare. De acuerdo con mi apreciación, la gran extensión de tierras de esta comunidad (casi 400 caballerías) y la falta de tierras fértiles de la zona vecina de El Progreso hacía que los campesinos de éste último departamento intentaran obtener legalmente o ilegalmente algunas parcelas que ellos observaban como baldías. De hecho, campesinos de Sansare y Sanarate habían estado arrendando tierras a los de Jalapa. Además de eso, es probable que la definición de linderos entre las tierras de la citada comunidad y las de Sanarate no haya estado suficientemente clara y eso haya generado la confusión.

Se sabe, por ejemplo, que Sansare estuvo tratando de regularizar e inscribir sus tierras comunales amparados en la ley de 1825. Los habitantes de dicho pueblo solicitaron en ese año “tierras pertenecientes al vecino pueblo de Jalapa, sin que sus pretensiones tuvieran éxito. En 1989 se reiteró la misma solicitud,

---

64 Diccionario Geográfico de Guatemala. Tomo II. Guatemala, Dirección General de Cartografía, 1962 p. 235.

65 Prensa Libre, del 28 de mayo de 1973.

pero una generación después sus habitantes se quejaban todavía de que les faltaban ejidos y que tenían que seguir pagando alquiler de terrenos a las haciendas vecinas y al pueblo de Jalapa.” (Mc Creery 1995: 486).

Por muchos años, los indígenas de Sansirisay (el caserío), pero pertenecientes a la comunidad de Santa María habían estado denunciando que varios terratenientes se habían adueñado progresivamente de 14 caballerías<sup>66</sup> de terreno que al parecer, pertenecían históricamente a esa comunidad. De acuerdo con interpretación de Cifuentes “los disturbios surgieron por un litigio de tierras originado desde 1771, al enfrentarse campesinos de El Progreso y de Jalapa, así como policías militares ambulantes (PMA) que quisieron imponer el orden.” “El conflicto de Sansirisay surgió cuando campesinos de Jalapa sembraron milpa en la línea divisoria de los dos departamentos, en una franja considerada tierra de nadie, en jurisdicción del caserío Sansirisay....” (Cifuentes 1998: 26).

Como los campesinos no fueron escuchados, en 1973 explotó la situación que llevaba ya varios años de tensión. En esta ocasión, según algunas fuentes, la policía mató a más de 14 personas. Según algunos, la muerte de los campesinos se debió a la misma lucha que se produjo entre ellos y que los soldados de los destacamentos de Zacapa y de Jutiapa solo llegaron a restablecer el “orden”.

De acuerdo con los campesinos jalapanecos “el hecho no se hubiera suscitado si se hubiera permitido a los jalapanecos sembrar sus parcelas que legalmente les pertenecen en la franja jurisdiccional en mención la cual está ubicada entre el cantón Sansirisay, de Jalapa y el caserío Sansirisay de Sanarate, El Progreso”.

“Mucho les pedimos –dijeron– que desocuparan nuestras tierras porque no solo es poco e insuficiente nuestra tierra, ellos no quisieron acatar nuestras sugerencias y decidieron entablar una lucha en la cual ganamos nosotros. Sin

---

66 22 caballerías, según Prensa Libre, del 28 de mayo de 1973.

embargo se negaron nuevamente a aceptar que según la ley las tierras nos pertenecen y ahí empezaron las fricciones”

“Nosotros somos mejores –agregaron (los de Jalapa), tenemos mejores hombres y la misma historia desde tiempos de los generales Carrera y Justo Rufino Barrios nos han calificado como hombres de acción. Ellos se opusieron a cedernos nuestras tierras y decidimos, como cualquier otro lo hubiera hecho, a quitárselas por la fuerza.” Mientras tanto los de El Progreso reclamaron que no era cierto que se les hubiera invitado a salir tranquilamente y que “siempre se jactan los jalapanecos de ser mejores”. Agregaba la noticia de que también en 1953 se había dado un incidente en el mismo lugar.<sup>67</sup>

La situación se resolvió a favor de los indígenas. Así y, “por decreto No. 23-74 del Congreso de la República (del 3 abril 1974, publicado en el diario oficial el 6 mayo de ese año para entrar en vigor al día siguiente), se autorizó al Instituto Nacional de Transformación Agraria (INTA), la adquisición en forma directa y por el monto a que se ascendió el respectivo avalúo de las fincas rústicas ubicadas en los terrenos conocidos como Sansirisay y Amoltepeque, en jurisdicción del municipio de Sanarate con una extensión superficial de 14 caballerías (631 hectáreas 48 áreas y 29.55 centiáreas). El artículo 2° del citado decreto dispuso que una vez adquiridas las citadas fincas, las mismas deberán ser adjudicadas a los campesinos de la comunidad indígena a título gratuito por el INTA y la faja de terreno incorporada al depto. de Jalapa.” (la tal Comunidad forma parte de la misma Comunidad de Sta. Ma Xalapán) (IGN T.III, 1983: 633 y 634).

Algunos dicen que en el safarrancho de Sansirisay, la culpa la tuvo un soldado que comenzó a disparar luego de que un campesino le tirara una piedra a la cabeza. También, el número de víctimas (de la aldea Palo Verde) varía según las fuentes, entre 14 y 19 (Segura 2001:70). Lo que si es cierto es que, hasta la fecha, la gente evita hablar del tema y, cuando lo hace, es en voz baja y de forma muy resumida. Además, ese incidente dejó resquemores, por la forma

---

67 Prensa Libre, del 28 de mayo de 1973, p. 14.

en que se distribuyeron las tierras: “seguidamente ‘el INTA’ compró a los señores de Sanarate esos terrenos en litigio, y después fueron repartidos entre los condueños de Santa María Jalapa, en este tiempo era mayordomo de nuestra Junta este señor Doroteo Raymundo, quien tomó para sí unas cien tareas del terreno más bueno...” (Segura 2001: 70).

Es muy probable que lo que haya motivado la disputa sobre estas tierras es que la comunidad de Santa María Jalapa ocupó mucha más tierra de la que hoy tiene asignada y titulada y que, cuando se creó el departamento de El Progreso (primero en 1908 y luego en 1934), algunas partes de la tierra de los jalapas quedó en jurisdicción de El Progreso. La misma nota de Prensa Libre aclara que “el problema central estriba (...) en que las tierras que constituyen la franja de 21caballerías precisamente en el límite jurisdiccional entre los departamentos de El Progreso y Jalapa, han sido cultivadas por campesinos de ambos departamentos sin pedir autorización ni solicitar un deslinde para averiguar en qué jurisdicción se encuentran.”<sup>68</sup> En efecto, la comunidad de Jalapa tenía mucha más tierra de la que ocupa actualmente, incluso, desde mediados del siglo XVIII, por ejemplo, se había medido tierra a nombre de dicha comunidad en lo que hoy es la ciudad de Jalapa y áreas que actualmente son colonias privadas (Segura 2001: 18 y 19).

## 5.2 *El común de pardos y ladinos*

Primero que todo cabe preguntar ¿y quienes eran los pardos? Martínez Peláez explica que en la época colonial, la sociedad estaba dividida en lo que para él eran dos clases sociales bien definidas: los indios y los criollos. En medio de estas dos categorías se encontraban los mestizos, mulatos, zambos, pardos, ladinos y otros grupos que denotaban mezclas raciales y culturales, pero que sobre todo reflejaba la obsesión de los españoles coloniales por clasificar a las personas. Uno de tales grupos, los pardos, abarcaban a otros:

“...la plebe estaba constituida por mestizos, mulatos, zambos, negros libres y multitud de combinaciones que se englobaban en la designación

---

68 Ibidem.

de “pardos”; pero había pardos acomodados –artesanos, tenderos, artistas– que a nadie se le hubiera ocurrido decir que pertenecían a la plebe. Eran pardos de otro nivel económico y social. Así, también, había artesanos, tenderos y artistas arruinados, no acomodados, que pertenecían a la plebe. Eran pardos de otro nivel económico y social. (1970: p. 289).

A veces Matínez utiliza el término pardo como sinónimo de mestizo (cfr. p. 317) y aclara que aunque se haya empleado lo de “pardo” para nombrar a alguien de ascendencia negra (o “con proporción de sangre africana”), “a fines del siglo XVIII y en los documentos del siglo XIX ese término designa al conjunto de los mestizos y es sinónimo de mestizos” (Martínez Peláez 1970: 709 y 710). Cabe señalar que cuando García Peláez, cronista del siglo XIX, explica las disposiciones reales con respecto a la importación de población negra en los siglos XVI y XVII, se refiere a la misma también como “pardos”, indicando que desde muy temprano (1540) un esclavo negro podía conseguir su libertad, ya fuera ésta redimida, recibida o proscrita y una vez esto había sucedido era común la denominación de mulato libre o pardo libre. En el siglo XVI, los pardos también pagaron tributo, sobre todo aquellos que eran descendientes de población negra en Mixco, Amatitlán y otras partes del valle de Guatemala; así como también los pardos de Soconusco y de pueblos de El Salvador. Y, así como los indígenas también los negros, mulatos y pardos tomaron de sus patronos los apellidos. Muchos mulatos y pardos de la ciudad fueron artesanos y se integraron a los gremios de acuerdo a determinado oficio. Asimismo, los mulatos tuvieron una categoría social superior a la de los indígenas (García P. 1852, 53, 54 y 56).

Así pues, aclarado en parte, el uso del término “pardo” durante la colonia, cabe proseguir nuestro relato sobre las tierras de este grupo. A mediados del siglo XVIII también se midieron las tierras comunales para los ladinos pardos (o ladinos y pardos)<sup>69</sup> que eran vecinos de los naturales de Jalapa. Estas tierras eran conocidas desde entonces como Loma de Enmedio, Urlante (o Urlanta) y

---

69 Exactamente, tras esta medida tuvo lugar la de los parajes de Tatasiril, Pontesuela y San chico (o Sashico), atribuidas al común de Nuestra Señora de la Expectación de Jalapa (mismo documento citado).

Altube (Altupe).<sup>70</sup> Muchos de esos pardos eran o habían sido “cabos militares” de la compañía de Jalapa.<sup>71</sup>

En efecto, en 1752, Vicente Ruiz Machorro, Juez Subdelegado del Real Distrito de Tierras de la Provincia de Chiquimula de la Sierra decía que como ya se habían medido las tierras de los naturales de Nuestra Sra. de la O de Xalapa, había que medir las del común de “pardos” y “ladinos” porque, al parecer las tierras de éstos estaban comprendidas dentro de las tierras de los citados naturales y se hacía necesario separarlas.<sup>72</sup>

En esta época, los documentos no mencionan al binomio “ladino-pardo” como se conoce hoy en día, sino “ladinos” y “pardos” o “ladinos” y “mulatos”. A veces se utiliza la palabra “mulatos” en vez de o como sinónimo de “pardos”. Por ejemplo, en ese mismo documento se explica que el Juez estaba midiendo tierras a solicitud de “los mulatos” (sic). Estos mulatos debieron ser descendientes de los negros que habían sido llevados para trabajar en los ingenios del azúcar y es muy probable que hayan adquirido cierto estatus social al pasar a integrar filas en las milicias. En la actualidad, los ladinos pardos no se reconocen descendientes de mulatos ni de negros sino de un señor Juan Pardo, quien presuntamente fue un cura que bondadosamente les heredó sus tierras para que las trabajaran. No pudimos encontrar evidencias históricas documentales de tal personaje.<sup>73</sup>

Socialmente, estos pardos o mulatos libres se situaron por encima de los indígenas pues comúnmente eran solicitados para ejercer de peritos en la medida de tierras o bien, como testigos.<sup>74</sup>

---

70 Como sucede en muchos documentos coloniales, la ortografía de los nombres propios tiende a cambiar en un mismo documento.

71 Textualmente el documento dice: “citación” a los “cabos, militares, pardos de este pueblo” (..) Alférez Tomás de Contreras, ayudante Pedro Cardona, sargento Marcelino Ordóñez, o sargento Francisco Sarveño y a todos los demás cabos militares de la compañía de Jalapa...” A1. leg.5995.Exp. 52741. Folio 60.

72 AGCA A1. leg.5995.Exp. 52741. Año 1751 en adelante folio 69.

73 Molina, Jorge E. “Crecimiento demográfico versus recursos naturales: los bosques comunales del oriente de Guatemala.” Guatemala, FLACSO: mim.

74 AGCA A1. leg.5995.Exp. 52741. Año 1751 folios 61 a 69.

Todo parece indicar que los pardos y ladinos formaban parte de una hermandad porque según el citado juez Machorro, cuando se midieron sus tierras, alrededor de 1752 entre los pardos y ladinos que acompañaron a la medida figuraban: “Agustín Ruano, Marcos Quintanilla, Manuel Mortíz. También iba Joseph Hernández, alcalde de la hermandad”.<sup>75</sup>

A la comunidad de ladinos pardos le fueron entregados tres títulos en momentos diferentes: el primero fue extendido durante la presidencia de Manuel Lisandro Barillas, en 1888. En tal título se comprendían las aldeas de Altupe y Arloroma. El segundo, durante el gobierno de José María Reyna Barrios, en 1892 y se refiere a lo que es el Astillero; y el tercero, fue otorgado en tiempos de Manuel Estrada Cabrera, en 1908 y se refiere a tierras del lugar llamado El Mudo (Molina Loza 2002).

De acuerdo con Pérez (1990: 29), el ejidal (o terreno comunal) de los ladinos pardos era y es colindante con el de los indígenas de Sta. María Jalapa y quedó legalizado durante la presidencia de Manuel Estrada Cabrera, dividiéndose en tres parcelas: “Astillero, Aloroma y Alimaco. Al Astillero corresponden los parajes: Agüijote y Joya Grande.” El terreno tenía una medida de 2,627 Ha, 31 áreas y 21 centiáreas, equivalentes a 58 caballerías, 22 manzanas y 2,079v<sup>2</sup>. Actualmente están registradas a nombre de esta comunidad 94 caballerías.

A finales del siglo XIX, se aprobó una remedida de las tierras del común del pueblo de Jalapa (acuerdo gubernativo del 28 marzo 1899). El del 22 junio de eso año dispuso que no había lugar para derogar el acuerdo del 6 julio 1893, relativo a las cincuenta caballerías del Ingenio de Ayarza y Jutiapilla. El usufructo de las tierras comunales se dispuso por disposición del Ejecutivo del 8 mayo 1923. (IGN, 1978. T. II: 388).

“Se aprobó además, la remedida del terreno (hoy aldea) Arloroma perteneciente a la parcialidad indígena de Santa María Jalapa, por acuerdo gubernativo del 5 junio 1928; el del 22 julio 1929 contiene el reglamento para

---

75 Ibidem.

el usufructo de los terrenos comunales Araisapo (hoy caserío de la aldea Buena Vista)...” (IGN T. II, 1978: 388).

### 5.3 *La comunidad indígena de San Pedro Pinula*

Para los indígenas de San Pedro Pinula, el mantenimiento de sus tierras comunales ha seguido una historia larga, tortuosa, llena de vicisitudes y tropiezos, desde enfrentamientos con los ladinos ganaderos, hasta problemas con las autoridades del Estado.

En el siglo XVIII, los ladinos del área rural comenzaron a crecer demográficamente y a demandar más tierras (Martínez 1970, 259-271). Las autoridades se las concedieron por el procedimiento denominado “composición” y se propició el surgimiento de grandes haciendas que se ubicaron vecinas a las tierras de los indígenas de Pinula. Fue muy común que los indígenas dieran parte de sus tierras comunales en arrendamiento a vecinos ladinos que luego no querían devolvérselas y las reclamaban como suyas.<sup>76</sup> Otro problema para los indígenas fue que la cantidad de ganado de los ladinos que cada día iba en aumento hasta el punto de llegar a invadir sus tierras comunales.<sup>77</sup> Los indígenas enfadados lanzaban el ganado fuera de las mismas. Esta situación ocasionó repetidos conflictos hasta el punto de llegar a encarcelar a los principales indígenas y abrirles un juicio por haberse deshecho de unas vacas que encontraron comiéndose sus plátanos, cañas y maizales. En 1650, las quejas de los indios no surtieron efecto y ya cansados de ver sus huertos y milpas devoradas y destrozadas por los rumiantes tomaron la decisión de deshacerse de seis 6 reses.<sup>78</sup> Es impresionante la queja de los indígenas contra Martín de Loizaga, quien tenía más ganado (4,000 reses) que tierras disponibles para ponerles a pastar por lo que simplemente enviaba a su mayordomo, el mulato Bernabé López y otros empleados, a que las llevara a comer sacate a las tierras comunales de los indios sin respetar cercos: “que aun cuando estuviesen (las

---

76 AGCA B100 Legajo 1419 Exp. 33356. Año 1844 y B. Legajo 1419. Exp. 33361. Año 1841.

77 Algunos documentos consultados indican que un hacendado podía poseer 4,000 reses A1 5943. Exp. 52007. Año 1650.

78 Los documentos aluden a diferentes cifras, indicando folios más adelante, que las reses muertas por los indígenas fueron entre ocho y diez.

siembras) con cercas ninguna resiste el que dicho ganado deje de entrar como lo hace hasta el pueblo y casas rompiendo y arruinando los sembrados y cercas de ellas cuyo perjuicio es muy notorio irremediable menos que de dicho se saque dicho ganado de aquel paraje y se lleve a otro distante". En las averiguaciones hechas por las autoridades se estableció que efectivamente los indígenas habían atentado contra los animales dado su gran enojo:

"saltaron Diego Matías y Miguel Méndez, Juan Santos y Marcos Segura indios de este dicho pueblo y dijeron que ellos las habían jarretado (a las vacas) y el dicho Diego Matías indio aquí contenido dijo que no era que tan solamente había jarretado aquellas sino que había de jarretar todas cuantas les pareciere porque era principal de dicho pueblo y que tenían sus milpas ahí junto al de las dichas reses jarretadas y que estaban en sus tierras y que las había de comer también y dice este declarante que el mayordomo requirió al dicho alcalde que hiciese la averiguación e información sobre el caso y que el dicho alcalde le dijo que si haría y es todo lo que sabe. Tiene de edad 38 poco mas o menos.= Juan Bautista de Mendoza = testigo Alonso Ortiz = Don Antonio de Salazar de Monsalve."

Los indígenas (Diego Matías, Miguel Méndez, Juan Santos y Marcos Segura indios del pueblo de Pinula), aún siendo principales fueron enviados a la cárcel de corte y se nombró como su defensor a Esteban R. Dávila. Este incidente muestra apenas una de las continuas tensiones entre los comuneros y los hacendados y sus empleados. Aunque el citado conflicto ocurrió a mediados del siglo XVII, es probable que la situación no haya mejorado en los siglos siguientes.

A pesar de que los gobiernos liberales de finales del siglo XIX habían tenido la tendencia general de repartir tierras comunales, hubo excepciones en las que el gobierno se movilizó para proteger las tierras.<sup>79</sup> "Por ejemplo, en octubre de 1910, Estrada Cabrera emitió un decreto para proteger las tierras ejidales de San Pedro Pinula, y prohibió cualquier acción legal que las amenazara. En 1930,

---

79 J. Antonio Pérez (1990: 27) apunta en su *Historia y cultura jalapaneca* que el gobierno de Mariano Gálvez dio título por 300 caballerías a la comunidad de San Pedro Pinula en fecha del 27 de agosto de 1827. El documento aludía a medidas realizadas desde 1756.

la Comunidad de Indígenas de Jutiapa obtuvo la emisión de un decreto en el que se reafirmaba el derecho a sus tierras comunales y se estipulaba que sólo miembros de la comunidad podían tener acceso a ellas.” (Skinner Klée citado por Adams, 1996; 185).

Podría decirse que hasta el gobierno de Estrada Cabrera hubo un intento por proteger las tierras comunales de los pueblos indígenas. Durante la dictadura de Ubico, la situación de las tierras comunales de Pinula entra en una nueva crisis. Hernández de León, cronista del dictador, indicaba a inicio de los años 40 que “hace mucho tiempo que existe entre los indios de San Pedro Pinula un viejo asunto de tierras; una confusión entre las parcelas individuales, los predios comunales y los terrenos pertenecientes al Ayuntamiento” (Hernández de León 1943: 15). Lo peor de todo, como apuntara el citado cronista, era que se marcaban “las divisiones de casta entre los indios y los ladinos. Y, entre los dos grupos, hay subdivisiones” (Hernández de León 1941, 19).

Independientemente de “esa confusión” entre parcelas privadas y comunales, se había iniciado un proceso creciente por medio del cual se titulaban tierras supletoriamente. No es que el gobierno de Ubico aprobara la titulación supletoria *per se*, pero tampoco hizo algo concreto para proteger a los indígenas y sus tierras. Lejos de eso, en 1941, Ubico mandó encarcelar –aunque por un corto periodo de tiempo– a Fernando Jiménez Pérez y José Pío Hernández, que desempeñaban los cargos de Presidente y Tesorero del *Comité de re-medida de los terrenos comunales de la casta indígena (sic) de San Pedro Pinula*, quienes en representación de su comunidad habían contratado, en la ciudad capital, a un tinterillo de apellido Samayoa, para que los defendiera de otros indígenas que querían apoderarse de parte de sus tierras. Ubico ordenó a Samayoa que abandonara Pinula “por indeseable”, pero como éste no cumplió el mandato, también paró en la cárcel por algunas horas.

Según Hernández, “el Gobierno del General Ubico ha tratado de dar fin a este incidente de tierras de San Pedro Pinula y ha nombrado ingenieros para que hagan los deslindes y se extiendan los títulos correspondientes. De modo que pueda llegarse a determinar cuáles son los terrenos del Ayuntamiento y, por lo que hace a los terrenos comunales, se dividan y se haga el traslado en propiedad, para que entren en la corriente racional de la propiedad raíz” (1941, 16).

La política de Ubico era que las tierras comunales debían dividirse y titularse a nombre de los beneficiados, fueran estos indígenas o ladinos, pues los antiguas formas de tenencia de la tierra eran, según él, “irracionales”. Por supuesto se estaba refiriendo a las tierras comunales, pues como apunta Taracena, el régimen ubiquista estaba convencido de que “la existencia de la propiedad colectiva era contraria al desarrollo del capitalismo agrario y del ejercicio de la libertad ciudadana” (Taracena 2003). Esta idea se refleja claramente con la emisión del “Reglamento para el uso de las tierras ‘denominadas comunales’” (1934).

Aparentemente quería acabar con ciertas arbitrariedades como las mencionadas titulaciones supletorias y se afirma que éste dijo en una ocasión: “debemos poner fin a estos incidentes que se han presentado en muchos lugares: un individuo o una familia de la localidad saca título supletorio de una parcela de terreno municipal. Poco a poco avanza en sus dominios y, al cabo del tiempo, pretende justificar un derecho que, en realidad, ha sido un abuso con la complacencia o el descuido de las autoridades. En este incidente de Sansare, aun en el caso de duda, no debe olvidarse el precepto constitucional que el interés social prevalece contra el interés particular” (Hernández de León 1943, 305).

Cuando Ubico visitó Pinula, en 1943 se hizo notar que en esta localidad se presentaba de nuevo el eterno conflicto de tierras. En esa ocasión, el intendente municipal mostró al mandatario un libro de títulos territoriales, “certificación de un vasto expediente, autorizado por la firma de don Manuel Lisandro Barillas”, en el que se hacía constar que tales tierras eran propiedad de la “municipalidad indígena” (Hernández de León 1943, 373). Este último aspecto, el de tierra en propiedad de la municipalidad indígena, no era del completo agrado del régimen ubiquista porque en ese tiempo en la Constitución no se hacía distinción entre municipalidad indígena y la ladina, “todas son simplemente municipalidad”. “El precepto constitucional dice claramente que el gobierno de cada municipio estará a cargo de un Intendente Municipal nombrado por el Ejecutivo y será asistido por una junta municipal integrada por síndicos y regidores de elección popular directa. Que en algunas poblaciones, por la densidad de indios, la municipalidad estuviera integrada en su mayoría de nativos o *naturales*, como ellos se denominan, no quiere decir

que se reconozca de derecho, lo que se mantiene de hecho. La municipalidad indígena, por razones de evolución tiende a desaparecer para quedar constituida únicamente por municipalidades ladinas” (Hernández de León 1943, 373). De acuerdo con estas ideas, para que los pueblos evolucionaran se requería despojar a los indígenas de la administración municipal para que privaran las decisiones de los ladinos, una concepción que no era nueva sino que procedía del pensamiento liberal de la segunda mitad del siglo XIX (Taracena 2003).

Según los documentos consultados y las entrevistas efectuadas, parece ser que de los años 30 a los 50 del siglo XX, la “comunidad” estuvo mejor organizada de lo que lo está hoy en día. Es decir, la junta directiva tenía personas y funciones más efectivas y con más presencia en el pueblo. Creemos que, efectivamente fue durante la dictadura de Ubico cuando los indígenas perdieron autoridad y se vieron obligados a compartir la municipalidad con los ladinos. Es aquí cuando se marcó el momento en que la “Comunidad” comienza a perder un espacio importante en el control del territorio que le era propio. De acuerdo con algunos autores este proceso se consolida luego de la Revolución de Octubre.

En efecto, la alcaldía mixta (ladino/indígena) contribuyó al desplazamiento de los indígenas a posiciones administrativas y políticas secundarias. En el caso de la alcaldía de San Pedro Pinula se acordó que “se organice en lo sucesivo de manera siguiente: un alcalde primero ladino, un segundo natural, tres regidores ladinos y tres naturales y un síndico” (Dardón Flores, 1993: 109). Ante esta situación, los ladinos comienzan a reclamar tierras comunales en nombre del municipio, y como ellos manejaban los gobiernos municipales, logran manipular las tierras y las leyes a su antojo.

Así pues, Ubico tuvo una línea de pensamiento que determinó varias acciones que podrían explicar, de alguna manera, la situación actual de las tierras comunales en Jalapa, así como la manera de ser de sus pobladores. Primero, como hemos visto, Ubico no creía en la necesidad de mantener las alcaldías indígenas que eran las que mantenían la unidad de las tierras comunales. Segundo, para él, el hecho de que las autoridades indígenas, supieran leer y escribir, presuponía progreso y además, que se acabarían los

problemas: “Pero ha sido una de las innovaciones personales del General Ubico, imponer el empleo obligado del castellano en las cuestiones de la existencia oficial. De tal manera que, cuando los indios se presentaban ante él y se hacían los tontos, dando muestras de no comprender la castilla, el Presidente les decía que no los atendería en tanto que no se expresaran en castellano. Y, entonces, se daba el milagro que los indios entendían claramente el idioma. En presencia del caso de Pinula, el General Ubico decía: “Título es título. El expediente contiene un título otorgado a favor del municipio de San Pedro Pinula. Que se haya querido después arreglar la cosa para un grupo determinado, es otra cuestión” (Hernández de León 1943, 375). Con ello, el general Ubico y sus administradores disponían que la municipalidad y las tierras asignadas a ésta podrían ser compartidas entre indígenas y ladinos y no sólo entre sus usuarios más antiguos y originarios, o sea, los indígenas. A partir de los años 40 es que la “comunidad” y su junta directiva se separan de la municipalidad y funcionan como dos entidades organizativas diferentes. Y, a partir de ese momento, comienza a dejarse al margen las decisiones de la “comunidad”, aunque el Estado haya reconocido los estatutos de la misma en 1957. En la práctica se ha demostrado que los campesinos indígenas o naturales pinulenses han estado en un constante conflicto con la municipalidad a causa de las tierras que los indígenas siguen considerando como suyas.

Tercero, el servicio militar contribuía a “civilizar” a los indios: “Es muy interesante este aspecto de transformación que se opera en gentes que, extraídas de los campos, hacen sus períodos en los cuarteles y regresan en condiciones cambiadas, con tendencias al mejoramiento. Salen de la querencia, palurdos, bruscos, de pelaje primitivo; y regresan desasnados, con buenos modales y en condiciones de hacer frente a la vida con mejores arrestos. La marcialidad de estos muchachos, es inconfundible, lo mismo que las manifestaciones de disciplina y de respeto ante personas de categoría” (Hernández de León 1941: 17).

Así pues, para los indígenas de San Pedro Pinula, el periodo de Ubico significó una época de grandes cambios. No sólo se les hizo trabajar duramente abriendo caminos, labrar la tierra para otros, realizar faenas, sino que además se les quitó una cuota importante de poder en las alcaldías, se favoreció un proceso de expropiación de tierras comunales y, con el pretexto de “disciplinarlos” y educarlos, se obligó a los varones a servir en el ejército.

En la actualidad, la Comunidad centra sus funciones en el presidente y en el vicepresidente. El presidente de la comunidad tiene en su poder dos documentos de extrema importancia: 1) el título de tierras y 2) los estatutos de la comunidad. En efecto, se tiene una copia certificada del título de tierras emitido a su favor en 1899. La copia data de 1957 y en ella se especifica que la comunidad es co-propietaria de 795 caballerías de tierra. Esta finca está inscrita en el Registro de la Propiedad Inmueble con el número 5622 del libro No. 34 de Jalapa. No obstante, de hecho, muchas comunidades pinulenses desconocen no sólo la existencia de tal título, sino en general, toda la situación legal sobre esas tierras debido a que han existido algunas desmembraciones –aunque pocas– y debido a que muchos particulares han titulado supletoriamente parcelas de terreno a su nombre. En una entrevista con especialistas de CONTIERRA se obtuvo la información siguiente:

*“En San Pedro Pinula. y en otras comunidades que tienen debidamente registrada sus tierras, lo que se ha dado es la titulación supletoria sobre la propiedad privada, lo cual es ilegal porque la ley dice que no se puede titular supletoriamente sobre propiedad privada. Entonces en San Pedro Pinula son escasas las desmembraciones, las cuales existen pero para áreas urbanas. Lo que existen son esas titulaciones supletorias montadas sobre la propiedad comunal. Las titulaciones supletorias son un procedimiento por el cual una persona declara tener en posesión una tierra ante un tribunal, por la vía civil, se pide el reconocimiento de las municipalidades y si no hay oposición, se inscribe una nueva finca. Sobre el primer piso que es la finca comunal de San. Pedro Pinula se ha montado otras fincas, o sea, allí se ha creado una doble inscripción de tierra. Muchas de las propiedades individuales que existen en San Pedro Pinula, Jalapa y otras áreas están sobrepuestas sobre la finca original. En Jutiapa también se da eso.”<sup>80</sup>*

Actualmente, la “Comunidad” sanpedrana se encuentra muy debilitada y carece de suficiente representatividad en las aldeas. En parte esto se debe al proceso histórico descrito y además porque, la agrupación aglutinaría a casi todas las aldeas y caseríos del municipio (26), aspecto que hace particularmente difícil su coordinación efectiva. Su presidente tiene la voluntad de reunir a la

---

80 Entrevista con J. C., CONTIERRA. Guatemala, abril de 2002.

gente y realizar algunas actividades de desarrollo y otras en pro de la recuperación de las tierras, pero reconoce que ese es un proceso difícil sobre todo cuando recuerda que hace ya un par de décadas un alcalde indígena (y presidente de la comunidad), don Nicómedes López, fue muerto por intentar poner sobre la mesa el tema de las tierras. Además de eso, la comunidad ha carecido del apoyo de la municipalidad o de ONGs: “Nos hemos visto muy solos, abandonados y no tenemos por donde salir adelante”, expresó un vecino

El actual vicepresidente de la comunidad, un ladino comerciante del pueblo, es de la idea de que lo que la comunidad debería hacer es promover el desarrollo integral de las aldeas y dejar para después el tema de las tierras. El vicepresidente expresó que, según su opinión, varios de los problemas que afronta la comunidad indígena pinulense y sus recursos naturales, se deben a la falta de coordinación entre la entidad del Estado encargada de velar por los bosques (el INAB) y la actual administración municipal.

Para el presidente de la Comunidad Indígena de San Pedro, lo que ha sucedido es que los indígenas se han ido quedando sin tierras, las que han pasado a manos de particulares ladinos, administradas por la municipalidad. Su versión es compartida por algunos ancianos:

*“...las tierras están llegando a manos municipales y los municipales son los que están destruyendo todos los bosques y nosotros estamos procurando de ver como pasen las tierras a los derechos de la comunidad”.*

*“Las tierras nos pertenecen, pero los alcaldes se han aprovechado de eso cuando hubo cambio en la alcaldía, que antes eran alcaldes campesinos, pero cambió, que ahora los ricos son los que tienen el poder y ellos son los que están destruyéndolo todo, lo que son bosques...”* (entrevista con un miembro de la Comunidad Indígena de San Pedro Pinula)

*“Tenemos tierras que nos están quitando otros ricos que quieren hacerse dueños, sin que antes sea desmembrado del título (...) Eso quiere decir que las fincas son siempre de la gente campesina porque no está desmembrado del título”.*

Efectivamente, en el registro de la propiedad Inmueble constan algunas desmembraciones de terreno, aunque pocas, en comparación con la gran extensión titulada a nombre de la Comunidad.

#### 5.4 *La comunidad de San José Guisiltepeque*

En este apartado nos interesa resaltar tres cosas fundamentalmente:

- a) La forma original en que se constituyó la Comunidad de Guisiltepeque y el esfuerzo que hicieron los aldeanos durante los primeros 20 años del siglo XX para comprar entre todos dos fincas y titularlas a nombre del común.
- b) Este proceso de medición y remediación de tierras, su titulación y pago de terrenos fue largo y complejo. En ello se invirtió más de 30 años;
- c) A pesar de las vicisitudes históricas la comunidad se mantiene como tal y administrando la misma extensión de tierra adquirida originalmente;
- d) Los aldeanos fueron lo bastante previsores como para determinar que ciertas áreas del terreno comunal quedaran como astilleros comunales.

Guisiltepeque que significa “en el cerro del venado de cacho corto” (de *guisil*, venado y *tepetl*, cerro) debió ser en el pasado un cerro con vegetación frondosa, poblado de pinos, encinos y cedros; en donde había gran cantidad de venados, ardillas, cotuzas, tepezcuintles y otros animales silvestres. En el momento de la constitución de la “comunidad” el clima era más frío y las tierras eran bañadas por varios afluentes.

La formación original de la Comunidad de Gusiltepeque se remonta a los inicios del siglo XX a partir de la organización planificada de un grupo de pobladores de la aldea del mismo nombre quienes según los documentos, antiguamente también se identificaban como pertenecientes a la Comunidad Indígena de San Pedro Pinula. Los aldeanos de Guisiltepeque compraron primero una finca de poco más de dos caballerías a una persona particular y, posteriormente, compraron al Estado otra mucha más grande de más de 25

### **GUISILTEPEQUE EN 1930**

“El terreno en general es sumamente quebrado, constituyéndolo un cerro montañoso muy elevado que se denomina de “Guiziltepeque” del consiguiente de clima helado, excepto en la parte baja por donde corre el río Jalapa en la cual el clima es un poco cálido capaz de consentir la siembra y cosecha de maíz, fríjol u otros cereales de tierra caliente, y que lo cruzan por la parte Sur y Oriente varias vertientes de agua, que corren hacia el Sur a morir al mencionado río de Jalapa. Así mismo se hace constar que dentro del área descrita por los mojones y linderos consignados existen, una aldea compuesta de más de cien casas, dos escuelas de enseñanza primaria y las sementeras de sus habitantes.”

“La calidad del terreno es mediana y está destinado a la siembra de maíz y a la crianza de ganado. También se puede destinar en su parte baja a la siembra de fríjol y otros cereales de tierra cálida así como se puede explotar la cal por contener en esta parte mucha piedra de este material”

Tomado de: *Medida y denuncia de los excesos del terreno llamado GUI SILTEPEQUE, situado en jurisdicción de San Pedro Pinula, Departamento de Jalapa. Guatemala, AGCA Paquete 16, Expediente 11 Año 1930.*

caballerías. A continuación se presenta un resumen del proceso por medio del cual se realizó dicha compra. Cabe indicar que la comunidad compartió con la autora de este estudio algunos aspectos históricos generales sobre su constitución, no queriendo entrar en detalles ni mostrar los títulos ni los estatutos de la comunidad. Sin embargo, dado su gran interés histórico, el título fue localizado en el Archivo General de Centro América (ciudad de Guatemala) en donde se encuentra debida y técnicamente archivado y en donde es de uso y vista pública.

Hasta la fecha, la Comunidad de Guisiltepeque está constituida por campesinos que se declaran herederos de 118 personas (los condueños

originales)<sup>81</sup> –mencionados también en los documentos históricos como “jefes de familia”– que el 31 de octubre de 1925 compraron a Ercilia (o Hercilia) Bonilla viuda de Salazar una finca llamada “Guisiltepeque”. Parece ser que antiguamente los campesinos arrendaban la tierra a esta misma señora. La finca comprada a la señora viuda de Salazar constaba de 2 caballerías, 39 manzanas y 4,568 varas<sup>2</sup>. Según consta en los documentos históricos, los campesinos de la aldea habían estado gestionando la compra de ese terreno desde inicios del siglo XX.<sup>82</sup>

Como los condueños originales de la comunidad de Guisiltepeque consideraban que apenas dos caballerías eran insuficientes para sus necesidades de producción agrícola y conscientes de que el terreno que cotidianamente estaban utilizando abarcaba un área mucho mayor, solicitaron en el año de 1926 a la Jefatura de la Sección de Tierras del gobierno la legalización del uso de esas tierras. Esta solicitud se realizó a través de dos representantes, los comuneros Julián Pérez y Juan Antonio Ramírez. El proceso consistió en una remeida de las tierras que de hecho estaban ocupando pero que querían legalizar. Para ello, las autoridades comisionaron al ingeniero Valeriano Aquino. Cabe señalar que uno de los colindantes con el terreno comunal era el hacendado Salvador Berganza, quien era además en ese tiempo, síndico municipal del pueblo. Decía Berganza que efectivamente los campesinos estaban necesitados de tierras y que: *“ésta (la municipalidad) no se opone a que los vecinos de la aldea de Guisiltepeque (sic) (...) gestionen por la titulación de las tierras ejidales (...) se trata de un pueblo que tiene legítimo derecho y no se causa perjuicio público ni particular con la adquisición de la tierra...”*<sup>83</sup>

Más adelante el síndico Berganza indicaba que la extensión que solicitaba la aldea Guisiltepeque (más de 20 caballerías) era muy pequeña en comparación

---

81 Por razones de espacio no podemos reproducir aquí los nombres de los 118 individuos y sus esposas que fueron los dueños originales de la finca. Se trató de hombres comprendidos entre los 21 y los 66 años de edad. En el documento original se detalla su edad, estado civil y nombre de la compañera. Algunos de los nombres son los siguientes: Leandro Galicia, Sabino Agustín, Alejandro Gómez, Juan Gómez, Eustaquio Salguero, Martín Galicia, Juan López Nájera, Juan Antonio Ramírez, José Antonio Hernández, Higinio López, Alejandro Hernández, Juan Hernández Pérez, Inocente Salguero, Bartolo Nájera y otros.

82 Antes de adquirir título legal de las tierras, a los campesinos se les había entregado títulos supletorios y escrituras públicas en las que se certificaba el otorgamiento de algunas manzanas de terreno.

83 AGCA Paquete 16, Expediente 11. Año 1930.

**HACENDADOS COLINDANTES CON LAS TIERRAS  
DE LA COMUNIDAD DE GUISILTEPEQUE EN 1930**

Norte: ejidos de San Pedro Pinula

Oriente: Salvador Berganza, hacienda *Paso de Guisiltepeque*, 4 caballerías, 45 manzanas y 2,295 varas<sup>2</sup>; Eligio Berganza, hacienda "*Liquidambar*" de 5 caballerías, 25 manzanas y 4,713 varas<sup>2</sup>, Título de 1919

Tierras de Francisco López, y sitio y potreros de Mariano Lemus

Poniente: Carmen Cisneros, *Tierras del Rodeo* 2 caballerías, 19 manzanas y 2,585 varas<sup>2</sup>. Título de 1910.

Felícito Vásquez, Serapio y Marcos Navas y Alejandro Cisneros, *Sitio de Guisiltepeque* 6 caballerías, 23 manzanas y 8,757 varas<sup>2</sup>, título de 1911

General David Barrientos Ruiz, finca *Lagunillas* (Jalapa), 15 caballerías, 17 manzanas, 6280 varas<sup>2</sup>. Título de 1899.

Fincas de Recinos (Deodoro Recinos)

Sur: Río Jalapa<sup>84</sup>

con los ejidos de San Pedro Pinula que como hemos dicho en el capítulo anterior tiene un título en el que se asegura que poseen más de 795 caballerías. Por eso pensaba Berganza que *"es muy justa la adquisición de los excesos de ese común de parte de los de la aldea mencionada pues es poco este terreno para una aldea tan numerosa comparado con la inmensidad de las tierras que componían el ejido de Pinula."*

Al final del proceso de remeida de tierras se establecieron las colindancias y la extensión de terreno que los comuneros debían comprar. Nótese en el cuadro de "Colindancias de Guisiltepeque" la desigualdad en la tenencia de la tierra en la zona de Pinula, en donde once personas particulares poseían más de 32 caballerías de terreno, mientras que los vecinos de Guisiltepeque que eran 118 tuvieron que repartirse 25 caballerías.

---

84 AGCA Paquete 16, Expediente 11 Año 1930. Resumen de folios 1 al 26 y en particular véase el 29.



Comunero de Guisiltepeque trabaja las tierras comunales (San Pedro Pinula, Jalapa). Fotografía: Mayari Díaz

varas<sup>2</sup> de tierra que *“están dentro de las demarcaciones de los ejidos del municipio de San Pedro Pinula al que corresponden también los interesados poseedores, pues radican en ella y componen la aldea de Guisiltepeque”*.<sup>85</sup> La medida aquí indicada difiere de la que algunos vecinos entrevistados nos reportaron, la cual fue de 24 caballerías y 32 manzanas (dato del ex-presidente de la comunidad para el período 1998-2000).

A pesar de que el síndico municipal Salvador Berganza había reconocido en 1927 que la comunidad de Guisiltepeque necesitaba tierras para trabajar, más tarde, en una nota enviada a la Sección de Tierras en marzo de 1929, se retractó juzgando que la pretensión de dicha comunidad de titular más de 25 caballerías a su nombre era demasiado porque con ello, según él, se *“... lesionan grandemente los intereses de este municipio, pues la mayor parte del terreno que se pretende titular, es terreno trabajable en donde los vecinos de este municipio tienen sus sementeras, y además la Municipalidad dejará de percibir los impuestos por pastajes de verano, con lo cual sostiene sus gastos”* (folio 40). No obstante esta opinión, en 1931, el gobierno determinó que las medidas y procedimientos hechos por el Ing.

Así pues, al final del proceso se concluyó que el terreno de la aldea Guisiltepeque tenía la superficie plana de 1,141 ha., 64 áreas y 59 centiáreas equivalentes a 25 caballerías, 19 manzanas y 3,270 varas<sup>2</sup>. Al comparar esta extensión con el título original de los aldeanos de Guisiltepeque, se determinó que había un exceso de 20 caballerías, 31 manzanas y 4, 518

85 AGCA Paquete 16, Expediente 11 Año 1930 folio 29.



Aquino eran correctos y, finalmente vendió a los 118 campesinos las tierras por la cantidad de Q378.00 que era el 50% de su valor calculado en Q750.30. El título fue extendido el 31 de mayo de 1931.

La compra de tierras de la comunidad de Guisiltepeque es un caso interesante ya que, pese a haberse realizado por la vía legal, es irregular puesto que se compró una porción de tierras que originalmente estaba titulada a nombre del común de San Pedro Pinula.

No pudimos establecer el criterio de parcelamiento original de los terrenos. Algunos vecinos entrevistados aseguraron que la extensión de terreno adquirida dependió únicamente de la cantidad de dinero aportada por cada uno. Otro aseguró que a cada condueño original se le asignaron 12 manzanas y media. Sin embargo, la extensión de los terrenos asignada es un tema que todavía genera problemas entre los herederos de los 118 condueños originales.



Tierra y bosques comunales de Guisiltepeque (San Pedro Pinula, Jalapa) Fotografía: Claudia Dary

Todo parece indicar que los herederos de los condueños originales de la finca comunal pudieron beneficiarse con la distribución de tierras no así las generaciones más jóvenes, las que actualmente se ven en la necesidad de arrendar tierras. En 1996, se determinó que un 73% de los pobladores de la aldea contaban con tierra para sus cultivos, mientras que el 27% debía arrendar, pagando una carga de maíz (2 qq por manzana), así como también con trabajo, a razón de 8 jornales<sup>86</sup> de trabajo en la parcela agrícola del propietario de las tierras (Rosales R. 1996, 12).

---

86 Al momento del estudio (mayo 2002) el jornal se pagaba a Q25.00 (diario).

En la actualidad, todavía predominan normas consuetudinarias que dictan la manera en que deben venderse y comprarse las tierras. Como regla general se privilegia el hecho de que los hombres se casen dentro de la comunidad. Si un joven decide casarse con una mujer foránea, ella no tendrá derecho de vender tierra ni mucho menos comprarla, pero los hijos sí. Según un vecino, la situación cambia cuando una mujer tiene muchos años de vivir en la comunidad: *“ella ya es derechosa por el tiempo que tiene de vivir aquí.”* Los comunitarios fueron muy claros en el hecho de que se prohíbe totalmente la venta de tierra a personas fuera de la aldea y aún más si no es de Pinula.

### 5.5 *La comunidad de San Carlos Alzatate*

La comunidad de San Carlos Alzatate<sup>87</sup> tiene la particularidad de que todas las tierras del municipio (181 km<sup>2</sup>) son poseídas en comunidad. Durante la colonia, la región que hoy se conoce como Alzatate formaba parte de la hacienda llamada El Potrero Grande, que antiguamente correspondía a Mataquescuintla y que a su vez formaba parte de Santa Rosa. Por ello, parece ser que el primer nombre de este asentamiento fue el de Potrero (Pérez 1990: 32). Hacia el sur, el ejidal de Alzatate fue parte de la hacienda de Ayarza.

En la actualidad, la comunidad de San Carlos Alzatate cuenta con tierras comunales, divididas en dos sectores: de montaña y de bajío o sabana (o de la parte baja). Sus usuarios se identifican como indígenas, aunque carecen de los tradicionales marcadores étnicos (idioma, traje específico, etc). En el siglo XIX, Alzatate fue escenario de varios incidentes entre ladinos e indígenas. En 1858, los alzatatenses denunciaron que los ladinos pardos se habían apropiado de unas parcelas que les pertenecían y que se ubicaban por el lado llamado de Agüijotes; llamaron a las autoridades y les obligaron a desalojarlas.<sup>88</sup> Incluso la fundación del mismo pueblo ocurrió por el deseo de los alzatatenses de separarse de los “ladinos” de San Rafael Las Flores y de los de Mataquescuintla.

---

87 San Carlos Alzatate es municipio del departamento de Jalapa, colinda al Norte con Jalapa (Jal.), al Este con Monjas (Jal.); al Sur con Casillas y San Rafael Las Flores (S.R.) y Jutiapa y, al Oeste con Mataquescuintla (Jal).

88 Alzatate. Aldea El Potrero. Los indígenas solicitan intervengan las autoridades para que abandonen la montaña varias personas que las han usurpado. Comunicaciones. Año 1858. Min. De Gob. Leg. 28575. Archivo General de Centroamérica, ciudad de Guatemala.

En 1862 se midieron los terrenos de Alzatate contando una superficie total de 99 caballerías con 112 varas<sup>2</sup> (Pérez 1990:33-36).

Los comuneros relataron que antes de que se organizaran formalmente, “o sea, en los años 30, todo esto lo cuidaba el consejal primero de la municipalidad”, pero en el tiempo de la presidencia de Lázaro Chacón la Comunidad se organizó como tal y por la iniciativa de doce personas que decidieron agruparse y legalizar la Junta Directiva. No pudimos encontrar estatutos originales de esta fecha (1930) pero sabemos que existieron.<sup>89</sup> Una copia actualizada (1990) de éstos proporcionada por la Comunidad hace mención a varias reformas habidas en los mismos, a partir de 1946.

### 5.6 *Las Tierras Comunales en San Luis Jilotepeque*

Como se ha indicado antes, a partir del siglo XVI comienza un proceso progresivo mediante el cual los ladinos comienzan a abarcar las tierras de los indígenas como resultado de la falta de previsión por parte de las autoridades coloniales sobre el destino de la población mestiza y ladina, pero así mismo, debido a la manera en que los ladinos eran amparados y protegidos por las autoridades en contra de los intereses de la mayoría indígena. También en esta zona de Guatemala, los curas tuvieron bienes y tierras en desmedro de la población indígena.

A mediados del siglo XVIII los indígenas del común de San Luis Jilotepeque se quejaron de que un señor Baltasar Marroquín, pariente de un cura, que tiempo antes les había prestado tierras y luego se había negado rotundamente a devolverlas, alegaba tener posesión de ellas pero que no quería mostrar los títulos de los terrenos. Cuando el juez agrimensor se presentó al lugar, Marroquín no salió a su encuentro ni quiso presentar los títulos de su propiedad –por no tenerlos–, tampoco contestaba las notas que los indígenas le mandaban, lo cual les hizo enojar hasta el extremo de amenazarle con quemar su casa:

---

89 Estatutos y personalidad jurídica de la Comunidad Indígena de Alzatate. Decreto del 11 de Julio de 1930. Min. de Gob. Leg. 3293. Archivo General de Centro América, ciudad de Guatemala.

*“Señor mio aller biernes le escribimos a Vmd por dha tierras y Vmd no a querido respondernos ase que parese que no somos Gentes y Vmd es gente ladino y no entiende por vien porque no avise que si tiene titulos quando paso el sr juez de medida en su casa lo huvieron sabido todos los principales y todo el pueblo...”*

*“Vmd quiere pleyto pues nos veremos en Guatemala con el sr Jues probativo y Ante el Sr fiscal a enseñar los titulos y las probanzas que a echo el sr medidor y (mañana) sabado le boy a pegar fuego sus casas de usted y lo beremos si el Pueblo lo ase de Nuevo y lo beremos si sus vasallos de su Mgd, se pierde y de los quatro pedaso de milpas que a rosado Vmd lo puede dejar porque si no lo pondremos de comunidad y hay supende Vmd que deja los tierra y en Sn Marcos nos beremos y si se ofrese luego para Goathemala y nos pondremos luego en camino y adios su servidor. Alcalde ordinario Andres Gomes y los quatro regidores y demás principales.”<sup>90</sup>*

Don Juan Antonio del Bosque y Artiga explicó que el 7 de septiembre de 1757 se libró amparo y posesión de las tierras de los pueblos de San Luis y de San Marcos y los intrusos fueron obligados a desocupar las tierras que tenían ilegalmente. Pocos meses después, los intrusos se fueron, pero cuando supieron de la ausencia del comisario, regresaron a las mismas posesiones “abusando de las órdenes y mandatos.” Lo interesante en todo esto es apuntar que por una lado, existían las tierras del común y por el otro las de las cofradías<sup>91</sup> y que en este caso, las tierras en litigio eran de la cofradía del Santo Curato de Xilotepeque y que desde muy temprano los marroquines habían tomado tierras comunales. Con lo cual confirmamos que, en varias partes del oriente, algunas propiedades de las cofradías pasaron a manos de la iglesia y de particulares desde del siglo XVIII. Los indígenas sin propiedades y sin sólidas organizaciones religiosas comienzan a debilitarse en su organización interna y económicamente.

En la actualidad en San Luis Jilotepeque no existe una Comunidad al estilo de la de Ladinos Pardos, Guisiltepeque, Alzatate, Santa María Xalapán pero que sí hay evidencia histórica respaldada por documentos del Archivo General de Centro América así como en el Archivo Parroquial en los que se hace constar

---

90 A1. Leg 6002. Exp. 52852. Ejidos de San Luis Jilotepeque de la Provincia de Chiquimula de la Sierra.

91 A mediados el siglo XVII, San Luis tenía varias cofradías: San Joseph, la de San Sebastián, la de Nuestra Señora de la Encarnación, la de Santiago y la de San Francisco. A1 L5944 E52021.

que sí hubo tierras comunales, así como estancias de cofradía.<sup>92</sup> Por ejemplo, la estancia del Santo Cristo, la de San Joseph, la de San Sebastián, de la Encarnación, de San Francisco. Cada estancia tenía su propio potrero y bastantes cabezas de ganado.



Plaza Guisiltepeque (San Pedro Pinula, Jalapa).  
Fotografía: Claudia Dary.

En San Luis hay un área muy pequeña que todavía se conoce como “El Común”, cuyas tierras son usufructuadas por habitantes de algunos barrios del casco urbano quienes reconocen derechos familiares antiguos sobre las mismas.<sup>93</sup> Además del “Común”, se encuentra el bosque El Pinar es administrado formalmente por la municipalidad con el apoyo de un comité local formado por indígenas y que se denomina “Guardianes del Bosque”. En este caso se trataría de una administración municipal-comunal. Se ha calculado que más del 90% de la tierra de este municipio pertenece a pocos propietarios, muchos de los cuales viven o en la capital o en Estados Unidos. Es interesante mencionar que la comunidad de San Luis es más activa en los aspectos de promoción cultural y de reivindicación étnica que las demás comunidades, tiene dos colegios en donde se imparte educación bilingüe (poqomam/ español), un programa radial en poqomam y para la fiesta titular se hacen llegar representantes indígenas de otras partes del país.

92 En cuanto a tierras comunales de S. Luis existe un documento fechado en 1757 en el que se hace constar que las tierras de los indios lindaban con el volcán de Ipala y terrenos privados. En esa época se quejaban los indígenas que algunas personas se les habían introducido en sus ejidos, entre ellas, curas locales. AGCA A1 Leg.6002. Exp.52852.

93 Mario Sosa y Benneditha Cantanhede. Perfil de pobreza en San Luis Jilotepeque, Jalapa. Guatemala, FLACSO-SEGEPLAN. Inédito. Original en Biblioteca de FLACSO.

**Cuadro No. 2**  
**Algunas Comunidades de Jalapa y sus Tierras Comunales**

| Nombre de la comunidad                 | Aldeas que comprende   | Extensión de tierra en posesión   | Documentos legales                                      | Registro en la Propiedad Inmueble                                 | Sede   | Número de Conduenos (usuarios mayor de edad que paga cuota)   |
|--|--|---|---|---|--|---|
| 1) San Pedro Pinula                    | En teoría casi todas las aldeas del municipio (26)   | 795 caballerías, 22 manzanas y 3,496 varas <sup>2</sup> .   | 1836 y 1899. Copia del título: 1957.                    | Finca Rústica No. 5622, Libro 34 de Jalapa.                       | San Pedro Pinula (cabecera muni.).                   | -----   |
| 2) Guisiltepeque (en San Pedro Pinula) | 1 aldea (Guisiltepeque) y sus 4 caseríos.  | 1,141 ha, 64 áreas y 59 centiáreas equivalentes a 25 caballerías, 19 manzanas y 3,270 varas <sup>2</sup> .  | El título fue extendido el 31 de mayo de 1931.          | Aún no se cuenta con el dato.                                     | Casa comunal en el centro de la aldea Guisiltepeque. | Los herederos de los 118 conduenos originales.  |
| 3) Santa María Xalapán                 | Tres lotes:<br>1) Alutate.<br>2) Tatásirire, Pontezuela y Sachico.<br>3) Arloroma.<br><br>12 Aldeas:<br>Miramundo, El Aguacate, Palo Verde, El Durazno, Hierbabuena, | Total = 397 caballerías, 111 manzanas y 21,916 varas <sup>2</sup> .<br>Desglosado en tres partes:<br>1) 204 caballerías, 7 manzanas y 8574 varas <sup>2</sup> .<br>2) 185 caballerías, 41 manzanas y 6458 varas <sup>2</sup> .<br>3) 8 caballerías. | 1751-2. Amparo mediante Acuerdo GGubernativo 21/10/1910 | No aparece en el Registro de la Propiedad Inmueble. <sup>94</sup> | Barrio San Francisco (Jalapa)                        | Cantidad de habitantes (usuarios). Fluctúa según fuentes 50,000 a 65,000 habitantes. Cantidad de conduenos o socios registrados (i) |

94 El condueno y escritor Orlando Segura Lorenzana indica acerca de la finca comunal que "históricamente nos pertenece y en esto también nos ampara nuestra constitución, principalmente en el artículo 67, pero que legalmente no lo tenemos (el terreno) registrado en la 'Propiedad Inmueble'" (2001: 20).

| Nombre de la Comunidad                       | Aldeas que comprende  | Extensión de tierra en Posesión  | Documentos legales   | Registro en la Propiedad Inmueble   | Sede                                      | Número de Condueños (usuarios mayor de edad que paga cuota)                    |
|--|---|--|--|---|---|--|
| 4) Comunidad de Ladinos Pardos               | La Fuente, La Paz, Tatásirire, Sanyuyo, El Rodeo, Sachico, San José El Carrizal | 94 cab. y 49 Mz  | Medidas en los años 1751-2 888<br>1889   | --aún o se cuenta con el dato   | Barrio El Porvenir (Jalapa)               | 5,401 habitantes.  |
| 5) Comunidad Indígena de San Carlos Alzatate | 4 aldeas: Las Flores, Zapatón, Sabanetas y Tapalapa.                            | 98 caballerías (divididas en: "tierra de montaña" y "tierra de sabana") 30% de bosque. | Asignación de tierras en 1862. Dos títulos de propiedad. Uno por la parte de montaña y otro por la parte baja. | Terreno inscrito en el Registro de la Propiedad Inmueble con el número 456, folios 149, 240 y 241 tomo 2, del Diario del Sur de Jalapa. | Cabecera municipal de San Carlos Alzatate | 2,000 aproximadamente (socios o condueños que pagan cuotas, más sus familias). |

## CAPÍTULO IV

### LA ORGANIZACIÓN COMUNAL

Después de un recorrido por la historia regional de la conformación de las actuales comunidades indígenas y ladinas de Jalapa, cabría preguntarse por el sentido que tiene para los comunitarios –o comuneros– su pertenencia a una comunidad específica. En un primer nivel se reconoce que la tierra es comunal porque existe un sólo título para todos los que tienen posesiones dentro de sus límites. Al mismo tiempo, se identifican claramente las parcelas de uso familiar (en usufructo) asignadas a un individuo, generalmente, varón adulto considerado jefe de familia. El principal sentido que tiene pertenecer a la comunidad implicaría entonces compartir los beneficios que tiene el acceso al cultivo de la tierra y también el hecho de aprobar ciertas normas que existen como un mecanismo que garantiza la protección de las tierras frente a las personas foráneas a la región, quienes eventualmente intentarían expropiarlos o convencerlos para que vendan sus tierras.

Otro objetivo, pero secundario, sería el de proteger los recursos que tales tierras comunales encierran. Para ello también se crean reglamentos específicos. Salvo en el caso de la comunidad de San Carlos Alzatate, la regulación sobre los recursos de los bosques en otras comunidades estudiadas es muy débil y constituye apenas uno dentro de los muchos aspectos para los cuales las organizaciones fueron creadas.

La comunidad significa también, una identificación étnica, un sentido de pertenencia que fija un límite entre un “nosotros” y “los otros”, en un decir, por ejemplo, “nosotros somos xalapanes y podemos utilizar y heredar estas tierras que nos han pertenecido históricamente.” En este sentido, hay que diferenciar la tierra –como objeto de trabajo y fuente de vida y supervivencia socioeconómica– del territorio concebido como un espacio físico, pero también social y cultural sobre el cual un conglomerado organizado tiene un control real y con el cual se siente identificado. El territorio alude también a un espacio con

profundas connotaciones simbólicas y religiosas que hunden sus raíces en la historia. En este sentido, cabe señalar que algunos condueños de la comunidad de Santa María mencionan que esas tierras en las que viven y trabajan son en realidad de la Virgen de la O (de la Expectación), a quien ellos se deben y rinden culto: *“Todos los que habitamos esta finca somos condueños, ya que históricamente los dueños son: las imágenes del ‘CRISTO CRUCIFICADO Y LA VIRGEN MARIA’ (sic), cuyas fiestas patronales son, el catorce de septiembre y el dieciocho de diciembre respectivamente.”* (Segura 2001: 17).

Como veremos, para que se haga efectiva la organización comunitaria se fijan o establecen representantes, derechos, obligaciones, acuerdos orales y escritos (estatutos y reglamentos).

### **1. Membresía y relaciones de parentesco**

Como se mencionó en la parte primera de este ensayo, las comunidades establecen mecanismos de inclusión/exclusión, los que tienen como finalidad reservar los recursos naturales para determinado grupo. En las comunidades jalapanecas, la ascendencia, las relaciones de parentesco y la pertenencia al grupo étnico tienen una importancia vital. Santa María Jalapa es hoy una comunidad de entre 50 y 65 000 habitantes que ocupa una extensión de un poco más de 397 caballerías. Sus integrantes, quienes habitan en 12 aldeas y sus caseríos se reconocen como “comuneros”, personas que han nacido y crecido en esas tierras. Este tipo de acuerdo entre comunitarios se reconoce de manera oral y escrita. El reglamento de ésta comunidad indica que para ocupar cargos de importancia en su organización hay que ser “ser aborígen y de descendencia indígena por parte paterna y materna”.<sup>95</sup> Y, para tener derechos de uso sobre los terrenos se determina que “son condueños del terreno común, todos los indígenas del pueblo de Jalapa que hayan nacido de padre y madre indígenas, reconocidos como comuneros”.<sup>96</sup> Asimismo que “podrán ser reconocidos como condueños, según sus condiciones, los individuos nacidos o que nazcan de solo

---

95 Artículo 3º. del Reglamento de la Comunidad Indígena de Jalapa, 1923.

96 Artículo 35, *Ibidem*.

padre o madre indígena; pero con la condición de que dicho padre o madre haya sido reconocido anteriormente como comuneros.”<sup>97</sup>

Para evitar que la tierra pase a manos de personas foráneas se estableció que “todo hombre que, no siendo condueño de la Montaña, viviere legal o ilegalmente con mujer indígena de la Comunidad, no podrá él, ni sus descendientes, reclamar ningún derecho sobre el terreno común”.<sup>98</sup>

A pesar de lo anterior, de manera verbal, se reconoce que si alguna persona que no haya nacido de padre y madre comunero “se porta bien y le mete el hombro (ayuda) a la comunidad”, puede llegar a ser derechoso (Molina L. 2002). No obstante, esta situación no es frecuente.

Cabe indicar que si bien, éstos “indígenas” jalapanecos se reconocen como tales, recalcan que son diferentes a los “indios” del occidente del país, con los cuales tienen poco contacto, a menos que no sea por el comercio.<sup>99</sup>

Los ladinos pardos, por su parte, distinguen bien entre condueño y derechoso. Derechoso es una categoría que engloba a todos los habitantes adultos (hombres o mujeres) mayores de 18 años. Quiere decir, que ellos y ellas tienen derecho a poseer y trabajar esa tierra por haber nacido de padres ladinos pardos de Jalapa. Varios informantes recalcaron la importancia de respetar “el derecho de sangre”. Condueño alude a una persona que ya tiene asignada una parcela, la está trabajando y tiene un documento extendido por la Junta. Muchas veces a los condueños se les entrega una papelería de carácter interno que los acredita como tales. Se ve pues, que no todos los derechosos son necesariamente condueños. Las comunidades tienen un Libro de Inscripciones en donde constan los nombres de todos los condueños (o condueños-derechosos).

En los estatutos de la comunidad de Ladinos Pardos reza que basta con residir en los terrenos de la comunidad y ser mayor de edad para formar parte de la comunidad y tener derecho de posesión sobre las tierras. Sin embargo,

---

97 Artículo 36, Ibidem.

98 Artículo 37. Ibidem.

99 Dr. Ricardo Falla, antropólogo. Comunicación personal. Diciembre 2002.

de manera oral, se nos indicó que hay que haber nacido en algunas de las sies aldeas (Altupe, Urlanta, Loma de En medio, Azucenas, Aguijotes y Arloroma) que integran la comunidad para formar parte de la misma y ser derecho. De lo contrario, sólo se puede trabajar la tierra y mantener el ganado pero no en calidad de condueño sino de simple usuario (un usuario “con derecho”). Un ladino pardo indicó el caso de una señora salvadoreña viuda de derecho a quien se le concedió el permiso de vivir y disfrutar de las tierras y las pudo vender pero a una persona ladina parda.

Al igual que en el caso de Santa María Jalapa, entre los ladinos pardos, un hombre foráneo no puede ser ni “derecho” ni condueño, aunque en el caso de casarse con una mujer de cualquiera de las aldeas que integran la comunidad, sí puede trabajar la tierra, vivir en ella y comercializar sus productos, pero no podrá ni vender ni comprar tierra, ni mucho menos decidir sobre la herencia del recurso. Lo mismo aplica para las mujeres, pero se reconoce que sus hijos sí tienen “medio derecho.” Los de San Carlos Alzatate mencionan (por escrito) a los asociados o miembros activos, que en la actualidad son 2,000 (quienes pagan cuota anual de Q5.15, pero usuarios efectivos de la tierra son 9,000). Como requisito para ingresar a ésta comunidad se menciona: “haber nacido en la jurisdicción de San Carlos Alzatate, que comprende la jurisdicción de las Aldeas de Las Flores, Zapatón, Sabanetas y Tapalapa, ser mayor de edad, manifestar el deseo de pertenecer a la misma.”<sup>100</sup>

En cuanto a la posesión de la tierra en Alzatate, el artículo 35 del reglamento de los alzatatenses indica que “se entiende por posesiones de la asociación a cargo de los asociados, las casas, huertos, árboles frutales, trabajaderos y huatales. Entre los asociados podrán ser negociables dichas posesiones, incluyendo los *trabajaderos* y *huatales* (o guatales); pero deberán ser autorizados por el Presidente y Secretario, auxiliados por la comparecencia de dos testigos, que podrán ser un vocal propietario y un vocal suplente. Lo mismo se aplicará en el caso de transmisión por sucesión hereditaria. Los asociados no podrán vender sus posesiones a personas ajenas a la Comunidad. (...)”

---

100 Artículo 5to de los Estatutos de la Comunidad de San Carlos Alzatate. Jalapa, 1990.

## **2. Estructura y Organización**

Como hemos visto las comunidades de indígenas y ladinos que se habían organizado durante la colonia y la época independiente bajo la forma de alcaldías indígenas, cofradías y hermandades se ven obligadas a ser reestructuradas para su aprobación por la Secretaría de Gobernación y Justicia durante las primeras décadas del siglo XX. Desde esa época las cuatro comunidades tratadas en este capítulo<sup>101</sup> nombran por votación juntas directivas para que les representen y realicen acciones encaminadas al mejoramiento de las aldeas y caseríos que forman parte de las comunidades. Además de la junta, existe otro órgano institucional en todas las comunidades y es la asamblea o junta general. Salvo el caso de la Comunidad de Santa María Jalapa, todas las organizaciones siguen el modelo de juntas directivas, cuya estructura general es la siguiente: un presidente, un vice-presidente, un tesorero, un secretario y los vocales (ver cuadro Cuadro comparativo de las organizaciones comunitarias de indígenas y ladinos de Jalapa). La Comunidad de Santa María Jalapa tiene una estructura más compleja, aunque básicamente cumple las mismas funciones que las otras. En el caso de Santa María, las denominaciones de cada representante recuerdan designaciones más antiguas o tradicionales como “mayordomo”, “mayor” y “principal”, lo cual también nos recuerda la manera de designar a los alcaldes indígenas principalmente cuando también cumplían funciones religiosas bajo la forma de cofradías:

*“La Comunidad de Indígenas del pueblo de Jalapa estará representada, como ha sido costumbre antigua, por un conglomerado de personas importantes que lleva el nombre de ‘Junta Directiva de Personas principales’ cuyo personal es el siguiente: un Mayordomo, un Principal Mayor, veintidós Principales de orden menor, un Tesorero, un Secretario y dos Escribientes”.*<sup>102</sup>

La Comunidad de ladinos pardos está clasificada como una “asociación” y la de Alzatate como “entidad privada, campesina, de desarrollo”.

---

101 Hay otras comunidades como la de Buena Vista, que faltaría por analizar.

102 Artículo 1º. del Reglamento de la Comunidad Indígena de Jalapa, 1923.

Para el cuidado o vigilancia de los bosques (o astilleros), algunas comunidades mencionan (por escrito o de manera oral), una figura no muy bien definida: comisionados de campo (Alzatate), guardabosques, forestales o forestalitos (San Pedro Pinula), etc.

Aparte de la Asamblea General o Junta General, la junta directiva y los guarda-recursos, las comunidades suelen nombrar comités de desarrollo integral, de mejoramiento y otros.

### **3. Funciones**

En cuanto a sus funciones, casi todas las comunidades están diseñadas como asociaciones destinadas a la custodia de su respectivo título de tierras y a promover el desarrollo social, económico, educativo, agropecuario y físico (infraestructura) de los asentamientos humanos que las integran. En el momento en que se aprobó el primer reglamento de algunas de ellas, la asociación era conocida como “cooperativa agrícola” o como “comunidad agraria”, términos que las comunidades locales no emplean para diferenciarse de las cooperativas que existen en la zona, las que son muy pocas y apenas comenzaron a surgir en la década de los 70 (Segura 2001: 59). La denominación de cooperativa surgió probablemente debido a que en la época en que se escribieron los estatutos de muchas las comunidades predominaban en Guatemala las ideas sobre el desarrollo cooperativista en el país y por eso casi todos los reglamentos aluden al establecimiento de acciones para obtener crédito colectivo y fomentar acciones en pro del progreso de la colectividad. También se alude con frecuencia a que las comunidades tienen que promover centros de asistencia y prevención social.

Otra importante función de las juntas es la de administrar los terrenos y bienes de la comunidad, considerados como su principal patrimonio. Las juntas directivas son las que extienden documentos que acreditan a los vecinos como poseedores de determinadas parcelas. Se considera que sólo esos documentos son válidos y no los extendidos por otra persona o institución de la cabecera departamental. Los otros bienes de las comunidades son la casa de la comunidad -localizada siempre en la cabecera municipal- y sus enseres, sillas, mesas, escritorios, altoparlantes y antiguamente, instrumentos de labranza,

carretas de bueyes y cargas de leña (Segura 2001: 95). Además, la junta directiva tiene la obligación de recolectar cuotas entre los miembros y reinvertirlas en mejoras para la comunidad: avivamiento de mojones, introducción de agua, apertura de caminos, construcción de puentes y otras obras.

Asimismo, la junta debe elaborar informes financieros y velar por el manejo limpio y transparente de los fondos, así como la preparación de presupuestos. Por razones de espacio no podemos describir las funciones de cada uno de los miembros de la Junta Directiva.

En el caso de la comunidad de Santa María Xalapán, también se nos informó que la Junta Directiva suele hacer las veces de mediadora en casos de conflictos familiares y que esa es una de las razones por las que se considera que existen pocas denuncias de violencia intrafamiliar, ya que los conflictos se resuelven en la comunidad.<sup>103</sup>

En el Reglamento de Santa María, de 1923 se indica que “toda dificultad originada entre condueños, relativa al terreno comunal, será llevada al conocimiento de la Junta Directiva, precisamente, antes de recurrir a los Tribunales de Justicia” (Art. 51). Y se agrega que: “Ninguna persona de la Comunidad podrá ocurrir a los Tribunales de Justicia, sin antes haber obtenido una certificación en la que conste, para hacer luz en el asunto, el motivo o motivos por los cuales la Junta Directiva no ha logrado un arreglo satisfactorio...” (Art. 52). Por supuesto, que en muchos casos y dada la extensión tan grande que abarca la comunidad, los comunitarios acuden o a la Junta o a la policía en casos de conflictos.

En Alzatate, algunos aspectos de la justicia se imparten internamente, el artículo 38 indica que los conflictos entre asociados se resuelven conforme a los estatutos y en última instancia es la asamblea general la que resuelve el conflicto “dictando su fallo que será inapelable”. Sin embargo, aquí como en

---

103 Licda. Carmen Galicia Gillén. Comunicación personal. También véase el informe de Galicia intitulado “Características generales de la violencia intrafamiliar en Jalapa”. Universidad de San Carlos: DIGI, Programa Universitario de Género y Centro Universitario de Suroccidente. Guatemala, febrero de 2002.

el caso de Guisiltepeque queda claro que los casos de delincuencia, agresiones físicas y asesinato son reportados al alcalde auxiliar, a la policía y al ministerio público.

El tema de la mediación en conflictos es complejo, ya que aunque internamente se reconoce –en casi todas las comunidades– que las juntas directivas no pueden impartir justicia, de hecho hay situaciones –como la expulsión de alguna persona– en que tal cosa si ocurre.

Otra función de la comunidad, a través de su junta directiva, es la de velar porque no ingresen personas foráneas a su territorio y que, si lo hacen, pidan previa autorización. Este es el caso de los dueños de líneas de autobuses y comerciantes que desean colocar un negocio en algunas de las aldeas que integran la comunidad. Así, en el caso de Guisiltepeque, los dueños de los buses públicos que entran a la aldea deben pagar una cuota a la junta directiva por derecho de uso de la ruta. Hasta la década de 1970, la comunidad de Santa María Jalapa era sumamente estricta a este respecto. Segura registra varios conflictos que ocurrieron cuando personas que desconocían las normas de la comunidad pasaron por sus caminos sin pedir permiso:

*“Nuestros condueños eran muy celosos con el terreno comunal, y esto causó un atraso tremendo, que a la postre lo vivimos en carne propia. Recuerdo que a finales de la década del 70, ingresaba un carrito color verde, cuyo conductor respondía al nombre de don Juan, este ingresaba vendiendo helados, a diez centavos cada uno (...). Un grupo encabezado por los señores: Pablo de la Cruz y Salomé Jiménez bloquearon el camino haciendo zanjas con piochas, azadones y piochines, argumentaban que este señor evadía el pago a la finca, el problema era que no se lo habían dicho...”(Segura L, 2001: 55)*

Un informante también añadió que hasta la actualidad “cuando llega alguien de otro lugar, se investiga a qué llega. Por ejemplo, los negociantes de fuera, no están porque quieren, sino por ganarse la vida. Pero no son los representantes de la localidad quienes les dan permiso, sino que tienen que presentarse a la junta directiva en pleno a la sesión de cada quince días, para que allí se les autorice si pueden vivir ahí o pueden poner un negocio. Si el pleno dice no, entonces no entra nadie”. (Molina 2002)

#### **4. Instrumentos institucionales**

Todas las comunidades se rigen por acuerdos orales transmitidos por generaciones y además por estatutos y reglamentos usualmente aprobados por el Ministerio de Gobernación. De éstos, unos son más antiguos –como el de Santa María– que data de 1923 y otros mucho más actualizados, como el de San Carlos Alzatate cuya última revisión y adecuación se hizo en 1990.

Con la aprobación estatal de tales estatutos y reglamentos, las actividades de las comunidades persiguen adaptarse al marco legal vigente en el país y sus representantes buscan que se reconozca la personalidad jurídica de dichas comunidades. Al mismo tiempo, se infiere que la comunidad desea que se reconozca que la misma es poseedora de las tierras y que tiene un derecho histórico sobre las mismas.

De acuerdo con Taracena Arriola, los acuerdos de aprobación de tales comunidades son interesantes porque “reflejan la pervivencia del significado ancestral del término *comunidad* en el universo legal guatemalteco del siglo XX” y porque el Estado al mismo tiempo está en ese momento aceptando formas tradicionales de convivencia. Sin embargo, según esta postura la aprobación de tales estatutos implica la continuación del tipo de legislación tutelar (Taracena 2003: 380 y 381).

Nosotros creemos que las comunidades se ven compelidas a inscribirse como tales en el marco del Estado como una forma de mantener su organización ancestral y sus tierras, pero en el fondo ellas mantienen una autonomía relativa frente a la injerencia del Estado y de personas particulares. Es decir, la legalización es una manera que formalmente cumple con los requisitos del Estado pero que les permite a los comunitarios seguir haciendo las cosas a su manera. Esto se refleja en la insistencia de los comunitarios cuando dicen que los problemas personales, de tierras, agrícolas y otros primero se resuelven con la junta directiva de la comunidad y sólo en caso de no llegar a un acuerdo se recurre al alcalde auxiliar o al municipal. Como expresó el ex presidente de la comunidad indígena de Guisiltepeque “es que la comunidad tiene su poder”. Claro está que a lo largo del siglo XX existen progresivamente intentos por parte del Estado para intervenir en varias facetas de la vida de las comunidades: la

regulación sobre la extracción de los recursos naturales es un aspecto y otro, la administración de justicia. La actividad de los partidos políticos se hace sentir hasta mediados de los años 50 y la aparición de cooperativas, comités y otras instancias aparecen en Jalapa hasta los 70. (Segura 2001: 59 y 115).

En los acuerdos gubernativos que aprueban tanto a las comunidades mismas como sus estatutos y reglamentos se especifica que los mismos “no contienen disposiciones contrarias a las leyes del país”. Esto, por supuesto, es sujeto de un minucioso análisis crítico en cuanto a algunas disposiciones, por ejemplo, la expulsión de la comunidad que está contemplada en los regímenes disciplinarios y que puede ocurrir si la junta directiva o la asamblea general lo determina. En la actualidad esta disposición podría ir en contra de los derechos humanos.

En los estatutos como se sabe, están estipulados los derechos y la obligaciones de los miembros activos de las comunidades; también se indican los requisitos para formar parte de la junta directiva y en los reglamentos se estipula las cualidades de las personas para formar parte de la comunidad, para acceder a las tierras y tener derechos de uso, posesión, venta y herencia de las mismas. Asimismo se establecen estipulaciones en torno al ganado, pasturas, cercos, trabajos de infraestructura, conservación de suelos y bosques o astilleros comunales. Como se ha mencionado, en muchos casos, tales reglamentos solo han colocado por escrito lo que ya se sabía y se practicaba de manera consuetudinaria. No obstante, con el paso de los años y debido al crecimiento demográfico, a la degradación de los bosques, la escasez de agua y otros problemas, los reglamentos deben cambiar y adaptarse a las nuevas circunstancias.

Otro aspecto importante es que, aunque en los estatutos y reglamentos no se prohíbe o limita la participación de la mujer en las juntas directivas y asambleas, de hecho su participación en las mismas es sumamente pobre y limitada, cuando en realidad, las comunidades se beneficiarían mucho de un cambio de actitud que permitiera que ellas tuvieran papeles más activos. Esto, principalmente si tomamos en cuenta la pobreza de varias aldeas, como es el caso de San Carlos Alzatate, el municipio más pobre de Jalapa (93.1%). Por eso es que, en la actualidad, la iniciativa de desarrollo comunitario ya no se deja

sólo en manos de la directiva de la comunidad, sino que se fundan asociaciones y comités como la Asociación de Comunidades en Desarrollo de San Carlos Alzatate, el Comité Estrellas de la Mañana y el Comité Flor del Naranja, en donde participan varias mujeres (Santa Cruz 2003).

**Cuadro No. 3**  
**Organizaciones comunitarias de indígenas y ladinos de Jalapa<sup>104</sup>**

|   | <b>Comunidad de Santa María Jalapa</b>   | <b>Comunidad de ladinos pardos</b>  | <b>Comunidad Indígena de San Carlos Alzatate</b>   | <b>Comunidad Indígena de San Pedro Pinula</b>                          |
|---|--|---|--|--|
| <b>Autoridad máxima de la comunidad</b>           | Asamblea general.  | Junta general/ se reúne dos veces al año.   | Asamblea general (ordinaria y extraordinaria) integrada por sus socios activos/1 vez al año.                                     | Junta general/ debe reunirse dos veces al año.                         |
| <b>Composición de la Junta Directiva (cargos)</b> | Junta directiva, compuesta por dos órdenes<br>orden mayor<br>-mayordomo<br>-principal mayor<br>-secretario<br>-tesorero<br>-6 escribientes principales<br>orden menor<br>22 principales <sup>105</sup> de orden menor (según reglamento de 1923) y <sup>157</sup> según información local. | Presidente<br>Secretario<br>Tesorero<br>6 Vocales de Mesa <sup>106</sup><br>Vocales Cantonales. | Presidente<br>Vicepresidente<br>Secretario<br>Prosecretario<br>Tesoreros<br>Vocales (1° al 5to) y vocales suplentes (1° al 5to). | Presidente<br>Vicepresidente<br>secretario<br>tesorero<br>dos vocales. |
| <b>Duración de la Junta Directiva (en años)</b>   | 5  | 2   | 2  | 1  |

104 El Cuadro fue elaborado con el apoyo de las siguientes fuentes: 1) Reglamento para el manejo y administración de los terrenos que la Comunidad Indígena de Jalapa posee, denominados "Alutate", "Tatasirire", "Pontezuela y San Shico" y "Arloroma" y acuerdo de aprobación. El Guatemalteco. Tomo CV, Guatemala, 4 de junio de 1923, p. 1 .2) Estatutos y reglamentos de la Comunidad de "Ladinos Pardos" del municipio de Jalapa, departamento de Jalapa, 1957. 3) Estatutos de la comunidad Indígena de San Carlos Alzatate, departamento de Jalapa. Guatemala, Jumay, 1999. 4) . Estatutos de la Comunidad Indígena de San Pedro Pinula, Acuerdo del 5 de noviembre de 1956.

105 Estos son representantes por cada aldea y por cada caserío que integra la Comunidad

106 A este respecto, las versiones orales variaron: algunos indicaron que eran solo 3 vocales de mesa.

|   | <b>Comunidad de Santa María Jalapa</b>   | <b>Comunidad de ladinos pardos</b>  | <b>Comunidad Indígena de San Carlos Alzatate</b>                       | <b>Comunidad Indígena de San Pedro Pinula</b>                                  |
|---|--|---|--|--|
| <b>Fecha de los estatutos y reglamentos</b>                               | 1923   | 1957  | 1930<br>1946,  | 1956 <sup>107</sup>  |
| <b>Fecha de reforma de los estatutos y reglamentos</b>                    | La comunidad se rige por los estatutos emitidos o aprobados en tiempos del presidente José Ma. Orellana <sup>108</sup>                                       | La comunidad se rige por los estatutos de 1957  | 1956,<br>1971<br>y<br>1990   | Hasta el momento del estudio (1er semestre de 2002) no habían sido reformados. |
| <b>Frecuencia con que se celebran las reuniones de la Junta Directiva</b> | Todos los domingos   | Los domingos  | Todos los sábados  | Una vez al mes   |
| <b>Cuotas y contribuciones</b>  | Pago de impuestos anuales (Q 3.00 por condueño)<br>Otros pagos: millar, cuota obligatoria, pagos de plaza, limosna de patronos y colaboraciones voluntarias. | Cuotas Anuales de Q0.50 (según estatutos), pero actualmente se aporta con Q2.00 por condueño.   | Cuotas ordinarias y extraordinarias. Q5.15 por miembro activo (anual). | Cuota de Q0.10 mensuales según los estatutos, pero actualmente no se cobra.    |
| <b>Principales instrumentos Institucionales</b>                           | Estatutos<br>reglamento interno (78 artículos), data de 1923.  | Estatutos (31 artículos),<br>reglamento (25 artículos)<br>Libro de Inscripción<br>Libro de Actas<br>Libros de Compra-Venta de Terrenos<br><br>Asambleas Ordinarias (bimensual)<br>Asambleas | Estatutos (53 artículos)<br>Reglamentos                                | Estatutos (19 artículos)<br>No se tuvo conocimiento sobre el reglamento.       |

107 Al momento del estudio, CONTIERRA estaba asesorando a la comunidad indígena de Pinula para reformar y actualizar sus estatutos

108 Información obtenida en el campo y corroborado en la obra de Segura Lorenzana (2001:17).

|                                      | Comunidad de Santa María Jalapa   | Comunidad de ladinos pardos   | Comunidad Indígena de San Carlos Alzatate                           | Comunidad Indígena de San Pedro Pinula |
|--------------------------------------|---|---|---|--|
| <b>Categoría de los comunitarios</b> | Comunero-Condueño   | Derechoso Condueño  | Asociados activos, miembros de la comunidad                         | Miembros de la comunidad campesina     |
| <b>Principales problemas</b>         | Obsolencia de los estatutos<br>Politización de algunos miembros de la comunidad | Obsolencia de los estatutos/<br>Incumplimiento de algunos artículos, sobre todo relativos a venta de madera | Necesitan apoyo económico para desarrollar proyectos agroforestales | Obsolencia de los estatutos            |

Fuente, investigación realizada.

Existen aspectos de la vida cotidiana que suelen regularse por la costumbre o el uso. Se trata de acuerdos locales transmitidos oralmente y de generación en generación y que se han legitimado por la costumbre. Nos estamos refiriendo, por ejemplo, a las normas de parentesco, a las que ya hicimos referencia y que dictan quien tiene derecho o no a heredar, a vender y comprar las tierras. Estos aspectos son ampliamente conocidos por todos y por, cierto, que en algunas ocasiones, también han generado conflicto, principalmente cuando alguien no nacido en la comunidad pero que lleva mucho tiempo trabajando la tierra, la reclama como suya.

En cuanto a los recursos naturales, hay costumbres que dictan, por ejemplo, evitar el corte de leña cuando la luna está tierna, amarrar al ganado para que no se coma la siembra del vecino, evitar cazar a los animales durante la época en que hay cachorros, etc. Muchas de estos



Iglesia de San Carlos Alzatate.  
Fotografía: Claudia Dary

acuerdos se practican o se practicaban cotidianamente y se conocen solamente de forma oral. A veces, tales acuerdos se incluyen en los reglamentos escritos de las comunidades .

## 5. Algunos problemas

Los problemas que actualmente tienen las comunidades para autogobernarse y para gestionar los recursos naturales que se encuentran en su territorio son los siguientes:

En cuanto a la organización comunitaria (a lo interno):

- Algunas comunidades tienen reglamentos obsoletos que no se han modificado desde los años 20.
- El reglamento no es conocido por la totalidad de miembros de las comunidades.
- Muchos cambios deberían hacerse en los reglamentos, por ejemplo, el pago de cuotas: de Q0.10 al mes (Pinula) por otra cantidad acorde con las necesidades y costos del siglo XXI.
- El periodo en que una junta debe permanecer en el poder debería sacarse nuevamente a votación (en asamblea), pues se detectó que muchos no están de acuerdo, por ejemplo en Santa Ma. Xalapán, en donde la Junta debe permanecer cuatro años y unas veces se queda hasta ocho.<sup>109</sup>
- A veces se acepta a personas foráneas como miembros de la comunidad y, algunos de ellos, violan las reglas y cortan los árboles.
- Algunos problemas para establecer la categoría de membresía y los derechos sobre las tierras. Por ejemplo, cuando el o la cónyuge no ha nacido en tierras de la comunidad pero sin embargo ha trabajado en la zona toda su vida y reclama un derecho de herencia sobre las mismas.

En cuanto a la relación comunidad-recursos naturales e instituciones estatales (aspectos externos):

---

109 Segura indica que ha habido comités que permanecen por más de diez años, otros por dos años, cuando lo que reza en los estatutos es que el periodo es de cinco años. Orlando Segura Lorenzana. Memorias de un Condueño. Jalapa, Imprenta Jumay, 2001. p. 145.

- Reducción de las hectáreas ocupadas por bosques: En Jalapa la extensión total de tierras comunales dedicadas a la agricultura o actividades agroforestales es bastante grande pero los bosques comunales son relativamente pequeños y en algunos casos están degradados. Si consideramos únicamente la variable de administración comunal, diríamos que esta no está funcionando. Sin embargo, hay que identificar los factores que inciden tanto en la salud del bosque como también en la débil capacidad operativa comunal.
- Pugna entre el poder, los intereses y las decisiones de la comunidad y las del Estado. En muchas ocasiones los comunitarios establecen que no debe autorizarse la tala de determinado número de árboles en terrenos de su territorio cuando no se justifique la acción plenamente. Sin embargo, el INAB autoriza la tala a personas de afuera o de dentro de la comunidad. La situación actual es un acuerdo mediante el cual la tala de árboles para consumo familiar es autorizada por comuneros dentro de los límites territoriales de su comunidad, pero cuando la madera debe salir fuera de esos límites y excede del número de tres árboles, hay que solicitar permiso al gobierno (al INAB).

En todo caso, vemos que no se respeta la decisión de una comunidad siendo que de acuerdo con Ostrom y McKean,<sup>110</sup> para que el manejo comunal de los recursos naturales de propiedad común sea exitoso, los grupos usuarios deben tener el derecho a organizarse libremente, o al menos, que no sean intervenidos o molestados en su intento de hacerlo.

A pesar de los problemas, las comunidades continúan insistiendo en hacer valer sus derechos sobre sus territorios y enfatizan que debe respetarse su autoridad. Estos aspectos deben ser entendidos como estrategias étnicas que los grupos utilizan para mantener su unidad y para reclamar importantes cuotas de poder local que se perciben en constante negociación y conflicto con las instancias del Estado. La estrategia comunitaria no logra traducirse aún en un mecanismo eficaz para el mantenimiento de sus recursos naturales, los

---

110 Bosques en régimen de propiedad común: ¿sólo un vestigio del pasado? M. McKean y E. Ostrom. [www.fao.org/docrep/v3960s/v3960s03.htm#TopOfPage](http://www.fao.org/docrep/v3960s/v3960s03.htm#TopOfPage)



Reglamento de la comunidad indígena de Santa María Jalapa.  
 Hemeroteca del Archivo General de Centro América

frente a los sectores blancos y poderosos, quienes usualmente toman las decisiones. Además, aún hay intimidación de los campesinos por parte de algunos sectores conservadores y terratenientes.

cuales continúan degradándose como resultado de la misma pugna de poderes político-económicos.

Han existido intensos procesos de discriminación y exclusión de la población indígena, la cual es extremadamente pobre y con altos índices de analfabetismo. Esta situación ha hecho que sus instituciones sociales hayan sido afectadas por los gobiernos locales muchas veces a manos de población ladina de la clase alta local, quien les considera como un grupo de analfabetas incapaces de autogestionarse.

En algunos casos, la gestión local es pobre. Esto se debe a que la gente no está acostumbrada a participar en proyectos y teme reclamar sus derechos. Esta gente ha actuado con sumisión

## CAPÍTULO V

### PERCEPCIONES MUTUAS: IDENTIDAD, PODER Y RELACIONES INTERÉTNICAS EN TRES MUNICIPIOS DE JALAPA

#### 1. El imaginario del jalapaneco

En el presente capítulo se analizarán las identidades étnicas y las relaciones interétnicas en San Luis Jilotepeque, pero teniendo como trasfondo contextual los municipios de Jalapa y de San Pedro Pinula. He decidido introducir observaciones sobre estos dos municipios para dotar al análisis de una perspectiva regional.

Como veremos en este primer apartado, en el caso de los ladinos de la ciudad de Jalapa existe una percepción ambigua acerca del “otro” que en este caso sería una alteridad representada por un lado por la gente de las aldeas –sean estos indígenas de la comunidad de Santa María o de los llamados ladinos pardos– y, por otro, los habitantes de otros municipios vecinos. En este caso estaríamos aludiendo a un nivel de análisis desde la dimensión geográfica y territorial. Es decir, opera una dualidad entre el “nosotros los de la ciudad” / los otros, “los del campo” o los de otros municipios. Al mismo tiempo, pero en otro plano, se dan las diferencias en términos étnicos, es decir, haciendo alusión al natural o indígena, al ladino y al mestizo y atribuyéndolo a cada grupo características y valores distintos.

En Jalapa habría que agregar otra dimensión de las relaciones interétnicas y es la diferencia entre el ladino pardo y el ladino a secas y, entre el ladino pardo y el indígena de la comunidad de Santa María (porque son vecinos), es decir aquel indígena que es descendiente de poqomames, pero difiere del de San Luis y su vecino San Pedro, por la naturaleza de su organización social y por sus costumbres. Es decir, en Jalapa las relaciones interétnicas se presentan de una forma extremadamente compleja que por supuesto no puede reducirse a la clásica oposición ladino/indígena. Como apunta Jefferson “la sociedad rural en el Oriente es más compleja y diferenciada de lo que comúnmente ha sido

descrita” (2000: 250). En Jalapa una persona puede identificarse simultáneamente como jalapaneca, como natural o indígena, al mismo tiempo que como católico y “comunero” lo que nos indica que las identidades (étnicas, religiosas, agrarias y personales) no son excluyentes y que como dice Maalouf “no hay una única pertenencia que se imponga de manera absoluta sobre las demás” (1998: 21).

Durante la presente investigación, los entrevistados marcaron algunas pautas que han servido para entender las identidades y las diferencias en las relaciones grupales, o bien, aspectos que marcan las fronteras no sólo físicas sino además simbólicas entre las personas. Algunos de estos factores que aparecen con más frecuencia en las entrevistas son: el lugar en donde uno vive (si en la aldea o en la ciudad), el oficio que se realiza, la acumulación de riqueza, el apellido, la educación y la “raza” entendida en términos locales como el color de la piel y los rasgos físicos, pero en donde se alude a demás a la familia y los ancestros. Hago la salvedad de que debido a la extensión del municipio de Jalapa y al elevado número de comunidades que comprende, es difícil hacer afirmaciones que se puedan generalizar a partir de las 20 entrevistas que realizamos en dicho municipio, además de algunos escritos sobre el lugar. Por ello, lo descrito en este apartado sólo pretende sistematizar algunos hallazgos y sugerir temas para futuros ensayos.

La cabecera departamental de Jalapa<sup>111</sup> tiene categoría de ciudad y está ubicada aproximadamente a 174 kilómetros de la capital (IGN T. II 386). Para el año 1994, el municipio de Jalapa contaba con un total de 82, 922 habitantes, de los cuales fueron clasificados como no indígenas 55, 464 y como indígenas 25, 067 (INE 1996, 27) por lo que se considera mixto en su composición étnica y esta situación es reconocida así por algunos pobladores que entrevistamos: “ Jalapa se diferencia de otros pueblos del oriente en que (su población) no descende de ladinos sino de los indígenas de Santa María Xalapán, y de allí vienen nuestras raíces; que bajaron (de la Montaña al pueblo) para ya no ser

---

111 El departamento de Jalapa tenía, de acuerdo al Censo de 1994, 196, 940 personas, de las cuales fueron catalogadas como indígenas 73, 733. SNU. *Guatemala: el rostro rural del desarrollo humano*. Guatemala, Sistema de las Naciones Unidas en Guatemala, 1999. p. 209.

indígenas, sino mezclar razas y comenzar a vivir como ladinos.” (R. Orellana). Además la población de Jalapa se ha ido nutriendo con familias que han llegado procedentes de otros departamentos orientales vecinos y últimamente por comerciantes k’iches’, formando así una población heterogénea con múltiples orígenes geográficos: “Los jalapanecos puros han emigrado hacia la capital y aquí ya se convirtió en un pueblo cosmopolita, ha venido mucha gente, de Santa Catarina Mita, del occidente de Jutiapa, de Agua Blanca, del mismo departamento, de Sansare, de Sanarate, etc.” (D. Lemus). A pesar de esto, se insiste en que esos “jalapanecos puros” son descendientes de las primeras familias españolas que llegaron a la zona, entre ellas la familia Cárcamo, Sandoval, Marroquín y Cruz. Algunas de tales familias son descendientes de aquellos españoles, quienes eran dueños de haciendas donde se criaba ganado, se plantaba caña, añil, trigo y milpa. En todo caso, predomina entre muchos de los pobladores un orgullo de ser “jalapaneco” que viene de muy atrás: “para ser buen guatemalteco hay que ser que ser primero buen jalapaneco”.<sup>112</sup>

El mestizaje racial y cultural que tiene Jalapa es más intenso o físicamente evidente que en la región del Motagua y que en la vecina Jutiapa. Eso se nota en el predominio del idioma español sobre el poqomam, el uso de ropa estilo occidental y según algunos de los entrevistados porque la “gente no es tan *canche* (rubia) como en Zacapa.” Quizá por esto último es que los jalapanecos han decidido nombrar a la ciudad como “Morena Climatológica de Oriente”. Yo creo que por esta particular caracterización, Jalapa presenta diferencias en sus relaciones interétnicas frente a otros departamentos orientales. No obstante esta calidad de “mixto” no siempre es bien aceptada por algunas personas, pues como se vio en el capítulo II, desde finales del siglo XIX se empieza a concebir ese ser y esa herencia “indígenas” como un “problema” a superar ya que implicaba una limitante para el progreso de la sociedad jalapaneca y guatemalteca en su conjunto. Ese progreso estaría asociado en este caso a la integración indígena a la sociedad ladina. Dentro del imaginario local, ser ladino implica ser “adelantado” y haber estudiado: “Yo digo que ser ladino es una persona que ha alcanzado cierto grado de civilización... puede utilizar bien el lenguaje y es más educado”. (L. Pérez). Es de hacer notar que precisamente

---

112 Frase aparecida en el artículo “La pereza criolla”, de autor anónimo. En, *Oriental*. Año I, No. 1. p. 1.

uno de los motivos de orgullo del “jalapaneco” es el de contar entre sus paisanos o entre “los hijos más ilustres de Jalapa”, como decía Bonilla Ruano, con muchos maestros, abogados, literatos, médicos y militares (el listado de integrantes del batallón Jalapa, sin duda alguna), es decir, personas que han debido necesariamente pasar por las aulas.

Cuando en 1930, aparece en la ciudad de Jalapa la revista mensual “Oriental”, el artículo central de la revista No. 2 estuvo dedicado precisamente a poner atención sobre como solucionar ese abrumador “problema indígena” indicando que definitivamente no había otra salida que la aculturación, un proceso mediante el cual los indígenas abandonaran progresivamente las antiguas usanzas y costumbres y que fueran aprendiendo poco a poco las occidentales. Como sabemos, esta idea no era exclusiva de los escritores jalapanecos sino que predominaba en el país y, más tarde, cuando se funda el Instituto Indigenista Nacional, uno de sus objetivos fue precisamente el de solventar dicho “problema”.<sup>113</sup>

“A pesar de que ya hace mucho tiempo que se trata el problema del indio, no se ha llegado todavía a una conclusión en cuanto a la mejor manera de incorporarlo a nuestra cultura. Cada vez que se marca una etapa evolutiva más elevada en nuestras actividades vitales, se nota mejor el secular estancamiento de la raza indígena, y, hasta su influencia retardatoria sobre la vida general del país.”<sup>114</sup>

El estudio de este dilema, era para el autor anónimo de tales líneas, uno de competencia de “los campos mentales de la raza” y aseguraba que el indígena no estaba “capacitado para adaptarse cómodamente a un estado de civilización actual” y que esa presunta incapacidad era un asunto mental y racial. Siendo así las cosas, el autor nos explicaba que “no podemos esperar mucho del caudal hereditario de su raza”. A pesar de eso, había que hacer algo para “hacer entrar

---

113 Véase por ejemplo: David Vela. *Indigenismo en Guatemala*. Guatemala, Centro Editorial José de Pineda Ibarra, 1964.

114 “El problema indígena. La conveniencia de Misiones para su mejoramiento”. En, *Oriental*. Año I, No. 2. Jalapa, 15 de abril de 1937. p.1.

al indio en los campos de nuestra cultura actual” y para ello se requería, por ejemplo, del trabajo de las misiones de religiosos católicos que han convertido “tribus semi-salvajes que han vivido a espaldas de la civilización, en florecientes colonias agrícolas”.<sup>115</sup>

De acuerdo con esta línea de pensamiento, vemos que para los intelectuales jalapanecos de inicios del siglo XX, el ideal era un indígena que sin dejar de serlo totalmente, se transformara y que ese cambio fuera ostensible en su manera de vestir y de hablar, sólo así podía llegar a ser civilizado. Bonilla, en un escrito publicado en la década de los 40 explicaba que un buen manejo del idioma castellano por parte de los “naturales” sería un adelanto “que halagaría a nuestro patriotismo local” (se refería a Jalapa):

“...recuerdo una anécdota que halagaría nuestro patriotismo local en lo que se refiere a la mediana cultura alcanzada por ‘naturales’, y ladinos de esfera modesta, en nuestra tierra. Cuando era jefe del hospital general de Guatemala el eminente y famoso cirujano doctor Juan J. Ortega, éste siempre acertaba, al pasar revista diaria a los enfermos, en cuanto a su procedencia, según las respuestas que de ellos recibiera en el examen clínico. Si el paciente usaba, en vez de formulas vulgares y corrientes, palabras más o menos cultas; v.gr.: intestinos en vez de tripas; mandíbula en lugar de quijada; cuello, por pescuezo, y otras semejantes, entonces volviéndose a los practicantes que lo acompañaban, el sabio galeno les decía sonriente: podría asegurar que este enfermo es de Jalapa...” (Bonilla 1947: 27).

Esta visión está todavía muy presente entre algunos los jalapanecos, quienes si bien aceptan y hasta parecieran admirar algunas características de los indígenas, también se quejan de otras. Entre las características que los ladinos de la ciudad destacan como admirables se menciona un pasado glorioso: “ser indígena es ser inteligente, porque los mayas fueron una gente bien inteligente”; por eso ser indígena es o debería ser “motivo de orgullo”. También se menciona con frecuencia su organización comunitaria y la manera en que

---

115 Ibidem. p. 4.

los indígenas de la comunidad de Santa María Jalapa han defendido hasta con sangre su territorio. Sin embargo, no siempre se ha concebido a la propiedad comunal como algo tan loable. Nuevamente el documento anónimo citado y escrito en 1937 nos indica que, a pesar de que el indígena tenía tierras en propiedad, de poco le servía porque su ignorancia y sus métodos rudimentarios de cultivo le impedían sacar ventajas del terreno:

“En Oriente, por ejemplo, el indígena es agricultor y dueño en su mayoría de ricas tierras en común a las cuales no les saca ni para vestir sus miserias. Métodos de cultivo rutinarios, dejan morir o degenerar sus simientes, a pesar de la buena voluntad de multiplicarlas y de sostenerlas; al lado de sus huertos, pululan voraces, ejércitos de insectos parásitos que hacen destrozos sobre sus plantaciones, impunemente; animales domésticos vagabundos erran por los campos destruyendo sementeras y sembrando a veces el odio entre familias; epidemias anuales diezman los beneficios de sus crianzas. No han encontrado todavía los caminos para trabajar mejor, producir más, sacar mayores ventajas de su esfuerzo y vivir más confortablemente y con una esperanza mayor para sus hijos”.<sup>116</sup>

Encontramos a lo largo de nuestro trabajo de campo que, en muchos casos la contradicción principal era entre “la gente de la montaña” y “la gente del pueblo, o gente de la ciudad”. La gente de la Montaña engloba a ladinos pardos e indígenas de la comunidad de Santa María, sin embargo, como ya se ha visto, ambas comunidades son distintas y ese ser diferente también es subrayado por los habitantes de la ciudad. Cuando éstos se refieren a la gente de la Montaña, aluden a las personas que habitan en las aldeas dispersas en las montañas de la Soledad Grande, Anshigua y del Silencio. Tales personas de aldea son descritas de muchas formas, como sencillas, incivilizadas, analfabetas, diferentes en su modo de hablar el castellano y en su manera de vestir a la occidental; agricultores por excelencia, conservadores de sus costumbres y celosos de su organización comunal. Para muchos de los entrevistados todas estas características se atribuyen a una naturaleza propia del ser de montaña o del ser campesino, mientras que para otros, principalmente

---

116 Ibidem p. 4.

los que han tenido acceso a educación institucionalizada y han alcanzado los niveles diversificado y universitario, tales atributos se explican por la pobreza del gente y no por una esencia cultural inmutable. Los habitantes de la ciudad, fundamentalmente ladinos, se ven así mismos como educados, civilizados y un poco obligados a transformar al "otro". Para varios entrevistados el ser "ladino" es también una categoría confusa y tiene, como todas las identidades, varios significados, desde un sentido de vacuidad cultural hasta una franca acepción de superioridad social, económica y cultural sobre los demás. Por ejemplo, para un joven estudiante de básicos "el ser ladino es como que estoy perdiendo la costumbre, la identidad de antes". Varios entrevistados auto adscritos como ladinos indicaron una serie de cualidades del ladino: "más sabiduría", un "ser adelantado", "ser mejor" que otro, ser diferente (al indígena) por "la raza, la sangre y el físico", una persona que "habla bien el español", más "educado", de "sangre española", es vivir "en la ciudad". Un estudiante de 17 años resume bastante bien, la definición de varios de los entrevistados: "sin intimidar a nadie, sin tener preferencias por alguien o hacer de menos a la clase indígena o a los mestizos, el ladino, por sí tiene que ser el bastión, como un ejemplo del desarrollo y progreso de los pueblos, que por su intelecto va a ser una persona de desarrollo" (D. Lemus).

La ciudad de Jalapa es entonces, un espacio ocupado por los ancestros de estirpe (los españoles), que en algún sentido refleja el refinamiento en las costumbres. A la cabecera llegaron las primeras familias de españoles provenientes de otros lugares. Ese origen español de las familias ciudadinas jalapanecas se nota en un supuesto refinamiento cultural, que para algunos entrevistados es inconcebible en una persona aldeana, quien está condenada casi de por vida a tener un modo específico de ser. Esta percepción fue más notoria en jóvenes ciudadanos de clase media alta y alta:

"Las costumbres de la gente de la ciudad son más finas, porque la gente fina tiene situaciones con gente formal... en cambio la gente de aldea ellos comen con sus manos, comen normal como ellos se sienten bien, porque ellos saben que nunca van a ser como gente de otro nivel. La forma de vestirse, se visten bien humildes, con su ropita bien sencilla, vienen con sus canastillos... en cambio la gente aquí con botines, pantalones pegados,

a la moda, sus camisas bien caras de *boutique*, sus ganchos finos.” (Nidia, 15 años).

Por más que quiera la gente de aldea no puede igualar a la de la ciudad de Jalapa:

“La gente de la montaña que quiere sentirse como a nivel, sentirse bien, porque yo me doy cuenta que los domingos que es día que ellos salen, compran mucho de la ropita que ellos creen que supuestamente las señoritas finas compran, y se ve mal porque ellas quieren estar al mismo lugar (¿nivel?). A veces vienen unas señoritas de la montaña y sus vestidos son como de 15 años (vestidos de fiesta) sienten ellas que es su traje más formal; pero pienso yo que ellas se verían más bonitas con su traje típico.” (Nidia)

Para algunos, los chinos que llegaron a inicios del siglo XX y las personas indígenas del occidente de la república, implican un aporte a Jalapa porque son buenos comerciantes:

“...aquí hubieron familias de la China, hubieron muchos negocios donde los propietarios eran chinos, y vino mucha gente del occidente que se vino a radicar, y se dedicaron a la venta de abarrotes, venta de ropa y es la gente que le fue dando vida a la población. Tenemos referencia de Totonicapán, Chimaltenango, incluso de San Marcos. “(W. C.).

El supuesto salvajismo de los aldeanos es más evidente en tiempos de fiesta, cuando los aldeanos bajan a la ciudad (a veces llamado pueblo) y hacen “relajos”. La situación todavía es más evidente, después de la cosecha, cuando los aldeanos han logrado vender productos o bien se les ha pagado por trabajar en la cosecha y bajan al pueblo con dinero. Un alfarero (ladino) de 65 años expresó: “... cuando tienen dinero (los de las aldeas) vienen al pueblo y hacen los grandes relajos, no son como la gente del pueblo; la gente del pueblo es más civilizada.” (V.Cruz). En este sentido, los habitantes de las aldeas, de “la Montaña” también constituyen una eventual amenaza para los habitantes de la ciudad. De hecho, históricamente lo que sucedió fue que los montañeses

fueron prácticamente expulsados o compelidos a dejar la ciudad y refugiarse en la montaña.

## **2. Las gentes de la Montaña**

*“Todos los que habitamos esta finca somos condueños, ya que históricamente los dueños son: las imágenes del Cristo Crucificado y de la Virgen María...”*  
(Orlando Segura)

Ahora bien esos seres de la montaña son los “xalapanes” (o los jalapas) y los “ladinos pardos”. Actualmente ellos viven en la parte nor-occidental del departamento de Jalapa, que colinda con la zona de Palencia, San Antonio La Paz, Sansare y Sanarate (véase capítulo III). En cuanto a los ladinos pardos, algunos pobladores locales y líderes de esta comunidad sugieren que en el pasado existió un cura de apellido Pardo, quien les heredó sus tierras y que en honor a él se añadieron ese mote. Sin embargo, Martínez Peláez y García Peláez nos recuerdan que el término pardo era común en la colonia y que demostraba la obsesión colonial por la clasificación de las personas por su color y por su posición en la sociedad, como aludimos en el capítulo III de este estudio. Algunos entrevistados sí se refieren al mote de “pardo” relacionado con la mezcla entre español y negro:

*“...le llaman ladinos pardos porque creen que se mezclaron gente española con los esclavos que quedaron libres después de la independencia de 1821 y formaron la comunidad de ladinos pardos.”(J. Velázquez).*

Pero lo que más nos interesa acá es la percepción local de ambos grupos (pardos e indígenas de Jalapa), de acuerdo a lo expresado por nuestros entrevistados. Actualmente, los jóvenes de Jalapa no dan demasiadas referencias acerca de ellos. Pero los adultos de 40 años en adelante saben distinguirlos bastante bien. Así entre los aspectos que les asemejan (a ladinos pardos y xalapanes y viceversa), los jalapanecos de la ciudad mencionan:

- Las diferencias físicas entre ambos grupos no son esenciales, son aspectos menores, poco importantes o secundarios: son “morenos y de cabello rebelde.”

- Ambos grupos, son celosos en cuanto a los derechos sobre sus tierras y tienen sus “comunidades” formalmente establecidas e inscritas de acuerdo a la ley, ambas tienen sus títulos de tierras y sus estatutos. Esa imagen de estar “bien organizados” también se ha traducido en un estereotipo de impenetrables, de gente difícil y que se hace respetar o se debe hacer respetar por los foráneos. Para los naturales de la Comunidad de Guisiltepeque, los “xalapanes” son el ejemplo a seguir. Y, esa defensa de los derechos a la tierra es primordial para la sobrevivencia de ambos grupos, para su reproducción social y económica. Una persona aclaró (para el caso de los pardos): “si no existieran sus propias leyes, no hubiera tierra para todos, si no, ya se la hubieran acabado.” (V. Cruz)
- Para algunos, ambos grupos están igualmente organizados, para otros son los xalapanes los más estrictos y para otros, lo son los pardos.
- Relacionado con lo anterior, ambos grupos son cuidadosos en cuanto a sus relaciones de parentesco y, particularmente estrictos con los nexos matrimoniales y las leyes de herencia sobre tierra (“el derecho de sangre”):

“El varón (foráneo) puede llegar a la comunidad de Santa María Xalapán, pero no tiene acceso a ningún tipo de bien material, principalmente lo que es la tierra; no puede comprar, no le venden, y tampoco puede ser derecho sobre los bienes de la mujer. Y lo mismo sucede cuando alguien de Santa María forma hogar con alguien de los ladinos pardos, tampoco puede comprar aunque tenga la posibilidad porque no le venden ni es derecho.” (W. Castañeda).

No obstante esto, algunos comentaron que, en cuestiones matrimoniales, los xalapanes son *más* estrictos que los ladinos pardos.

- Ambos grupos tienen organizaciones dedicadas a la administración de tierras y para dirimir otra clase de problemas, así como responsabilidades religiosas:

“Incluso en el caso de Santa María Xalapán tienen sus cofradías, y sus cofrades, pero el Mayordomo además de jugar un papel religioso también juega un papel administrativo; junto con la directiva legisla en cuestiones de cualquier tipo, incluso allí se pueden llegar a ventilar cuestiones que

ya no se elevan a nivel judicial, ellos mismos las pueden juzgar allí y las arreglan" (W. Castañeda)

En cuanto a las diferencias entre ladinos pardos y los xalapanes según los jalapanecos ladinos de la ciudad tenemos que los ladinos pardos: se consideran más "puros" de sangre, frente a los xalapanes, siembran caña, se dedican a la molienda y tienen "gaterías" (lugares en donde hacen licor clandestino llamado "gato"). Tienen diferentes orígenes, pues para algunos, en sus antepasados hay algunos esclavos libres. Y los "xalapanes" o indígenas de Santa María obtienen su nombre por habitar en la montaña de Santa María Xalapán siembran frutales, duraznos y melocotones; se caracterizan por su fidelidad al ejército, en el sentido de que han cumplido con el servicio militar "son buenos cumplidores de la ley".

Ahora bien, en que se diferencian los ladinos de la ciudad de los ladinos pardos de La Montaña?: para muchos de los entrevistados, todo tiene que ver, de nuevo, con los derechos sobre tierras. Los ladinos de la ciudad no están organizados ni son campesinos, como resulta obvio. Los pardos tienen acceso a la tierra por haber heredado los derechos por la vía de la herencia materna y paterna. No obstante esto, son varias familias ladinas pardas que viven en la ciudad y no en las ocho aldeas que conforman la "comunidad".

Debe quedar claro que no es lo mismo decir "ladino" a secas que decir "ladino pardo". En el primer caso se hace referencia a una variedad heterogénea de definiciones, en el segundo caso se alude a la organización, a la herencia de sangre o del supuesto señor Pardo o de los mulatos y a relaciones de parentesco conectadas estrictamente con los derechos sobre la tierra.

Ahora bien, ¿cómo se autodefinen los ladinos pardos a sí mismos?: como hemos dicho ya, como descendientes de don Juan Pardo y por lo tanto beneficiarios de la herencia de dicho señor. También resaltan que ellos son o constituyen un grupo en donde predominan los derechos de sangre sobre las tierras comunales. Asimismo, se autodefinen como integrantes de una organización que ya comienza a corromperse. Hay miembros de juntas directivas que son los primeros en romper los estatutos. Otros se enriquecen a costa de los ignorantes. Los ladinos pardos perciben sus relaciones con los

xalapanes de la siguiente manera: “ellos son los que entran a cortar nuestra leña, se la roban, depredan el bosque”. Eso es porque ellos son más y nosotros menos, pero “nosotros le vendemos “gato” (guaro) a los xalapanes; nosotros no nos metemos en sus tierras, entre ellos hay gente bárbara”, “ellos están más politizados, por ser la comunidad mayoritaria los políticos les dan mucha ayuda”.(E. Guzmán). Si bien, no se han registrado serios conflictos entre pardos y xalapanes, ellos prefieren mantener sus límites físicos y sociales bien delimitados, tanto así que según el profesor J. Antonio Pérez,<sup>117</sup> ambos grupos visitan iglesias distintas en barrios de la ciudad diferentes.

Los xalapanes se ven a sí mismos como un grupo que “se debe a la virgen de la O.” (Virgen de la Expectación) y al Señor Crucificado, que tiene sus tierras comunales debidamente tituladas, sus estatutos y sus reglamentos pero que a pesar de estos logros su organización ha comenzado a tener problemas desde hace algunos años. Como apunta un escritor de dicha comunidad: “nuestros condueños eran muy celosos con el terreno comunal, y esto nos causó un atraso tremendo, que a la postre lo vivimos en carne propia” Segura Lorenzana (2001: 55 ), autor de tales líneas se refiere a que debido a la desconfianza hacia los foráneos y al temor de que alguien les arrebatara sus tierras, los mismos comuneros impidieron el ingreso de comerciantes, así como de personas que, de alguna manera, quería hacer mejoras en la infraestructura de las aldeas de la Montaña.

### **3. Las relaciones interétnicas en San Luis Jilotepeque: entre la continuidad y el cambio**

Cuando el antropólogo John Gillin visitó San Luis por primera vez en 1942, los caminos eran pésimos y pocas personas pasaban por allí a menos que tuvieran un interés particular. La carretera que conducía de San Luis a Jalapa vía San Pedro Pinula era y sigue siendo bastante mala. Sin embargo, San Luis mantenía frecuente contacto comercial y de índole religioso hacia el este y sureste, es decir, con Esquipulas, Santa Catarina Mita, Ipala y El Salvador. En aquel tiempo no había servicio de autobús público y apenas llegaban

---

117 J. Antonio Pérez, comunicación personal. Agosto de 2003.

automóviles (Gillin 1958: 37). La carretera había sido abierta por brazos indígenas en los años treinta a iniciativa del presidente Jorge Ubico. Algunos peregrinos pasaban por San Luis que en ese entonces estaba compuesto por 5,000 habitantes (10,000 en todo el municipio), principalmente en el mes de enero, en su largo camino hacia Esquipulas cuando iban a venerar al Cristo Negro (Ibidem 33). A pesar de que Gillin proporciona suficientes evidencias del intercambio cultural y económico que había entre San Luis y otros pueblos, pensaba que “la comunidad estaba “hasta cierto punto aislada” (Ibidem: 36). Este patrón de comunicación e intercambio regional continúa pues hasta la actualidad, San Luis Jilotepeque tiene más comunicación con Chiquimula y El Salvador que con el resto del departamento de Jalapa. Incluso, como veremos en lo sucesivo, sus habitantes desconocen las características de otros poblados vecinos de la misma región.

En 1994 San Luis contaba con 18, 260 habitantes de los cuales 6, 716 residían en el área urbana (INE 1996: 27). Para el 2002, la población creció hasta alcanzar la población estimada de 23, 613 habitantes de los cuales un 46.01 % vive en el casco urbano. De la población total reportada para ese año, un 70.30% es población indígena (Sosa 2002: 1). Actualmente y como es lógico suponer, el poblado está mucho mejor comunicado que hace 60 años, la carretera que de Pinula conduce a San Luis ha estado en proceso de ampliación aunque todavía es bastante mala y, la que comunica de San Luis para Chiquimula está totalmente asfaltada. Diariamente parten buses de San Luis para Jalapa, Jutiapa, Chiquimula y Guatemala, incluso existe una camioneta tipo *pullman* (la “Carmencita”) que realiza un viaje directo desde San Luis hasta el Petén. Este relativo mejoramiento en las redes viales, aunado por supuesto, al incremento de establecimientos educativos ha tenido que ver con los cambios socioculturales en el pueblo y tendremos que tenerlo en cuenta cuando se consideren los nexos entre lo local y lo global.

Hace sesenta años Gillin escribió que la correspondencia era llevada por medio de correos peatones, procedentes de la cabecera departamental. “Es muy raro que algún indígena reciba cartas y prácticamente no llegan mercaderías por correo” (Gillin 1958: 39). Hoy en día, el correo es imprescindible para los sanluisenses. Existen tres oficinas de *King Express* a donde los sanluisenses, indígenas o ladinos, van a recoger las remesas que envían sus

parientes desde los Estados Unidos. La migración a este país es vista de manera ambigua: para algunos ha contaminado las buenas costumbres del pueblo, pero para la mayoría es algo positivo y francamente necesario. Como dice un agricultor de 70 años: “si no fueran por los que se van a los Estados Unidos, ya ni comiéramos aquí”. Además existe en el pueblo un servicio de televisión por cable que es posible apreciar en las casas de la gente con más posibilidades económicas, así como en el hotel situado frente al parque.

Al mercado local llegan algunas mujeres salvadoreñas que tienen algunos puestos en donde venden ropa, zapatos y vajillas de plástico y porcelana. Existen aspectos que permanecen a través de los años. Las mujeres poqomames siguen comercializando, como antaño, su cerámica en mercados orientales de relevancia como el de Esquipulas, Chiquimula y Jocotán. También hay sanluisseños que realizan comercio en Puerto Barrios y en Honduras. Otros aspectos referentes a la relación entre los pueblos vecinos ha ido variando. Por ejemplo, en los años 40, las cofradías de San Luis Jilotepeque, San Pedro Pinula, San Ildefonso Ipala y Santa Catarina se visitaban en ocasión de las fiestas de cada uno de ellos, con lo cual estrechaban lazos de solidaridad étnica y religiosa. Para ello realizaban la visita a pie, como parte de un ritual. Esta relación todavía la encontré en 1987 cuando realicé un estudio en Santa Catarina Mita (Dary 1994 c). Actualmente, los cofrades de San Pedro, dicen que sólo se comunican con los cofrades de San Luis y que muy eventualmente lo hacen con los de Ipala y Santa Catarina.

Desde que Gillin visitó San Luis, la mayoría de la población se dedicaba a la agricultura. En el 2001, el 95% de la población sigue dedicándose a esta actividad (Sosa 2001, 3). En los tiempos del trabajo de campo de Gillin, en San Luis, sólo el 30% de la tierra estaba en manos de los campesinos indígenas. Se decía localmente en aquella época que “el propietario de una (parcela) de cincuenta o más (cuerdas) se consideraba relativamente bien situado en el orden económico al menos entre los indígenas” (Gillin 1958: 55). Casi sesenta años después el patrón de tenencia de la tierra no ha variado, pues “más del 90% de la tierra pertenece a pocos propietarios, quienes viven en la capital o en los Estados Unidos, mientras que el porcentaje restante (10%) está repartido en pequeñas parcelas propiedad de campesinos que viven en el área rural y tierras municipales que ascienden apenas a tres caballerías y que son llamadas

‘El Común’” (Sosa 2001, 2). Como hemos visto en el capítulo III, San Luis Jilotepeque es el municipio de Jalapa que retiene menor proporción de tierra comunal en comparación con todos los demás, pero es también el que tiene pequeñas organizaciones de reivindicación de los derechos específicos y de la religión indígenas, por lo que vemos que su estrategia étnica para consolidar su identidad y el sentimiento de pertenencia al “grupo maya-poqomam” gira en torno a los discursos y prácticas político-culturales y menos alrededor del tema de la tierra. Sin embargo, a otro nivel, los poqomames sienten una fuerte vinculación simbólica y religiosa con su territorio.

Debido al sistema de minifundio y a la mala calidad del suelo, el campesino no logra obtener el maíz y el frijol suficientes para mantener a toda su familia durante un año, por ello se ve en la necesidad de comprar estos productos, cuando puede. Esta situación junto a la falta de fuentes de trabajo nos explica el proceso de empobrecimiento de la población local. Por ello, muchas persona se ven empujadas a robar leña o bien, la extraen de sus terrenos –cuando los tienen– para ir a venderla y agenciarse de dinero en efectivo. Constantemente se observa gente cargando leña en las calles y caminos que conducen a las aldeas y hacia el pueblo. Junto a los que acarrear leña, también se ven a todas horas del día –principalmente en época de verano– a mujeres y niñas llevando cántaros de agua sobre sus cabezas y cinturas. Esta actividad les toma varias horas diariamente, pues el problema de distribución de agua en el pueblo es serio.

Pocos indígenas tenían vacas, en el tiempo en que Gillin visitó San Luis. Sin embargo, quienes sí las tenían, debían arrendar terrenos a los ladinos para poner a pastar sus vacas, ya que las parcelas disponibles de terreno con que contaban eran destinadas al cultivo de granos básicos. En los años 40, el arrendamiento de pasturas para el ganado dependía de cuantas vacas tenía el interesado y se pagaba al terrateniente 20 centavos por cada rumiante (Gillin 1958: 59). En la actualidad los latifundistas utilizan la tierra para la crianza de ganado, contando con problemas de abastecimiento de agua y pasto, lo que ocasiona que el ganado no sea de buena calidad. Pero aparte de estos problemas técnicos y económicos, insistimos en la tensión existente entre los indígenas interesados en emplear la tierra para la milpa y los ladinos ricos, en utilizarla para hacer pastar sus animales.

Tanto en San Pedro Pinula como en San Luis Jilotepeque subsisten antiguas formas de trabajo coloniales por medio de las cuales las personas que tienen suficiente tierra arriendan a los campesinos que no la tienen pidiendo a cambio la realización de tareas específicas como arreglo de cercos. A estas actividades se les llama localmente *faena* (*faina*) o “tareas de mano”. Otro sistema es pagar con productos agrícolas por el arriendo de la tierra lo cual es conocido localmente como el terraje. Usualmente se entrega una carga de maíz y una de frijol por diez tareas de tierra arrendada: “Dice el rico, te voy a dar donde trabajar pero me pagas terraje. Son dos redes de maíz de 60 manos”.

Por su parte, Sosa apunta que “en ocasiones esto se realiza sobre la base de un contrato o carta de entendimiento firmado por ambas partes” (2001, 3). Es raro que los campesinos puedan pagar con dinero el arriendo de tierra. Todo lo contrario, en ocasiones debe entregar una parte importante de su cosecha para poder pagar el arrendamiento.<sup>118</sup> La siguiente conversación sostenida con un mayordomo de la cofradía de San Pedro en 2002 refleja esta situación:

“Aquí (en San Pedro y en San Luis también) se alquila la tierra, el rico saca mucho presupuesto. Uno le dice al rico: –mire usted, ¿no me da dónde trabajar? –Bien, te doy, pero me vas a dar 15 días de *faina* o una semana de *faina*. Dése cuenta, ¡ahorita como va a haber *faina*!, y no le pagan a uno ni un centavo. La gente va a trabajar de balde, en sus tierras de ellos y ellos tienen pisto... siquiera para una libra de azúcar al campesino se lo deberían de regalar.” (Y cuando termina el invierno) “Y salió el invierno y ya no es (la tierra) del campesino, no que es de ellos y meten sus vacas, comen el pasto que quedo allí. Uno saca su maicito, su frijolito, el ayotillo, con eso nos llenamos porque esa es la vida del pobre, honradamente...” (B.L.)

Para paliar la pobreza rural, los sanluiseños realizan innumerables actividades: algunas mujeres *poqomames* que crecieron dentro de las familias de tradición alfarera elaboran su cerámica. Otras, *ladinas* o *indígenas* abren

---

118 De acuerdo con Sosa el empobrecimiento de los campesinos sanluiseños “se agrava cuando se atrasa el invierno o se producen sequías que provocan pérdidas y carencia de maíz y frijol para el consumo familiar, tal y como sucedió el año 2000 y, principalmente, en el año 2001, años en los cuales la población campesina ha tenido que entregar por completo su escasa cosecha a quienes les debían por insumos o créditos” (Sosa 2001, 5).

tiendas de productos de consumo básico, así como panaderías. Pero quizás la estrategia más importante sea la migración al Petén, a donde se dirigen temporalmente los pobladores del centro del pueblo así como los de las aldeas del norte del municipio. Toda esta gente se va al Petén a arrendar tierras, pero las dinámicas que se dan allá serían sujeto de otro análisis, ya que hay migrantes que van a trabajar para otros en el aporreo del frijol y otros que arriendan tierra petenera para sacar su propio producto. A la capital migran fundamentalmente los jóvenes quienes han dejado de ver a la agricultura como una opción de vida. Muchos hombres ladinos han optado por migrar a los Estados Unidos.

A raíz de que hay más migrantes sanluiseños en los Estados Unidos, las remesas han aumentado y esto se hace notar en algunas construcciones y en la proliferación de las tiendas. De acuerdo con Sosa (2002) “esta migración ha generado diferenciación social y económica en las comunidades, nuevos status por el tipo de vivienda (sala, cocina, dormitorios) o por la posesión de un vehículo, aunque la tendencia es a que cada vez más personas recurran a esta estrategia. Así, en comunidades como Los Olivos que cuenta con 125 familias, aproximadamente 200 personas están trabajando en los Estados Unidos, lo que representa que uno o dos miembros por familia lo hayan hecho, pues la estrategia implica que al llegar una persona, posteriormente facilite el dinero para que un familiar o amigo lo haga”.

Según Sosa, las fronteras étnicas en la pobreza se notan hasta en el acceso a la atención médica ocurriendo que los indígenas son quienes tienen que recurrir a los Puestos de Salud del Estado, en tanto que los ladinos recurren a médicos privados (2001, 10).

Actualmente hay escuelas primarias en todas las aldeas y en cuatro de ellas hay educación secundaria. Además de ello en el pueblo hay un instituto en donde se puede estudiar el bachillerato. Pese a que la situación educativa es mucho mejor que hace varias décadas, se le podría catalogar de insuficiente puesto que los locales no siempre son adecuados y a las escuelas les falta equipo (Sosa, p. 12). La educación bilingüe (poqomam-español) solo se imparte en pre primaria y primaria en una escuela pública y en un colegio privado. “La Reforma Educativa no ha tenido ninguna o casi ninguna incidencia en la educación local.” (Sosa 13).

Cuando Gillin visitó San Luis, este era un municipio bastante tranquilo. Hoy en día, y a consecuencia de la pobreza, la delincuencia ha ido en aumento, así como también es notoria la presencia de maras integradas por jóvenes de 13 a 18 años. Es común observar pintas o graffiti en las paredes de casas y comercios en todo el casco urbano de San Luis. Los jóvenes –hombres y mujeres– que integran estas maras, inhalan pegamento, fuman marihuana. “...se señala que los jóvenes integrantes de maras proceden de los barrios más pobres del área urbana: El Llano y la Bolsa” (Sosa, 2001: 14).

### *3.1 Los espacios del poder político: la alcaldía en San Luis*

Además de los cambios en el tamaño de la población, la infraestructura, servicios y cobertura educativa de San Luis, otro importante aspecto a tomar en cuenta a la hora de realizar un análisis de las relaciones interétnicas, es el cambio operado en la administración pública y en el acceso al poder político del municipio desde los años 30 hasta la actualidad. Es decir, hay que estudiar la manera en que los diferentes grupos étnicos acceden a cargos de poder local. Recordemos al respecto que, en 1927, el presidente Lázaro Chacón acordó que no sólo los indígenas debían integrar las municipalidades, aunque predominaran en la población, sino que se ordenó que se establecieran los cargos por mitad entre ladinos e indígenas, pero que el alcalde 1° y el síndico 1° fueran siempre ladinos que supieran leer y escribir el castellano (Hernández Sifontes 1965: 252). En los años 30 e inicio de los 40, especialmente durante la dictadura de Ubico, fueron nombrados los intendentes y se desplazó a los alcaldes indígenas. En estas décadas los empleados municipales (escribiente, tesorero, secretario, etc.) de San Luis eran ladinos nombrados por el gobierno central, pero había un consejo de regidores o consejales que sí permitía que entre sus miembros hubiera indígenas. Tomar en cuenta a algunos de ellos era una precaución por parte del intendente quien realizaba consultas con los principales pues se sabía que, entre los indígenas, ellos eran quienes tenían el control de la población. Decía Gillin que “prácticamente, los tres concejales indígenas representaban al sector indígena de la comunidad, y eran controlados por los principales, quienes de esta manera ejercían una influencia poderosa, aunque minoritaria y no oficial en el gobierno civil.” (Gillin 1958: 202). Además existieron dos regidores auxiliares en cada barrio y en cada aldea, los que sí

eran indígenas pero con escaso poder político y con funciones, más bien, de mensajeros.

Tras la revolución de octubre de 1944 y de acuerdo a la Constitución de 1945, los intendentes dejaron de existir y los alcaldes debían ser electos localmente, rigiéndose los municipios por corporaciones municipales autónomas. En los 40, la población de San Luis se dividió entre “conservadores” que no estaban de acuerdo con que los indígenas votaran y los “democráticos”, quienes impulsaban la idea de que ellos eran capaces de hacerlo. Esta división caló desde el plano político hasta las relaciones familiares e interpersonales (Gillin 1958: 205-208).

En el pensamiento de algunos naturales ancianos de San Pedro Pinula y de San Luis Jilotepeque, existe todavía la idea de que los alcaldes “legítimos” son los electos, desde la época de Arévalo “porque son ellos los que tienen todo el apoyo y la fuerza”, como que si los de antes no hubieran valido igual que los de ahora.

A pesar de que poco a poco la alcaldía ha ido pasando a manos ladinas, no todos los indígenas ven este aspecto como algo negativo, sino como un hecho al cual se acomodan y que irremediamente tenía que darse, como algo pragmático. Esta percepción existe desde los primeros años del gobierno de Arévalo, cuando Gillin encontró que los indígenas apreciaban los cambios habidos con el gobierno democrático pero que reconocían que no estaban preparados para asumir los puestos de la corporación municipal dado que la reorganización de la municipalidad y la legislación les parecía compleja (Gillin 1958: 208). Para un anciano indígena entrevistado por nosotros, el hecho de que el alcalde segundo fuera indígena era un aspecto práctico porque era quien que podía comunicarse con personas de su misma “casta”:



Municipalidad de San Luis Jilotepeque.  
Fotografía: Claudia Dary

“Yo soy nacido el (año) 14 y ya había alcaldía pero solo de gente indígena. El alcalde primero era gente ladina, el segundo era indígena. Cuando llegábamos (a la alcaldía), los de casta indígena lo atendía el alcalde poqomam, de casta indígena. Entonces el alcalde (indígena) le pasaba las partes al alcalde primero que era el ladino” (L.M).

Las percepciones de los pobladores poqomames sobre el carácter y ambiciones de los alcaldes, dependiendo de su etnia, son interesantes, pero distintas. En la mente de algunos indígenas ancianos están las figuras de los alcaldes indígenas, quienes representan la devoción por el pueblo y la humildad, como el caso de don José Yaque, quien era un indígena “que no tenía hambre del dinero”. Para algunos indígenas es mejor que sea un indígena quien gane la alcaldía porque “hay más confianza con él”. Pero ésta no es una opinión generalizada. Algunas mujeres explican por qué: “al natural le gusta mujerear y no hacen sus cosas a escondidas sino que se llega a saber, pero el ladino también mujerea pero nunca se llega a saber que tiene su casera” Además los alcaldes indígenas “agarran la chupa, el alcalde ladino si toma pero se sabe controlar”.

### 3.2 *La autoadscripción étnica y sus referentes*

*“Yo soy pura casta indígena, mi dialecto poqomam; de principio aprendí el español porque estuve en la escuela. En la escuela se aprendieron muchas cositas” (don Luis)*

*“Aparte son los ladinos y aparte somos nosotros (los poqomames) y aparte es que nosotros tenemos la cultura de antes” (doña Juana)*

Tomando como base la observación sobre cambios sociales, económicos y políticos en San Luis es que podemos ahora referirnos, con mayor detalle, a la autoadscripción étnica y a las relaciones interétnicas en dicho municipio. Aquí las personas tienden a identificarse de varias maneras. De forma general todos los habitantes del pueblo y sus aldeas dicen que son “sanluisños”, pero esta identidad local si bien es importante, tiende a diluir las fronteras, las diferencias particulares y los roces interétnicos entre los grupos. Las personas entrevistadas mencionaron varios nombres con los cuales se auto nombran: ladinos,

indígenas, poqomames, y naturales, muy pocos aluden a la palabra maya, pero esta ya comienza a mencionarse y aparece en varias de mis entrevistas.

Varias personas se sintieron incómodas a la hora de autodefinirse étnicamente y prefirieron destacar una identificación social o de clase: "yo me identifico como una persona humilde, así sencilla" (Aurelia).

La mayoría de las personas entrevistadas autodefinidas como indígenas, utilizaban además los términos poqomam y natural, casi indistintamente y dijeron que era correcto que se les llamara de alguna de estas tres formas, pero claramente indicaron que, definitivamente el término "indio" les era muy ofensivo: "indio morado, indio morongudo le dicen a uno" (Juana). No obstante, algunos entrevistados que se autodefinieron como indígenas, a veces suelen emplear la palabra "indito". Así, un señor indígena de 89 años contó que su papá tuvo un profesor que "era indito, que se llamaba Rafael Lorenzo". Pocos de los entrevistados se autodefinieron como maya-poqomam o simplemente como "maya": "Ah, lo maya lo está sacando aquel muchacho, el profesor..." (un dirigente indígena relacionado con los dirigentes del movimiento maya de Palín).

Para muchos de los entrevistados la base de su autodefinición como indígenas no estriba tanto en el uso del traje sino en otros factores como el hecho de que sus antepasados hayan tenido una experiencia de vida diferente a la de otros grupos étnicos y sociales. La práctica del idioma poqomam es notable para algunos indígenas aunque no se puede generalizar su importancia a la hora de colocar las etiquetas étnicas. Otros elementos para explicar la adscripción étnica son el origen ancestral, las costumbres que tienen, principalmente por el mantenimiento de la cofradía, por la manera en que los "otros" los ven y los tratan ("porque somos discriminados"), así como en los apellidos que tienen y el barrio o aldea de donde proceden. También el hecho de carecer de riquezas y de tierra, que sería un factor de identidad de clase, se entrelaza fuertemente con la identidad étnica y marca el ser "indígena" en este pueblo. Por supuesto que el hecho de carecer de tierras y riquezas determina en parte el tipo de ocupación u oficio que es otro elemento importante que explica la autoadscripción. A continuación detallaré estos aspectos. Quiero recalcar que lo que me interesa resaltar en este apartado son las percepciones mutuas actuales que existen entre los grupos habitantes de San Luis.

### 3.3 *Una visión distinta del pasado*

Un aspecto muy importante en la distinción entre los grupos en San Luis es el recuerdo y la imagen del pasado. Específicamente me refiero a la manera en que las personas se refieren a su relación (o la de sus antepasados) con el Estado y con empleadores particulares de acuerdo al grupo étnico al que se pertenezca. En la mente de las personas quedan registrados recuerdos y experiencias que se vivieron y que estuvieron marcados o determinados por el ser “natural”, o por el ser “ladino”. Ya sea si se trate de tareas que tuvieron que desempeñar ellos mismos o sus antepasados.

Fueron pocos los entrevistados de mayor edad que recordaron la presidencia de Estrada Cabrera. Uno de ellos recordó que “cuando salió Manuel Estrada Cabrera, fue el 20 de abril y tenía yo 6 años, hubo una guerrita allí en la alcaldía, se reunió muchas gentes allí, hicieron una gran bulla y había un coronel que se llamaba Elisandro Barrillas ¡era malo el jodido!, es que aquí lo trataban muy duro a la gente natural...” (se refiere al envío de trabajadores a las montañas de Jalapa).

En los años 30 e inicio de los 40, los indígenas estuvieron obligados a abrir y reparar caminos y puentes; a ir al servicio militar. Eso implicó para muchos el abandono temporal de sus milpas y sembrados. Algunos ladinos estuvieron recuerdan la época de Ubico como “dura” pero donde había “mucho seguridad”. Un hombre autodefinido como poqomam o indígena narró: “Mi abuelo lloraba cuando me contaba sobre la época de Ubico. Hicieron el camino de Miramundo, no había ni comida ni ropa, se comían las tortillas tiesas. Fueron sometidos a trabajos forzados sin pago alguno”.

Esta versión es confirmada por Luis Martínez un indígena quien al momento de la entrevista tenía 89 y quien narró que efectivamente, desde San Luis, tuvo que trasladarse a las montañas de la Soledad a donde lo había llevado el ejército para abrir el camino hasta Miramundo. La experiencia fue muy dura y don Luis desertó escondiéndose en los barrancos.. Había que esconderse “porque los comisionados siempre estaban vigiando para el trabajo de la carretera.” “El que no iba lo metían dos meses de prisión”.

*Percepciones mutuas: identidad, poder y relaciones interétnicas...*

En la época de Ubico, don Jerónimo –un natural de la aldea Guisiltepeque– trabajó en la carretera que de San Pedro conduce a Jalapa. En esa época, según refirió, se sufría mucho, se trabajaba de sol a sol y se ganaba muy poco. Como si esto no fuera suficiente, los campesinos eran maltratados y discriminados por los caporales. Cuenta don Jerónimo que en dos ocasiones cuando realizaba su trabajo, se cansó de “echar piocha” y puso ésta por un lado, cuando el caporal, que según el informante era un ladino, se acercó y le dijo “bueno hijo de la chingada por qué estás parado”, él respondió que estaba cansado, entonces le dijo “desgracia de hombre...” y una serie de insultos. Entonces Jerónimo se paró y le respondió, “–no mi caporal lo que pasa es que yo estoy cansado, debido a que he estado trabajando desde las siete de la mañana y ya son las cuatro de la tarde.”

Lo que quedó como marcado en las memorias de los ahora ancianos indígenas de San Luis fue no sólo el hecho de trabajar duramente en diferentes trabajos (carreteras, puentes, etc) sino además la manera en que fueron tratados por caportales ladinos durante esa época.

Los indígenas también fueron reclutados para poner los durmientes para la línea del ferrocarril de Zacapa a El Salvador: “el año 22 entré a la escuela y salí yo de vacaciones y me iba a trabajar de aguatero con los peones allí en la línea. El año 23 salí de vacaciones (a los 10 años de edad) y siempre a trabajar de aguatero” (don Luis). Al respecto Gillin escribió que en el momento en que visitó San Luis, el ferrocarril era una vía de comunicación muy activa en donde se ocupaba mucha gente indígena como cargadores: “el ferrocarril que pasa por esta población (Ipala) es un ramal que corre entre Zacapa y la vecina república de El Salvador. Algunos de los productos que San Luis exporta son llevados a Ipala sobre las espaldas de cargadores humanos o a lomo de animales, y allí son embarcadas por los intermediarios con destino a la ciudad de Guatemala y a otros centros urbanos. De la misma manera, cierta cantidad de bienes manufacturados por las tiendas locales desciende del ferrocarril en Ipala, y de allí es llevado a San Luis.” (Gillin 1958: 38).

Igualmente entre los pobladores de San Pedro, principalmente los de mayor edad, es decir quienes hoy se encuentran entre los 60 y los 80 años de edad o más, existe la seguridad de que en San Pedro existe una iglesia, un

camino y ciertos puentes que fueron hechos por mano de obra de los naturales. Las carreteras datan del tiempo de Ubico. Mucha gente murió “echando piocha en las carreteras, aguantaron hambre y sol...” “Eso fue en tiempos de Ubico y sin ganar ni un centavo, mucha gente murió allí en la carretera por el hambre por que no había comestible, Murieron las gentes por abrir las carreteras” (Don Benancio).

### 3.4 *La descendencia*

En San Luis Jilotepeque las personas suelen identificarse unas a otras por el barrio en que viven, pero sobre todo por el apellido que tienen y por la procedencia geográfica de las familias. El aspecto de los apellidos pareciera ser superficial para un foráneo pero para los habitantes de San Luis es muy importante, sobre todo a la hora de aceptar un novio o novia, o de escoger padrinos de un recién nacido o a para aceptar las amistades de los hijos e hijas. Así, se distinguen apellidos claramente indígenas como Mateo, Agustín, Pérez, Méndez, Felipe, López, Damián, Hernández, Gómez, Nájera, Gregorio, Manuel y Yaque. Algunos, aunque pocos, mencionan también a los Salguero, como indígena.

Varios entrevistados indígenas explicaron que, aunque tengan apellidos en español, entre ellos perduran los nombres de algunos patrilinajes poqomames, por ejemplo, los Imul (conejo), los K'en (sacate), Kaj, armado, etc. Berta, una alfarera del barrio El Llano explicó que “nosotros los que hablamos Poqomam cuando queremos decir una persona en poqomam, le llamamos otro apellido, por ejemplo, nosotros somos de apellido Méndez, a nosotros nos llaman Mucur, hasta la fecha ...mucur quiere decir tortolita...habían los Pérez que les llamaban k'en (sacate)... a los López, itzul y así había diferentes apellidos.”

En cuanto a antiguos pobladores ladinos, un entrevistado poqomam de 89 años indicó que “Federico Morales, Víctor Ortiz, Eladio Guevara, Antonio Sandoval, Faustino Urrutia, Tono Lemus, Fernando Calderón y Francisco Pinto, son los que vivían aquí anteriormente.” Otros mencionaron también a los Martínez y Sanchinelli: “se sabe que don Rogelio Sanchinelli fue médico empírico que ayudó a mucha gente.”

*Percepciones mutuas: identidad, poder y relaciones interétnicas...*

Para algunos la primera familia que llegó a San Luis fue “la familia Sandoval”. Ahora bien, de las familias que primero tuvieron casa en el centro del pueblo, fueron los Portillo, la que según referencias orales, llegó de Honduras. Ya en Guatemala, los Portillo se dispersaron por varios departamentos y municipios orientales. Varios de nuestros entrevistados señalaron su parentesco con el actual presidente de la República, Alfonso Portillo: “...le voy a explicar algo, el papá de mi papá es hermano del de Alfonso Portillo, nosotros somos puros primos hermanos con Alfonso, de padre y madre, entonces mi abuelo vino de Honduras...”(L.P).

Para algunos ladinos es digno de mencionar que el primer propietario de una farmacia fue don Víctor Sandoval. También él fue alcalde y persona entusiasta por el deporte. Víctor O. Sandoval había llegado de El Salvador: “don Víctor Sandoval, de aquí, ese fue el primero que tuvo su farmacia aquí, establecida en el año de 1910, según el rótulo, no le decían farmacia sino que botica.” (L.M.)

Hay que recalcar que algunos ladinos que llegaron a San Luis lo hicieron en calidad de maestros o administradores públicos y varios se quedaron a vivir allí, pero sin contar con grandes propiedades como sucede con quienes residen allí desde el siglo XVIII o antes.<sup>119</sup> En cuanto a profesores ladinos de principios del siglo XX se mencionaron “a don Enrique Chinchilla y don Edelberto Palma. Primero fue don Enrique Chinchilla, profesor, el segundo que me dio clases Edelberto Palma y terminé con don Maximiliano Sandoval.” (L.M.)

Otra familia mencionada como originaria de Jilotepeque es la de apellido Cerna. Los ladinos se refieren a los indígenas como “la raza poqomam, como les decimos con todo cariño y respeto”. También es muy extendida la palabra “casta indígena”.

---

119 Al analizar los documentos de archivo del siglo XVIII, por ejemplo, se constata la existencia de familias “españolas” y ladinas de apellidos Calderón y Marroquín, entre otras.

### 3.5 *El trabajo de ellos y el trabajo de nosotros: identidad y ocupación*

Tener tal o cual apellido significa no sólo proceder de familias españolas o poqomames, o ser más o menos blanco; significa además que uno vive en determinado barrio, que se dedica a determinado oficio y en ocasiones, puede significar que se ha tenido diferente acceso a oportunidades. Por ejemplo, se sabe que varias mujeres Méndez del barrio El Llamo o de La Bolsa son buenas alfareras. A diferencia, por ejemplo, de las personas apellidadas Calderón, de quienes se conoce que viven en el centro del pueblo y se dedican fundamentalmente al comercio, pues son ladinas y también, muy antiguos pobladores de San Luis. Muchos ladinos, hijos de estas señoras, viven en la capital y sólo llegan a San Luis el día de la feria.

Como se mencionó arriba en San Luis, un gran porcentaje de la población masculina se dedica a la agricultura (“los hombres trabajaban con el machete pando”), aunque actualmente hay más diversificación en las actividades económicas. Sin embargo, en el imaginario ladino, los indígenas son fundamentalmente campesinos y tradicionalistas, como dice un profesor ladino: “Los indígenas han trabajado en la agricultura. maíz, frijol y maicillo y pocos a la piedra de moler. Las mujeres tejían el tocoyal y hacían cántaros.” También hay, entre los entrevistados indígenas, una tendencia a folklorizar las actividades que ellos mismos realizan, en el sentido de destacar como oficios característicos sólo los de arraigo histórico. Dice doña Juana: “las mujeres se ponían a moler, a hacer comida para la gente de la cofradía y también el oficio de uno es hacer ollas, ollitas de barro, hacer cántaros y hacer pichingas y patos de barro y también se hacen alcancías o se forma el cochito, el *patío*, el pollito y el chumpe.” La labor de la alfarera no solamente es una actividad económica sino que sirve para enfatizar el “ser indígena”, como dice Berta, “es que (hacer alfarería) es herencia de mi mamá”. Es decir, se valora de una manera emocional el hecho de haber aprendido un oficio que sirve para la sobrevivencia y que además es un arte. A pesar de que varias mujeres consideran que haber aprendido la alfarería es una herramienta de trabajo, no todas lo idealizan pues según algunas “la vida de las mujeres es dura, es perro, sólo hacer artesanías” .

Ciertamente hay un grupo de mujeres poqomames que se dedican a la elaboración de cerámica, pero el resto de mujeres poqomames tiene oficios

*Percepciones mutuas: identidad, poder y relaciones interétnicas...*

diversos como lavar ajeno, vender granizadas, ropa de paca (ropa “americana” usada), y atender pequeñas pulperías. Lo importante en el hecho de asociar el trabajo del barro y el “ser mujer indígena” (o ser poqomam) es por un lado diferenciarse de los ladinos, quienes no tienen “esas costumbres” y por otro, diferenciarse de otros pueblos, como de las mujeres poqomames de San Pedro, que no se caracterizan por esa actividad. En suma, yo creo que ese enfatizar “lo tradicional” es como “el deseo de perdurar” de los indígenas sanluisenses (Breton 1991).



Mujeres alfareras poqomames de San Luis Jilotepeque.  
Fotografía: Claudia Dary

Algunos ancianos indígenas dijeron que en el pasado el oficio masculino que distinguía al hombre indígena era el oficio de trenzar y coser sombreros de pita y de palma que antiguamente salían a vender a diferentes municipios, principalmente a las “pulperías” de Santa Catarina Mita. Algunos mencionaron otros oficios indígenas masculinos como hacer ladrillos, adobes y el oficio de hacer piedras de moler, por el que San Luis Jilotepeque, es conocido por todo el oriente.

En cambio, muchos los ladinos se han dedicado a la ganadería, el comercio y menos a la agricultura: “varios (se dedican) a la ganadería, los de apellido Sandoval a cosas de farmacia y, los Portillo a la ganadería y a la agricultura también” (Marta Elena). La imagen que tiene una mujer poqomam de 57 años acerca de los los ladinos es que ellos se distinguen de los indígenas por no trabajar la tierra sino que “ellos solo negociaban, ellos compraban barato pero lo vendían caro y escaso el peso” (Juana).

Otro colaborador indicó que “los ladinos de antes, como no estaban civilizados, eran pobres también... ellos iban a hacer su pedacito de milpa también y ellos tienen sus vaquitas...” (don Francisco). En cambio, las mujeres ladinas se dedicaban a oficios de la casa, a hacer queso y pan:

“El trabajo de la gente ladina era la venta de artículos de consumo diario, pan, azúcar, arroz y en mínima parte tenían su ganado y las mujeres ladinas, los oficios domésticos”.

“Mire, allí, comprando cochitos y comprando vaquitas y, algunos que tenían sus terrenitos ...ordeñaban y vendían lechita y quesito. Esa es la manutención de ellos, eran dueños de terreno porque los abuelos o papás de ellos les dejaron terrenos.” (L.M.)

Algunas mujeres ladinas se autoperciben como descendientes de costureras, oficio que realizaban por “ganarse sus centavos porque no pudieron estudiar más de tercero primaria”. Fundamentalmente fueron el comercio y el negocio del ganado, las actividades que favorecieron a los ladinos, quienes fueron los que desde el inicio levantaron mejores casas: “esos eran los únicos que tenían sus primeras casas de adobe”. También hubo algunos ladinos que acumularon capital a través del negocio del aguardiente: M. Ramos quien aproximadamente a mediados del siglo XX “se fue a Jalapa, porque aquí tenían depósito de guaro, vendió aquí y se fue a Jalapa y compró la fábrica de guaro allá en Jalapa, hace 20 años que se murió, ese vivió más o menos 108 años”(L. M.).

Las propiedades grandes también se asocian a posiciones de poder político, ya que algunos alcaldes son también dueños de fincas o haciendas. Una indígena cuenta: “el primero que conocí, el alcalde, del doctor Pedro Chinchilla que fue dueño de la Finca de San Marcos y la vendió a Máximo Ramos” (L.M.).

Para algunos indígenas de mayor edad, el hecho de estudiar la secundaria, el diversificado o la universidad y realizar trabajos no agrícolas, implica una posición de prestigio y acarrea ciertos cambios culturales que hace que los jóvenes se conviertan en ladinos: “porque vienen así como usted, ya como ladinitos, ya como están estudiantes... doctores, licenciados”. De esta cuenta,

para algunos, el hecho de profesionalizarse en alguna carrera implica un paso hacia la ladinización. Pero esta no es una posición generalizante pues hay personas (autodenominadas ladinas y otros indígenas) que enfatizan el hecho positivo para la comunidad sanluisense de que hoy en día haya varios maestros y maestras indígenas que pueden serlo sin perder su identidad como tales.

### *3.6 Las costumbres y prácticas religiosas*

Cuando se les preguntó a los indígenas de San Luis sobre algunos elementos o pistas que los caracterizan como tales, ellos se refieren, además de los apellidos, los oficios y la pobreza, a ciertas costumbres, a su religiosidad y muy especialmente a las cofradías. Este aspecto es recalcado con frecuencia y con mucha seguridad. Los colaboradores describieron una y otra vez diverso número de cofradía que existían, sus nombres y las visitas que las cofradías hacían a los pueblos vecinos para unir lazos de confraternidad religiosa. Sin embargo, otros informantes dijeron, que si bien la cofradía todavía es importante, destacaron que lo que les define es la celebración del año nuevo maya y otras celebraciones revividas y muy comunes entre el movimiento maya, especialmente kaqchikel y k'iche'. Como apunta Valenzuela "las identidades pueden estar referidas a elementos culturales tradicionales, que son referentes fundadores de identidades grupales fuertemente anclados en las prácticas sociales del grupo, pero también pueden derivarse de intereses compartidos o de respuestas a condiciones inéditas, que pueden originar nuevos nexos de identidad" (2000: 29):

"Los pueblos indígenas, los poqomames tenemos espiritualidad maya y eso no lo tienen los pueblos ladinos, tenemos cofradías, y eso tampoco lo tienen los pueblos ladinos; tenemos costumbres para casar, hay un ritual; tenemos la conmemoración del año nuevo maya, tenemos también el Waxaquib Batz, la ordenación de los principales mayores y menores, y otra actividad. la bendición de las semillas, antes de ir a depositar en la tierra" (R. A.)

La celebración de las ceremonias "mayas" es más reciente. Como he apuntado arriba, la organización de la cofradía y sus celebraciones son los aspectos que la mayoría señaló como fundamentales e inherentes a la religiosidad indígena. Se mencionó varias cofradías Los Olivos, de la Pólvara,

del Agua Bendita y otras. La cofradía del Agua Bendita ocupa un papel muy importante porque es la encargada de ir hasta Esquipulas a bendecir el agua y llevarla de regreso hasta San Luis como un acto propiciatorio de la lluvia, “se hacen promesas con candelas” y esto va acompañando con la chirimía y los tambores toda la noche “para pedir la bendición de la lluvia”. Este ritual se hace a los cuatro puntos cardinales y en cada punto se quema una bomba. Esta ceremonia es muy antigua y recuerda la “traída del invierno” que realizan los ch’orti’ en Quezaltepeque.

Para muchos de los entrevistados que se identificaron como ladinos, el hecho de pertenecer a una cofradía es un elemento puramente “indígena”. Para algunos indígenas, son algunos aspectos culturales -más que económicos. Los que causan cierto roce o tensión entre grupos, por ejemplo, don Francisco se quejó de que en las celebraciones de bautizo o matrimonio, los ladinos no le ponen atención a los consejos que se dan sino que sólo comen y luego se van:

“...nosotros no nos parece revolver con ladino porque nosotros nos conviene buscar entre nosotros porque la gente ladina es de otra forma en que vive en su casa y la gente maya vive en otra forma... entre nosotros los mayas cuando ya es la hora después de la Santa Misa, hay un consejo para vivir para un hogar, como va a cocinar, como va a barrer, como vamos a hacer una casita, entonces ya se hace. Hoy no, si alguno busca a la gente ladina, va a la misa y de allí se va a comer los tamales, no hay un consejo. En cambio nosotros sí, nosotros tenemos que decirle al ahijado: ‘-le vas a dar el camino a un señor grande, a un anciano’, hay que respetar a la gente...” (y otros consejos).

A veces la relación con los ladinos es aceptada (o tolerada) por parte de los indígenas. Si bien los primeros no participan de la cofradía directamente, los indígenas les convidan a comidas y bebidas, por ejemplo para el día de la Cruz, “en sus paseos las gentes ladinas van a las cruces a tomar chilates con dulces”.

Ahora bien, algunos indígenas expresaron que la fiesta de San Luis (el 24 de agosto) fue originalmente dirigida por indígenas y que los ladinos “se apoderaron de la feria”. La diferencia es que ahora los ladinos hacen baile,

“hacen un negocio con la feria y antes no”. Antes, la fiesta se centraba en el encuentro de los santos de cuatro pueblos y danzas de moros y de viejitos, como ya se ha mencionado.

Algunos indígenas destacaron que los ladinos tienen sus propias festividades (religiosas o laicas) separadas de las de los indígenas “por ejemplo el día del ganadero que es en diciembre, solo empantalonados y con sombrero (...), también las mujeres (ladinas), en cambio la cultura de nosotros (los indígenas) de San Luis, es con corte, con su candela, con su incensario y con su cántaro...” (Juana). En esta nota, se encuentra nuevamente la idea de identificar lo indígena con lo tradicional, aspecto que se repite tanto si los entrevistados son indígenas como si son ladinos. Al respecto una ama de casa ladina describió al pueblo como sigue: “pues fíjese que antes cuando usted entraba aquí a San Luis Jilotepeque, digamos cuando usted venía bajando la bajadita, se veía aquello precioso porque toda las mujeres con sus tapados, sus canastillos debajo del tapado para comprar, pero todo se miraba así que, *púchicas*, como que si vivieran aquí monjas (...) desde las más chiquitas hasta las más grandes todas usaban sus trajes, ¡viera qué bonito!” (Aurelia). Es decir, la modernidad asociada con “lo indígena” es una asociación en principio rechazada: si el indígena cambia deja de serlo.

También es importante subrayar que hay otro nivel de la identidad que está referida al espacio geográfico en donde se vive. Es decir, los pobladores de San Luis pueden reconocer que son indígenas o poqomames pero que los del pueblo se diferencian de los de las aldeas por sus costumbres o maneras.

### *3.7 El trato cotidiano y el racismo*

Existen muchos espacios sociales y públicos en los que ocurren varias manifestaciones que podríamos considerar de racismo y exclusión. Esto marca bastante las relaciones interétnicas en San Luis. La mayoría de los entrevistados indígenas así lo manifestaron, así como algunos de los autollamados ladinos. Sin embargo, dentro de este último grupo hubo personas que prefirieron no abordar el tema, mientras que otras dijeron que no entienden por qué algunos indígenas que son líderes insisten en hablar públicamente del asunto cuando

actualmente, según su punto de vista, hay cambios y se han dado relaciones de “cariño” y de “ayuda” entre grupos.

Por supuesto, que independientemente de lo que las personas hayan manifestado en las entrevistas, el racismo y el paternalismo se da en el trato cotidiano, en la escuela, en las oficinas públicas –como la municipalidad y el puesto de salud- y en las relaciones de trabajo. Algunos ladinos reconocen la existencia de relaciones desiguales, otros las niegan y reclaman que hay algunos líderes que “andan diciendo que hay racismo y exclusión”, “yo no sé por que él anda diciendo eso”.

En la escuela, los niños indígenas tienen menos participación en actos que involucran música y danza. Esta es la queja de algunas señoritas que expresaron su deseo de participar más en los actos de la escuela, pero que las maestras no las escogen “seguro porque como nos ven indígenas”. En las farmacias y en el Centro de Salud, según varios refirieron, es frecuente que atiendan primero a los ladinos y después a los indígenas.

M. Tumin quien estudió las relaciones interétnicas en torno al comadrazgo en los años 40 y 50, anotó que era muy difícil que los ladinos buscaran indígenas como padrinos de sus hijos y que sólo se daba la situación inversa. Esta tendencia sigue vigente hasta hoy en día, en donde por regla general los indígenas eligen padrinos indígenas para sus hijos y los ladinos escogen a parientes y amigos ladinos para padrinos del recién nacido: “pues sí, los ladinos escogen ladinos, pero sí, los indígenas a veces buscan ladinos” (Marta Elena).

Cabe destacar que para algunos habitantes de San Luis, hay más racismo en Pinula que en San Luis, “aquí (en San Luis) está más relacionado (la gente)”.

Actualmente, la alcaldía está dirigida fundamentalmente por personas ladinas y algunos indígenas expresaron que esto se debe a que “ya llevamos como diez años o más que no tenemos alcalde indígena porque la gente ladina sólo ellos quieren y viene su gente (...) Ese es el mal que tiene la gente ladina aquí, que sólo a su gente le da trabajo...” Para los ancianos, todas estas actitudes no son nuevas, sino que vienen desde que entraron los españoles: “hasta que entraron ellos (los españoles) empezaron a hacer sus grupos, nos pegaban a los

indígenas, “los indios”, dicen ellos, “indio morado”, “indio prieto”... y ellos estaban equivocados, nosotros somos puros nativos de aquí, somos propios de Guatemala y propios de nuestro pueblo y nosotros mandamos en nuestro pueblo porque hubieron alcaldes indígenas” (don Francisco).

### *3.8 Otros criterios*

El idioma y el traje son dos marcadores identitarios (o rasgos diacríticos) que comúnmente y dentro del campo de la antropología cultural, se han utilizado para clasificar a las personas como indígenas o como ladinas. Para el caso de San Luis como hemos mencionado antes, estos aspectos no necesariamente son suficientes, ya que muchos no hablan el idioma ni visten de una manera particular. En el departamento de Jalapa se dice con frecuencia que el idioma poqomam se habla en San Luis Jilotepeque, tanto en la cabecera como en algunas de sus aldeas pero que en la actualidad los jóvenes evitan hablarlo en público por temor a ser discriminados, por vergüenza o porque ya no les gusta:

“Antes hablaban el poqomam todos, pero hoy ya no, en las aldeas ya están las gentes que entienden pero no quieren hablar porque no les gusta. Yo sé cuales son las aldeas (en donde más se habla y se habla el poqomam): Palo Largo, Camarón, Encarnación, Pacaya, Lagunilla, todos hablan poqomam” (don Luis).

Para algunos entrevistados, la manera en que los abuelos se vestían es importante para determinar quien es indígena y quien ladino “porque los abuelos y las mamás de nosotros son de corte, de nahua y chapín, de huipil... y de tocoyal” (don Francisco). Es decir, se observa a la persona y se identifica a sus abuelos y si éstos se vestían con corte (la mujer) o con calzón de manta (el hombre) entonces el individuo es considerado como indígena.

Sin embargo, el hecho de que algunos se vistan con ropas “occidentales” implica, para algunos ladinos, dejar de ser indígena. Un profesor (ladino) expresó lo siguiente: “aquí se usó el caite de hule, (el traje) de manta, pero como le digo que con el tiempo se va perdiendo. Incluso en la misma cabecera municipal y las comunidades netamente indígenas tenían su identidad en

cuanto a la vestimenta...pero hoy la transculturización que le podemos llamar, hoy puede usted ver que el indígena ya va perdiendo su identidad y se va modernizando pues en cuanto al uso del pantalón de lona y todo eso.." (N.Cerna).

Pese aún y si las personas lucen con ropas "no tradicionales", se siguen identificando y son identificados por los otros como indígenas. En efecto, en San Luis las personas distinguen a los pobladores de las aldeas por el colorido de sus trajes: " una parte del Camarón que se viste diferente; ellos se visten mucho con el color amarillo". Esa manera de vestir con colores fuertes los identifica como naturales o indígenas, pero esta no es un criterio definitivo, pues hay muchas aldeas que no tienen una característica distintiva en su manera de vestir y siguen considerándose como indígenas. Una comadrona poqomam residente en el pueblo dijo que en las aldeas hay mujeres indígenas (o poqomames) que hablan el idioma, pero que se visten diferente: "unas son de corte y otras de vestido pero hablan poqomam (...) las que tienen corte se ponen sus collares, las que son de vestido ya no ponen sus collares" (Juana).

### *3.9 Las nuevas organizaciones político-culturales y las relaciones entre las comunidades poqomames*

Aparte de las cofradías (indígenas) antes mencionadas y del comité de la feria de San Luis (étnicamente mixto), en la actualidad existen varias organizaciones indígenas que están realizando actividades para promover el rescate cultural, la dignificación del "ser indígena o maya", la celebración de ceremonias mayas, así como la difusión de los Acuerdos de Paz y de los derechos culturales y de la mujer: Comité Siete Cabrillos, Organización Maya Poqomam, Organización Ukux Uleu (corazón de la tierra), Grupo de mujeres artesanas Mi Tierra Linda, Balam Kitzé, Asociación Nim Ixim, Comité Juvenil Poqomam y Centro Maya Winak.

Los objetivos del comité Siete Cabrillos son, de acuerdo con su principal dirigente: "la reunión de nosotros (tiene por objeto) de no soltar la costumbre, la cultura, porque nosotros en octubre tenemos que ir al volcán de Ipala, a rendir las gracias a la Sagrada Laguna de Candelaria porque ya llovió". Los indígenas

llevan comidas y bebidas al cráter del volcán y tocan marimba y danzan alrededor de toda la laguna al tiempo que echan copal.

El grupo de mujeres Mi Tierra Linda persigue mejorar las condiciones de comercialización de los productos de las mujeres alfareras; Balam Kitzé, se dedica a realizar ceremonias “mayas” en el cerro donde hay una cruz de piedra que se inauguró cuando se cumplieron los “500 años de la invasión”. El grupo Ukux Uleu está conformado por unas 20 mujeres y persigue “orientar a la mujer en que no sea marginada ni discriminada...y conocer cuales son los derechos de uno”. La Asociación Nim Ixim –creada bajo el impulso de la cooperativa El Recuerdo de San Pedro Pinula– se dedica a aspectos agrícolas y forestales y, también a rescatar aspectos del conocimiento local sobre la flora. El Centro Maya Winak, fundado en 1995, es un colegio privado de educación primaria urbana que introduce el idioma poqomam desde la pre-primaria (párvulos y preparatoria en idioma poqomam con exclusividad), en otros grados se imparte la cátedra de “identidad maya”, “arte maya” (enseñanza de artesanías como hamacas, atarraya, piedras de moler, tocoyales, tejidos, etc.). El colegio bilingüe Nawal Q’ij (de educación básica) también imparte una cátedra de poqomam.

En cuanto a los grupos de mujeres que giran en torno a aspectos productivos y de conocimiento de sus derechos, es importante señalar que aunque hay esfuerzos por sostener las agrupaciones, la participación de ellas es muy baja y eso se debe al “machismo del hombre de que no da permiso porque lo primero que hacen es celar a la mujer y eso es lo que cuesta bastante ...y a veces que la mujer se hace de la idea de que esas cosas no es para la mujer porque desde un principio a uno no le han enseñado a participar” (Berta M.).

Al parecer, se concibe como un aspecto positivo la existencia de varias agrupaciones. No obstante en la práctica existen algunas fricciones entre sus integrantes cuando no se toma en cuenta a los grupos para realizar alguna actividad o bien hay tensiones ente los más tradicionalistas -que siguen la costumbre- y los nuevos líderes indígenas, más jóvenes y que traen discursos inmersos dentro de la agenda de los Acuerdos de Paz: “es que él (el líder de la nueva organización) no sale (al campo) a hacer promesas como hago yo”, declara un anciano.

Varios habitantes de San Luis coinciden en que la creación de todas estas organizaciones y comités obedece a crear más lazos con otros pueblos. Por ejemplo, con los de Pinula existen relación debido a espacios. por capacitación agrícola; con los de Palín por la cuestión educativa, para impulsar la educación maya.

Las más antiguas relaciones entre pueblos poqomames se han llevado a cabo por motivos religiosos. Cuando los sampedranos celebran la virgen de Candelaria, el dos de febrero, invitan a los de San Luis y los reciben en la casa de cofradía. Los de san Luis acompañan a los de San Pedro durante tres días, tiempo en el que los sampedranos deben encargarse de atenderlos y darles su alimentación.

Como se ha mencionado los poqomames de San Luis visitan a los palinecos para cursos de capacitación lingüística, educativa, jurídica y política que se llevan a cabo en la cabecera de Palín. Sin embargo, un profesor indica que existe una actitud de cierta prepotencia por parte de los palinecos porque se hizo (para San Luis) un material para la alfabetización de adultos, pero con la variante dialectal de Palín y como resultado el material no se pudo utilizar en el lugar. A pesar de esto, lo que predomina entre los poqomames de San Luis es una actitud de admiración hacia los de Palín porque “ellos sí se han sabido organizar” y porque una organización local (Qawinaqel) ha hecho una buena labor educativa y cultural y por eso ha sido apoyada por la cooperación internacional.

Con los poqomames de Mixco se hacen reuniones o ceremonias “para platicar sobre la Madre Tierra y el Creador, pero tal relación es muy eventual. Probablemente debido a su cercanía con la capital, los poqomames de Mixco han ido perdiendo lazos con los otros pueblos poqomames, no obstante, una investigación más detallada sería necesaria para indagar sobre los nexos religiosos y políticos entre estos grupos. Lo mismo sucede, con la relación actual entre Chinautla y San Luis, Según doña Dora, las mujeres poqomames de ambos pueblos coinciden en las exposiciones artesanales, pues las primeras también son diestras alfareras.

Desde San Luis se ha intentado incentivar el idioma poqomam en San Pedro Pinula tanto en el pueblo y como en las aldeas. Conalfa, ha tratado de introducir programas radiales en poqomam, pero el problema es que la radio

*Percepciones mutuas: identidad, poder y relaciones interétnicas...*

no se escucha en todas las aldeas, aunque si llega a la aldea El Camarón, que es la más lejana con respecto a la cabecera municipal.

Un profesor de San Luis, explica que “En Pinula y en San Carlos están bastante mal en poqomam, prácticamente está en extinción porque en ese entonces que yo llegué sólo logré contactar como a cinco personas en Pinula y a cuatro en Alzatate.” Entre san Luis y San Carlos Alzatate existe alguna relación, principalmente incentivada por organismos dedicados a asuntos de tierras, sin embargo, algunos sanluisenses dicen que esa relación es bastante “limitada”. Los alzatatenses cuando se hacen talleres sobre educación maya. Dicen los sanluisenses. “lo que nosotros admiramos de ellos es sus tierras porque ellos mismos la están administrando, entonces vamos allá para ver cómo están ellos trabajando y cómo mantienen sus bosques, sus cultivos y todo”

Las relaciones entre pueblos vecinos se han implementado a través de la realización de festivales y elecciones de reinas. Una ama de casa cuenta que antes no había relación entre pueblos: “antes no, pero ahora digo yo que ya tienen una relación de las reinas de esos lugares que vienen acá”.

Otra manera de relacionarse entre pueblos es por motivos educativos, por ejemplo los jóvenes de las aldeas La Cumbre, Laguna Seca, Laguna Mojada (de San Pedro Pinula) van a estudiar el bachillerato a San Luis Jilotepeque –porque en San Pedro no existe la educación diversificada.

Es interesante mencionar que la relación de los poqomames de San Luis con los indígenas de Santa María Jalapa es muy poca. Muchos de los entrevistados mencionaron que jamás han ido a las aldeas que conforman la comunidad de Santa María y que no conocen a nadie en ese lugar, “yo solo los he oído en la radio” Muy eventualmente se menciona que se han realizado ceremonias conjuntas (con los de Santa María), pero que, según los de San Luis, los de Santa María tienen “otro idioma que uno no les entiende” (Juana).

#### 4. “Los naturalitos somos nosotros”: la autoidentificación étnica y social en San Pedro Pinula

En San Pedro Pinula hay diferencias entre la manera de autoperibirse y percibir al otro, así como de relacionarse, dependiendo si es en el pueblo (cabecera municipal) de San Pedro o si se trata de las aldeas, que son alrededor de 26 y unos 16 caseríos. Hay aldeas mixtas como Santo Domingo, Pinalito y El Aguacate, en donde hay grupos que las personas de la cabecera identifican como ladinos y otro grupo denominado como indígena, “en las demás aldeas son raros los que son ladinos” (V.A.). En esas aldeas en donde viven indígenas la presencia ladina se explica por el servicio militar: “algunos hombres que se han ido al ejército y han traído mujeres de otro lugar y han traído ladinas, ladinas pobres pues, pero son ladinas que si se mezclan muy bien con los indígenas, allí si no hay discriminación ni nada.” (V.A.).

El hecho de vivir en el pueblo o en la aldea marca un desigual acceso a los servicios educativos, de salud y a puestos políticos. Una maestra que vive en la cabecera municipal refiere que anteriormente solo la población ladina tenía acceso a la escuela, pero eso ha variado actualmente, ya que hay más asistencia de niños indígenas y también se han integrado algunos maestros indígenas a la docencia. Sin embargo, uno de los aspectos en los que los naturales de San Pedro resienten más la discriminación es en la escuela, principalmente si los niños o adolescentes de las aldeas van al pueblo (a San Pedro) para proseguir sus estudios. Algunos maestros indicaron que la discriminación empieza en los propios maestros –no todos por supuesto- que hacen a un lado al niño pobre que no ha podido bañarse. Un profesor de Pinula cuenta sus experiencias cuando era pequeño:

“Yo saque hasta cuarto año en la aldea (es oriundo de la aldea Pie de la Cuesta) y quinto y sexto aquí en Pinula, cuando yo vine aquí los ladinos ya tienen el tipo de discriminación hacia el indígena, siempre lo hacen a un lado a uno, comienzan a tratarlo a uno mal, se unen solo los ladinos, y todavía se da eso cuando alguien viene del área rural lo tratan mal, primero platican con uno, pero para ver las debilidades en su vocabulario, la forma de expresión y le comienza a poner apodosos de acuerdo a ciertas palabras que uno no puede decir bien. Yo tuve un amigo de la aldea el

*Percepciones mutuas: identidad, poder y relaciones interétnicas...*

Pinalito y él me decía: aquí uno no se debe de dejar, cuando alguien te quiera pegar me contás y te parás y yo te libero, pero yo les tenía aquel respeto aquel temor a los compañeros (o sea los ladinos) y nunca actuaba y me pusieron de apodo el chino”.

Otra maestra ladina también reconoce algunos actos de discriminación: “para jugar los niños ladinos están un poquito aparte y los niños indígenas aparte, a no ser que sea fut ball juegan todos juntos. Ellos se van buscando los indígenas con los indígenas y los ladinos con los ladinos”.

Para muchos adolescentes ladinos del pueblo de Pinula, es motivo de prestigio ir a estudiar a Chiquimula o mejor si es a la capital. Un adulto ladino indicó que “ni modo que los muchachos se van a quedar estudiando entre la indiada”. Esta actitud, aunque también el deseo de superación explica el hecho de que muchos hombres hayan salido a estudiar afuera del departamento ocurriendo que una de las carreras que suelen escoger es abogacía y notariado.

El Centro de Salud de San Pedro es visitado por indígenas y por ladinos, pero el trato “como que siempre ha sido... un poco de preferencia con los ladinos, eso porque tienen amistad, porque los indígenas son pobres y que...siempre ha habido discriminación.” (V.A.).

Cuando una mujer queda embarazada, su esposo suele avisarle a la comadrona. En este caso suele ocurrir que una mujer indígena atiende a la parturienta indígena, preferentemente, pero se dan casos en que las ladinas reconocen mucha autoridad a ciertas comadronas indígenas, como por ejemplo, el caso de la señora de la aldea Agua Zarca que siendo indígena “atiende ladinas con pisto” y a otras indígenas; se cree en ella por ser buena comadrona y porque no se le ha muerto ningún niño.

De cualquier manera, en San Pedro no se vive en mundos separados, sino que hay una intensa interacción e interdependencia, principalmente motivada por mutuos intereses socioeconómicos: “porque Ud. sabe que siempre el ladino tiene necesidad del indígena, o sea, tiene que buscarlo ya sea por trabajo o porque necesita que les laven (la ropa)” (V.A). Sin embargo, no se dan casos de

amistades ni de almuerzos conjuntos, etc, Sin embargo, ocurren algunos matrimonios interétnicos, sobre todo cuando “el indígena tiene dinero”.

Con respecto a la pérdida o transformación del traje, una maestra lo atribuye a la discriminación y al empobrecimiento de los indígenas: “aquí fue tanta la discriminación que la gente, los indígenas, ya no quisieron usar el traje típico. Además el traje es muy caro de que la gente de aquí es muy pobre y como no hacen su traje aquí sino que lo tienen que comprar, pues ya no pudieron comprarlo”.

Hablar el idioma es considerado por algunos jóvenes como “indiadas”. Una comadrona residente en la cabecera municipal relató que ella quería aprender a hablar poqomam y le dijeron los hijos “ah, esas son puras indiadas de ustedes, eso ya no se usa”, así que la señora decidió no aprender el idioma.

#### 4.1 *Identidad y relaciones interétnicas en el espacio rural*

En San Pedro Pinula la primera autclasificación que se da en San Pedro es como “campesinos”, luego como “naturales” y tercero como “indígenas”. Por ejemplo un mayordomo de la cofradía de San Pedro, al contar aspectos de la historia del pueblo dijo: “Y asegún dicen que empezaron a venir las carretas de bueyes, cuando se empezaron a abrir las carreteras aquí. Y abrieron la carretera que va para Jalapa, en nombre de Dios que se abrió, toda la gente admirada y es que decía la *gente campesina, así como nosotros* –y es que nosotros somos descendientes de los mayas- dice que vienen y ellos decían admirosamente (sic)...”

Ahora con respecto al termino “indio”, los naturales campesinos tienen muy claro que es peyorativo y sugieren que debiera dejar de usarse:

“Otros dicen... nos dicen ‘indios’ y no se debe decir así. “ “Ellos (los ladinos) no vienen con otro organismo mas, todo los dientes que yo llevo...(ellos los tienen).” “Quiere decir que tata Dios nos manda a todos los seres humanos dos orejas, igual numero de dientes, con diez dedos en las manos y diez en los pies. Entonces que ‘es pecado’ decir ‘indios’ y

*Percepciones mutuas: identidad, poder y relaciones interétnicas...*

al final 'todos somos indios'. Aquí unos se dicen campesinos y otros campesinos indígenas" (don Benancio).

Así pues, con más frecuencia en Pinula que en San Luis, los habitantes rurales (habitantes de las aldeas) se autoidentifican como "naturales", "naturales campesinos" o "indígenas campesinos" Como explica Giménez "la identidad de un grupo campesino tradicional siempre será congruente con su posición subalterna en el campo de las clases sociales, y sus miembros se regirán por reglas implícitas tales como: 'no creerse más de lo que uno es', 'no ser pretencioso', 'darse su lugar', 'no ser iguales ni igualados', 'conservar su distancia', etc. Es lo que Goffman denomina 'sense of one's place', que según nosotros deriva de la 'función locativa' de la identidad" (Giménez 2000: 70).

**Cuadro No. 4**  
**Resumen de la percepción de los indígenas/naturales**  
**de San Pedro sobre sí mismos y sobre los ladinos**

|                                      | <b>Los naturales/ campesinos-naturales/ campesinos-indígenas se autodefinen</b>  | <b>Los naturales caracterizan a los ladinos</b>   |
|--------------------------------------|--|---|
| <b>Tierra</b>                        | Somos naturales/ naturales campesinos porque trabajamos la tierra.   | <p>“Los ladinos son los que tienen más pinto, como son los que tienen más terreno y tienen más dinero. El pobre aquí no tiene terreno ni pinto”</p> <p>“...como le vuelvo a repetir, aquí el que tiene tierra más, es el rico. Eso tengalo por historia. Ustedes no van a decir que el campesino natural indígena tiene tierra. Aquí apenas tenemos la puerta de la casa, porque ni dinero para parar la casa tenemos.”</p> <p>Ellos (los ladinos ricos) arriendan la tierra al campesino.<br/>Los ricos ladinos piden terraje y requieren faina.</p> |
| <b>Alimentación</b>                  | <p>“Comemos frijol y tortilla”</p> <p>“Comemos hierbas”</p> <p>“Nosotros (campesinos) comemos,... la verdura”</p> <p>“...nuestros padres crecieron con el vasito de café y el caldito de frijol del suelo”</p> | Los ladinos compran en el mercado o en la tienda lo que quieren.  |
| <b>Habla</b>                         | Algunos hablan poqomam, pero este es ‘complicado’  | (Los ladinos) “Nos buscan las debilidades en el vocabulario, la forma de expresión”(para burlarse)  |
| <b>Vestido</b>                       | “el campesino no tiene dinero para vestirse”   | El ladino compra camisas, ropas más finas   |
| <b>Apariencia y aspectos físicos</b> | Los indígenas son más bajos, ojos y cabellos oscuros.  | “Ladino le decimos por su raza”   |
| <b>Otros</b>                         | El trabajo de barro “es herencia de nuestra madre”<br>Los naturales ‘tenemos la cofradía’  | Antes eran los ricos (ladinos) los que tenían carretas de bueyes.   |

En San Pedro Pinula examinamos particularmente la autoadscripción étnica y la identificación del “otro” en dos aldeas (El Tobón y Guisiltepeque) así como algunas entrevistas en la cabecera municipal. En ambas, los pobladores se dedicaban a la agricultura, sucediendo que la primera está mucho más alejada de la cabecera de Pinula que la segunda. Es más, El Tobón es una de las aldeas sino, la más lejana de San Pedro. En El Tobón los agricultores siembran en tierras municipales mientras que en Guisiltepeque –como hemos visto en el capítulo III- lo hacen en tierras comunales.

En la aldea El Tobón (San Pedro Pinula) no existen los tradicionales marcadores étnicos de traje distintivo ni idioma indígena. Antiguamente se hablaba en poqomam. Según algunos adultos mayores entrevistados, hace 50 años todavía había personas que se comunicaban en “idioma”. Cabe aclarar que varios entrevistados sólo mencionan que se hablaba en “lengua” o “idioma” pero no indican de cuál se trataba.

También en la aldea Guisiltepeque (San Pedro Pinula), la mayoría de personas se autodefine como natural, indígena y/o campesino. No pudimos escuchar que alguno se autodefiniera como ladino. Varios de los entrevistados de avanzada edad reconocieron que en Guisiltepeque se habló “en idioma”, no pudiendo identificar de cuál se trataba. Un informante mencionó algunas palabras en dicho idioma. Algunos, como don Jerónimo, que tiene 85 años, indicaron que sus padres si “platicaban” en ese idioma y que quisieron enseñarlo a sus hijos, pero a éstos no les interesa: “mejor agarrábamos el azadón y nos íbamos a trabajar al campo”, expresaron.



Mujer y niño naturales de San Pedro Pinula, Jalapa, acomoda la leña sobre el lomo de una mula. Fotografía: Claudia Dary



Naturales de El Tobón (San Pedro Pinula), lavan ropa en la vertiente.  
Fotografía: Claudia Dary

pantalones...” Don Jerónimo tenía dieciséis años de edad cuando abandonó el calzón y la camisa de manta. Anteriormente, refirió el informante que “ésta clase de camisa sólo el rico lo compraba y lo ponía” (se refiere a las camisas que se usan actualmente), mientras que ellos solo se ponían de manta de costal de harina. Como vemos, para muchos habitantes de Guisiltepeque el ser “natural” no está relacionado a una forma específica de vestirse ni al empleo de un idioma, sino a un modo de vida basado generalmente -aunque no con exclusividad- en la agricultura, al hecho de ser trabajador y no haber gozado de privilegios como el uso de ropa confeccionada con telas finas.

En la aldea El Tobón las mujeres utilizaron el traje indígena consistente en un refajo azul y en una blusa blanca adornada con vuelos: “se vestían fajadas, con cortes tallados”. Pero el traje al igual que el idioma cayó en desuso hace ya varias décadas. Algunos explican que el traje dejó de lucirse debido a su alto costo. Hoy por hoy muchas mujeres confeccionan su ropa con telas de vivos colores y otras la compran en el mercado de Jalapa. Lo importante aquí es que la manera de vestir no es un aspecto relevante para la adscripción étnica y social.

Don Jerónimo quien es agricultor de Guisiltepeque, cuenta que cuando él era pequeño, observaba que las mujeres adultas usaban faja y una “camisa de manta” mientras que los hombres usaban “unos calzones largos y cuando iban a los guatales se ponían de delantal los

Así, los habitantes de El Tobón se autodefinen de tres maneras: como “naturales”, “campesinos” y “pobres”, reconociendo que sus antepasados eran naturales que hablaban idioma (poqomam). Es muy raro que alguien se autodenomine así mismo como “poqomam” y aún menos como “ladino”. Los “ladinos” son identificados como aquellos que viven en áreas urbanas. “Los ladinos viven en Jalapa y en San Pedro”, expresaron varios vecinos toboneros. A veces también son identificados con grupos de poder.

Para otros, como explica doña Telba, el “ser ladino” está asociado al apellido y a la apariencia física: “Ya sabemos quienes son los naturalitos, somos nosotros” y “la gente que es mas levantadita le decimos ladinos, los del otro lado, los Marroquines...” El ser “levantado” o “levantadito” se refiere a una situación económica más ventajosa en comparación con el resto de habitantes de la aldea.

Para varios de los entrevistados, el “ladino” está en conexión directa con una identidad de clase. Por ejemplo, Doña Rosa, ama de casa de 45 años de edad, oriunda de la aldea las Agujitas (San Pedro Pinula) y quien llegó a la aldea del Tobón a la edad de diecisiete años, aclara que ella es “campesina” y comenta que “ aquí no hay ricos solamente en Jalapa porque allá si cambia, porque hay ladinos”.

En muchas ocasiones los aldeanos se sintieron incómodos a la hora de responder a la pregunta sobre su autoidentificación. Una vecina, doña Chepa expresó que ella no acostumbraba hacer “esa clase de clasificaciones entre la gente”, pues “aquí todos somos iguales o deberíamos vernos como iguales”.



Vecina de Guisiltepeque (San Pedro Pinula), muestra los frutos de su huerto.  
Fotografía: Claudia Dary

No obstante, algunos vecinos indicaron que los únicos diferentes (físicamente) eran los “marroquines”, gente de tez blanca y ojos claros, que llegó hace varias décadas de otras partes, como de Gualán (Zacapa) y de Honduras. En efecto, estos vecinos son de apellido Marroquín, pero, a pesar de tener un apellido que los podría identificar como familiares de personas que históricamente han sido dueñas de haciendas, su condición económica es igual a la de sus vecinos toboneros.

Otros pobladores dijeron que no sabían como definirse. Por ejemplo, Don Raúl Nájera, se autodefinió y definió a sus vecinos de la siguiente manera: “aquí como no sabemos decimos que somos naturales”. Ahora bien, él hace un análisis sobre este tema diciendo que, él ha leído las Escrituras y, entonces “un moreno y un blanco tienen la misma dignidad”. Agrega el informante que de cualquier forma “todos somos iguales ante Dios”, “tal vez por el idioma sí (hay diferencia), pero por nuestra casa somos iguales”.

Ahora bien, desde el pueblo de San Pedro Pinula la visión es distinta, pues muchos habitantes de la cabecera municipal ven a los de las aldeas como “indios”, “la indiada” o más suavemente como “los campesinos” o “la campesinada” e identifican esta calidad por la forma de vida, la pobreza, la ignorancia, el hecho de dedicarse a la agricultura de subsistencia y vestirse sencillamente, “las mujeres usan vestidos de colorones”, “bien chiltotes sus vestidos de ellas”.

También existe en la aldea una autopercepción comunitaria que los hace verse como gente que es, en la actualidad, más inteligente y mejor comunicada que en el pasado. Esto se debe, en gran parte, a que cada vez hay más niños en la escuela: “la aldea ha cambiado por la letra”. Doña Chepa, una señora de más de 70 años dice, “la gente es más viva (ahora), no como antes que era más sonsa”. Otro vecino expresó que cuando era niño, sus padres no le enviaron a la escuela porque le dijeron que “la letra” no era para él. Algunos, sin embargo, como don Eugenio, la persona de mayor edad de la aldea (tiene 90 años), asegura que si algunas tradiciones se han perdido, como pedir lluvia a San Isidro, es “probablemente porque la gente es tonta”. Para algunos, la ignorancia no es gratuita sino que está directamente relacionada con su condición de pobreza. Así, don Cornelio expresó “uno ya grande ya no puede (aprender) por lo pobre

*Percepciones mutuas: identidad, poder y relaciones interétnicas...*

que uno es, eso lo atormenta a uno y se le olvida todo (...) con el tiempo, hasta del pensamiento se va mermando...”

Para algunos ser ladino es una definición asociada con el color claro de la piel, la apariencia física (nariz aguileña y ojos claros, por ejemplo) y un puesto de trabajo que conlleva autoridad. Un vecino refiriéndose a un hombre que llegó a Guisiltepeque a dirigir una obra de introducción del agua expresó: “ese si era ladino: era blanco, galán el hombre, narizón”. Pero las diferencias físicas no deben pasar desapercibidas ya que también implicaron desigualdad en el trato que los hacendados y las autoridades dieron y dan a los vecinos de Pinula. Así, fueron varias las referencias de los ancianos que relataron la manera en que fueron explotados durante la época del general Ubico, cuando se les hizo trabajar en la apertura de caminos

En fin, que en estas aldeas nos encontramos con que la identidad étnica (el ser naturalito) se convierte en estigma. Como dice Giménez “cuando el estereotipo es despreciativo, infamante y discriminatorio, se convierte en estigma, es decir, una forma de categorización social que fija atributos profundamente desacreditadores” (2000: 56) A continuación, podemos analizar para el caso de El Tobón la identidad de clase, pero como veremos está fuertemente imbricada con la étnica.

## ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

Las autodenominadas comunidades indígenas de Jalapa se forman durante la colonia pero sobre la base de parcialidades todavía más antiguas con ocupación histórica sobre el territorio, principalmente desde el post-clásico. Es probable que algunos de estos agrupamientos hayan surgido a partir de formas religiosas como la cofradía –caso de Santa María Jalapa–, o de hermandades –caso de ladinos pardos–, lo cual se evidencia por el empleo de nombres como mayordomo, mayor y principal; asimismo, porque de algunos documentos de archivo consultados se infiere que esa era la forma organizativa de algunas comunidades o de algunos de sus miembros. En todo caso se trata de agrupaciones que desde la perspectiva geográfica están relativamente bien localizadas desde tiempos prehispánicos y que durante la época colonial solicitaron la medición, amojonamiento y titulación de sus terrenos, cosa que consiguieron a través de un largo proceso iniciado desde el siglo XVIII. Si bien algunas comunidades lograron registrar sus propiedades en el Registro de la Propiedad Inmueble a inicios del siglo XX, otras aún carecen de certeza jurídica sobre sus terrenos, con lo cual los títulos que tienen sólo tienen validez histórica pero no un respaldo jurídico.

La región estudiada fue escenario de varios levantamientos durante todo el siglo XIX e inicios del XX. Es muy probable que algunos miembros de las poblaciones que integran algunas de las comunidades aquí abordadas tomaran parte en tales eventos y que, a partir de entonces, se les haya etiquetado de gente aguerrida y hasta violenta. Pero más allá de esos estereotipos que se manejan desde la capital y otras regiones el país, en el ámbito local se tiende a destacar como una fortaleza e incluso como un motivo de “orgullo jalapaneco” la persistencia de la organización comunal y de la identidad de “comunero”. No obstante, la continuidad de tales comunidades y la calidad “comunal” de sus tierras no siempre ha sido vista como algo digno de respeto, sino como un problema, sobre todo cuando en el siglo XX se crea el departamento de El

Progreso y se instituyen nuevos límites territoriales sin tomar en consideración la extensión de los ejidales calculada desde la época colonial y parte de la independiente. Esta situación ha creado problemas entre las comunidades de ambos departamentos (caso Sansirisay y Montepeque) y dentro de la misma jurisdicción del municipio de Jalapa (caso de colonia Las Marías ) desde aquel entonces.

A inicios del siglo XX varias de estas comunidades presionadas por el gobierno, adquieren su personería jurídica, lo cual podría interpretarse de varias formas: una manera de acatar las disposiciones estatales por parte de los comuneros aunque en la práctica las llamadas comunidades han seguido haciendo las cosas a su manera, rigiéndose por sus propias normas y valores. También se podría decir que es una forma de reconocimiento estatal de una antigua forma de organización (la comunidad).

Las comunidades en cuestión no solamente son agrarias sino que además deben entenderse como comunidades étnicas ya que pueden distinguir ellas mismas ciertas características que les diferencian de “los otros”. Se puede decir que son étnicas además porque sus miembros se consideran asociados a lazos naturales como los antepasados y los descendientes y, porque como tales “necesitan de unos intereses políticos y económicos para convertirlos en creadores de una identidad que pueda funcionar en la vida diaria” (Baumann 85). Además, las comunidades realizan actividades religiosas en espacios diferentes que ellas mismas han demarcado.

Las comunidades crean mecanismos de inclusión y exclusión que tienen el reconocimiento de los lazos de sangre como una estrategia central para limitar el acceso de “los otros” (otras comunidades e individuos particulares foráneos) a los recursos naturales. El sentimiento de pertenencia a estas comunidades agrarias y étnicas implica que sus integrantes aceptan las reglas del juego y que las reproducen de una generación a otra, es decir, aceptan las normas internas, sean estas orales o escritas, se refieran a la tierra u a otro aspecto que regule la vida cotidiana. Se trataría entonces, no sólo de las normas establecidas para saber quien integra o no la comunidad, quien hereda las tierras o no, sino además de un código ético que identifica a ese grupo específico y le distingue del “otro”. Un aspecto aparte y objeto de futuras indagaciones

sería el de conocer hasta que punto los integrantes de tales comunidades acatan las normas que dicen aceptar. Por ahora, solo podríamos afirmar que existe una flexibilidad en las normas internas, por lo que, en algunas ocasiones, individuos que no han nacido dentro de las aldeas que integran las comunidades acceden a los mismos derechos que los allí nacidos, pero luego de demostrar buena conducta, largos años de residencia y de trabajo en el área con lo cual vemos la pertinencia de estudiar más los códigos éticos en dichas agrupaciones.

Las comunidades no son un todo armónico ni un ente asilado social ni geográficamente. En este caso no se trata de la comunidad al estilo definido por Tonnies como igualitaria. Se trata de comunidades que por un lado manejan conflictos internos que son lógicos e inherentes a los cambios sociales, económicos y políticos que se están llevando a cabo y, que por otro, están interactuando y negociando constantemente con el Estado con el cual se presentan una serie de fricciones, principalmente en cuanto al manejo y extracción de los recursos naturales y en cuanto a la administración de justicia. La tensión básica estriba entre la existencia misma de la “comunidad” y los mecanismos empleados por el Estado para disolverlas o interferirlas bajo la idea que ellas representan lo caduco y antiprogresista. Un tema sujeto de futuros análisis es el de los cambios políticos que se están operando al interior de la organización propia de las comunidades, principalmente la interacción entre el gobierno de la comunidad con el gobierno municipal y con el departamental, así como la actividad política partidista.

Las comunidades son organizaciones complejas en donde a futuro se hace necesario profundizar sobre la jerarquía de obligaciones y derechos pues en todas ellas se establecen relaciones de poder.

Existen marcadas diferencias entre la región de Jalapa (comunidades de Alzatate, ladinos pardos, Santa María Jalapa, Buena Vista y San José Guisiltepeue) y San Pedro Pinula y San Luis Jilotepeque. Mientras que las cinco primeras comunidades tienen organizaciones mejor estructuradas, con cargos bien definidos, instrumentos institucionales (como reglamentos y estatutos) que establecen atribuciones, responsabilidades, derechos y sanciones; las de Pinula y San Luis están debilitadas en cuanto a su manejo de la tierra y en cuanto a su organización en torno a ella debido a que la mayor parte de las

tierras pasaron a control municipal en un proceso que se inició principalmente durante la presidencia de Lázaro Chacón. En el caso de Pinula, sabemos que la gente cultiva las tierras que siguen estando tituladas legalmente a nombre de la Comunidad, pero que al carecer de alcaldes indígenas oficialmente reconocidos, la administración pasó a manos de la municipalidad y del alcalde ladino. En realidad el título y el registro de las tierras (con relativamente pocas desmembraciones legales) se encuentran a nombre de la “comunidad indígena”.

Es muy probable que debido a la posible participación de ladinos pardos y de indígenas de Santa María Jalapa en las milicias y en levantamientos en pro o en contra del gobierno a lo largo de todo el siglo XIX e inicio del XX, el gobierno haya accedido no sólo inscribir esas comunidades como tales sino además a respetar la calidad de su tierra como comunal, para evitar nuevos descontentos entre la población campesina, precisamente en una región que había sido tantas veces catalogada de bárbara, tierra de forajidos y guarida de los “facciosos”. Además el hecho de que Jalapa y en especial La Montaña, quedara prácticamente fuera de las principales rutas comerciales, ríos navegables y puertos marítimos convirtió a la región en poco atractiva para el cultivo del café, si la comparamos con la zona de la Bocacosta y las Verapaces.

La identidad de los indígenas y de algunos ladinos (los ladinos pardos particularmente) de Jalapa implica un sentimiento de pertenencia a un territorio determinado, pero también está en el reconocimiento de formas propias de organización que para algunos casos gira en torno a la tierra como un eje central y en otros como en el caso de San Luis Jilotepeque se cifra en la cofradía, en el grupo de principales y en nuevos grupos de jóvenes líderes –hombres y mujeres- que reivindican derechos humanos, de la mujer y derechos culturales. Para ellos pues, estas reivindicaciones y una defensa de sus “costumbres” son más importantes que la organización en torno a unas tierras comunales extremadamente reducidas.

Vemos que en Jalapa y muy particularmente en San Pedro Pinula, las formas de trabajo, las migraciones y el crecimiento de población generan diferentes formas de contacto entre grupos, producen distintas formas de relacionamiento. En San Pedro, el arrendamiento de la tierra y sus formas de pago (las faenas o tareas de mano, el terraje) y el trabajo en las fincas y haciendas,

determina relaciones asimétricas entre dos grupos identificados como dos clases sociales diferentes pero en donde también hay un corte étnico: de acuerdo con la perspectiva de quienes se autonombran naturales, el que tiene las tierras es ladino, el que no las tiene es natural-campesino, o indígena-campesino. Sin embargo, personas autodenominadas ladinas, pero “pobres” marcan su diferencia con los “indios” en términos culturales y hasta racistas: ellos (ladinos pobres) no tienen recursos económicos, pero se apellidan de tal o cual modo y sus rasgos físicos son distintos. Varios motivos de tensión se fundamentan no sólo en el acceso desigual a los recursos, en quien tiene tierra y ganado y quien no, sino además en formas propias de expresarse y de ser, que parecen irresolubles.

Los poqomames de San Luis presentan más rasgos culturales ostensibles y de arraigo histórico que los indígenas de otras localidades orientales debido a que San Luis era un centro cultural de relevancia desde la época prehispánica. Su producción de cerámica y de piedras de moler, por ejemplo, ha sido y es todavía requerida por otros pueblos orientales y de El Salvador que necesitan de sus productos. Por otro lado, el hecho de que haya una población bastante grande de pobladores indígenas viviendo en el casco urbano contribuye de alguna manera a su cohesión. Esto, a diferencia del caso de San Pedro Pinula en donde el pueblo es pequeño, en comparación con San Luis y en donde una gran mayoría de la población indígena es eminentemente rural. Es decir, creo que existe una continuidad histórica en el protagonismo de los poqomames de San Luis y que ahora se refuerza aunque no con la intensidad que ha ocurrido en grupos de k'iches y kaqchikeles. Los poqomames de San Luis se han visto motivados a fundar asociaciones y organizaciones de reivindicación étnica y cultural, en gran medida influenciados e incentivados por los indígenas de Palín que están más organizados y activos en cuando a sus reivindicaciones de mayas. Como resulta obvio a los de Palín les facilita su comunicación intensa con la ciudad y con los kaqchikeles.

Ciertamente para varias personas de San Luis Jilotepeque el idioma poqomam sigue siendo importante para clasificarse como indígena pero no es lo básico para sentirse y autonombrarse como tal. Lo mismo pasa con el traje, cuyo abandono se asocia a factores económicos y también a estrategias para evadir la discriminación.

Existe en el oriente y en particular en Jalapa una imbricación o interconexión entre las relaciones étnicas y de clase lo que no es lo mismo a decir que haya coincidencia entre etnia y clase. Lo que persiste en el fondo es el estigma de los indígenas como “pobres” e “ignorantes” y de los ladinos como necesariamente ricos, aunque haya muchos que no lo son. Esta situación tiene que ver en gran medida con las relaciones entre grupos en torno a la tierra: quién la posee, quien dispone de ella y la arrienda, quien la trabaja y para quién. Esto es importante si consideramos que en Jalapa la mayor parte de la población es rural, que la tierra no sólo es un medio de producción económica sino como un territorio que se sabe históricamente poseído y administrado por “los antepasados”. Es decir, más que el color de la piel *per se*, persisten fricciones generadas por quienes sufren por la escasez de la tierra y porque quienes la poseen en grandes extensiones son ladinos, pero ladinos de ciertas familias cuyos apellidos se identifican claramente. La toma de tierras en el Espinaral (Monjas) en agosto del 2002 es apenas un ejemplo de esta problemática.<sup>120</sup> Es decir, la cuestión de los apellidos se refiere no sólo a un pasado español en lo abstracto, sino a un pasado estrechamente conectado con la ocupación de tierras por parte de dichas familias y consecuentemente con la retención de cuotas importantes de poder local al controlar además la fuerza de trabajo de los indígenas quienes se han visto sometidos a los ladinos terratenientes a cambio de poder cultivar en sus tierras. Faltaría estudiar la ideología local que nos explicaría, a la manera que lo hizo Metz en la región ch’orti’, como comprenden e interiorizan los indígenas de la región de Jalapa –autodefinidos como poqomames o simplemente como “naturales”– ese haberse quedado sin tierras, ese “ser pobrecito” o “bien humilde”.

Es imposible para esta región seguir reproduciendo la dualidad, indígenas y ladinos, debido a que ambas categorías no están perfectamente definidas en la zona, y hay incluso variaciones en la manera que las personas se auto-adscriben de una aldea a otra. Sin embargo, un aspecto bastante constante es que sí se considera el término indio como peyorativo, identificado como aquel

---

120 “Toman tierras en Jalapa” el Periódico, martes 13 de agosto de 2002. En esta ocasión uno de los líderes expresó que “los invasores han pedido al alcalde de esa localidad que les entreguen las tierras que históricamente les corresponden, pero nunca hay una respuesta, mientras algunos finqueros se las están apropiando.”

que es pobre, analfabeta, y sucio. Fueron muchos los entrevistados que insistieron en que esa palabra debería dejar de usarse para insultarlos. Mucha gente que trabaja la tierra y que tiene una posición económica precaria se autodenomina como “campesina”, incluso como “campesino indígena” o como “campesino natural indígena”. También se mencionó, en el caso de San Luis, la autodefinición “indígena poqomam”, pero esto no se escucha en San Pedro, en donde la palabra “poqomam” y más comúnmente el “lenguaje” o “el dialecto” es referido sólo o casi sólo, al idioma. La palabra mestizo también fue mencionada en San Luis y en El Tobón y, es precisamente la identidad de “mestizo” a la cual futuras investigaciones deberían aportar más explicaciones. Lo mismo puede decirse de la identidad de “campesino” que requeriría de ulteriores indagaciones. En todo caso, no se trata más de un campesino al estilo de los primeros trabajos de Wolf, sino de un campesino que si bien depende de la tierra para su subsistencia, ésta no es la única fuente de ingresos para todos los integrantes de una familia, los cuales desempeñan una amplia gama de ocupaciones en el ámbito urbano y en el rural y que, ahora más que nunca, comienzan a depender del mercado internacional, no sólo para la recepción de dinero en efectivo sino también de tecnología y comunicación con el exterior.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Richard N. 1956. *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala*. Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca. Volumen 2.
- \_\_\_\_\_ y Santiago Bastos. 2003. *Las Relaciones Étnicas en Guatemala, 1944-2000*. Antigua Guatemala, CIRMA. Colección ¿Por qué estamos como estamos?
- Alejos G., José Ovidio. 1982. "Proceso de transformación en la cerámica de San Luis Jilotepeque" En, *Tradiciones de Guatemala*. No. 17-18. Guatemala, Centro de Estudios Folclóricos. Universidad de San Carlos de Guatemala.
- \_\_\_\_\_ 1999. *Ch'ol / Kaxlan. Identidades étnicas y conflicto agrario en el norte de Chiapas, 1914-1940*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Alvarado, Gregorio 1981. *San Agustín Acasaguastlán. Revista de Literatura y Variedades*. Guatemala, Editorial José de Pineda Ibarra.
- \_\_\_\_\_ 1982. *San Agustín Acasaguastlán, un pueblo en marcha con un pasado histórico prodigioso y un futuro devenir de muy interesantes perspectivas*. Guatemala, Editorial del Ejército.
- Armas M. Miguel 1974. *La cultura pipil en Centro América*. San Salvador, Ministerio de Educación.
- Arreaga, Alberto 1947. "los pocomames orientales. Su frontera lingüística". Guatemala, *Boletín del Instituto Indigenista Nacional*. Vol. I-II.
- Arrot, Charles. 1967. "Cerámica actual de Guatemala: San Luis Jilotepeque". En, *Antropología e Historia*. Vol. XIX, No.2. pp. 38-47.

- Asociación de Amigos del país y Fundación para la Cultura y el Desarrollo 1995. "Balance". En, *Historia General de Guatemala*. Tomo IV. Desde la República Federal hasta 1898. Guatemala, Fundación para la Cultura y el Desarrollo.
- Ballis Lal, Barbara 2003. "Robert Ezra Park's Approach to Race and Ethnic Relations" En, *Race and Ethnicity. Comparative and Theoretical Approaches*. Blackwell Publishers Ltda.
- Barth, Fredrik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Bergeron, Gilles 1994. *Agrarian structure and the organization of peasant households: a comparison of two Guatemalan ladino villages*. A dissertation presented to the Faculty of the Graduate School of Cornell University.
- Bonilla Ruano, José María. 1948. *Jalapa, emporio cultural del oriente; 30 de noviembre de 1947*. Guatemala: Tipografía Sánchez y de Guise.
- Burgess, Paul 1972. *Justo Rufino Barrios*. Versión de Ricardo Letona-Estrada. San José, Costa Rica. Editorial Universitaria de Guatemala y Editorial Universitaria Centroamericana.
- Camus, Manuela 2002. *Ser indígena en Ciudad de Guatemala*. Guatemala, FLACSO-PCS.
- Castañeda Medinilla, José 1982. "Cofradía o gobierno tribal". En, *Guatemala Indígena*. Vol. XVII. No. 1-2. Guatemala, Instituto Indigenista Nacional.
- CEDIM-Coordinadora Lingüística Poqomam 1997. *Nimaaj Reh Pan Qatinimiit Pa'laq Ja'*. Normas de comportamiento y tradiciones de los poqomames de Palin. Guatemala, Centro de Documentación Maya-NORAD.
- Cifuentes H., Juan Fernando 1998. *Historia moderna de la etnicidad en Guatemala. La visión hegemónica: rebeliones y otros incidentes indígenas en el siglo XX*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar y Editorial Cultura.

- Cortés y Larraz, Pedro 1958. *Descripción Geográfico Moral de la Diócesis de Goathemala*. Tomo II. Guatemala, Tipografía Nacional. (Biblioteca "Goathemala", Vol. XX).
- Chután A., Edgar F y Joel A. Hernández S.2000. *Unidades productivas en el Valle de Petapa, 1570-1680*. (Tesis). Guatemala, Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos.
- Dary, Claudia 1986, *Estudio Antropológico de la Literatura oral en Prosa del Oriente de Guatemala. Cuentos, casos y chistes de Chiquimula*. Guatemala, Editorial Universitaria.
- \_\_\_\_\_. 1994 a. *Entre el hogar y la vega. La participación femenina en la agricultura de El Progreso*. Guatemala, FLACSO-Serviprensa Centroamericana.
- \_\_\_\_\_. 1994 b. "Crisis y transformación de las cofradías de indígenas y de ladinos en algunos pueblos del oriente de Guatemala" (s.XVIII-XIX). En, *Estudios Interétnicos*. Año 2, No. 2. Guatemala, Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Distribución de la población indígena en el oriente de Guatemala (s. XVI-XVIII)." En, *Tradiciones de Guatemala* No. 41-42. Guatemala, Centro de Estudios Folclóricos de la Universidad de San Carlos de Guatemala.
- \_\_\_\_\_. 1994 c. "Fiestas tradicionales del oriente de Guatemala. Identidad y Cohesión Social". En, *La Tradición Popular* No. 98. Guatemala, Centro de Estudios Folclóricos de la Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Dary, Claudia; Elías, Silvel y Violeta Reyna 1998. *Estrategias de sobrevivencia campesina en ecosistemas frágiles. Los ch'orti' en las laderas secas del oriente de Guatemala*. Guatemala: FLACSO.
- Dary, Claudia 2002. "Los poqomames de Palín, tradición y cambio en el uso y percepción sobre los recursos naturales". En, *Género y biodiversidad en comunidades indígenas de Centroamérica*. Guatemala, FLACSO.

- Dary, Claudia y Violeta Reyna 2002. "La comunidad tiene su poder. Dinámicas sociales en torno a las tierras y bosques comunales en Jalapa". En, *Tierras y bosques comunales de Mesoamérica*. Guatemala, FLACSO. Inédito.
- Del Moral, Raúl 1983. "El chontal de Tabasco y el chortí de Guatemala" En, *Antropología e Historia de los mixe-zoques y mayas*. México, UNAM.
- De la Peña, Guillermo 1998. "Etnicidad, ciudadanía y cambio agrario, apuntes comparativos sobre tres países latinoamericanos". En, *La construcción de la nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Ecuador y Bolivia*. Guatemala, FLACSO.
- De Solano, Francisco 1969. "Áreas lingüísticas y población de habla indígena en Guatemala en 1772". En, *Guatemala Indígena*. Vol. VI, No. 4. REAA.
- \_\_\_\_\_. 1974. *Los mayas en el siglo XVIII*. Pervivencia y transformación de la sociedad guatemalteca durante la administración borbónica. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica.
- Dunn, Henry 1960. *Guatemala o las Provincias Unidas de Centro América durante 1827 a 1828*. Guatemala, Tipografía Nacional.
- Eidheim, Harald 1990. "When Ethnic Identity is a Social Stigma" In, *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo, University of Oslo (Oslo Occasional papers in Social Anthropology, No, 14).
- Eriksen, Thomas Hylland 1993. *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London, Pluto Press.
- Esquit, Edgar 2002. *Otros poderes, nuevos desafíos. Relaciones interétnicas en Tecpán y su entorno departamental (1871-1935)*. Guatemala, Instituto de Estudios Interétnicos y Universidad de Tromso.
- Feldman, Lawrence H. 1981. *Colonial Manuscripts of Jalapa, Jutiapa and Santa Rosa departments in the Republic of Guatemala*. Edited by Museum of Anthropology. University of Missouri. Columbia, Missouri.

- \_\_\_\_\_. 1975. *Riverine Maya. The Torquegua and other chols of the lower Motagua valley*. Columbia, University of Missouri.
- \_\_\_\_\_. 1972. *A Tumpine Economy: production and distribution systems of early central-east Guatemala*. Ann Arbor, Mich; University Microfilms.
- Fowler, William R 1994 . “La Región de Izalco y la Villa de la Santísima Trinidad “ y “Escuintla y Guazacapán”. En, *Historia General de Guatemala*. Tomo II. Desde la Conquista hasta 1700. Guatemala, Asociación de Amigos del País y Fundación para la Cultura y el Desarrollo.
- Fox, John W. 1981. “The Late Postclassic Eastern Frontier of Mesoamerica: Cultural Innovation along the Periphery” In, *Current Anthropology*. Vol. 22, No. 4. University of Chicago Press.
- Fry, M. F.1988. “Política agraria y reacción campesina en Guatemala: La región de La Montaña, 1821-1838”. En, *Mesoamérica*. Año 9. Cuaderno 15. Antigua Guatemala, CIRMA y Plumsock Mesoamerican Studies.
- Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio 1933. *Recordación Florida*. Tomo I. Guatemala, Tipografía Nacional.
- Gage, Tomás 1946. *Nueva Relación de las Indias Orientales o Nueva Relación que contiene los viajes de Tomás Gage en la Nueva España*. Guatemala, Tipografía Nacional.
- Galicia Guillén, María del Carmen 2002. *Características generales de la violencia intrafamiliar en Jalapa*. Guatemala. Departamento de Investigaciones del Suroriente, Universidad de San Carlos.
- Galindo, Juan 1945. “Informe de la comisión científica formada para el reconocimiento de las antigüedades de Copán el 19 de junio de 1834.” En, *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*. Vol. XX, No. 3. Guatemala, Tipografía Nacional.

- García Peláez, Francisco de Paula 1852. *Memorias para la historia del antiguo Reino de Guatemala*. Tomo II. Guatemala, Establecimiento Tipográfico de I. Luna.
- Ghidinelli, Azzo. 1974. "Tentativa de reconstrucción de la etnohistoria precolombina del grupo pocom", En, *Guatemala Indígena*. Guatemala, Instituto Indigenista Nacional.
- \_\_\_\_\_. 1975. "Reconstrucción histórica de las relaciones interétnicas en el área pocomam oriental durante el periodo colonial" En, *Guatemala Indígena*. Guatemala, Instituto Indigenista Nacional.
- \_\_\_\_\_. 1988. *Un referente teórico para la determinación y definición de los factores y patrones de identidad de los grupos étnicos indígenas de Guatemala*. VIII Congreso Centroamericano de Sociología.
- \_\_\_\_\_. 1991. "La mitad de Guatemala discriminada". En, *Nueva Sociedad*. No. 111. Caracas, Venezuela.
- Gillin, John. 1958. *San Luis Jilotepeque*. Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Vol. 7.
- Girard, Rafael 1949. *Los chortís ante el problema maya*. México, Editorial CVLTURA.
- González, Douglas Sullivan "La nación desde lo local: religión y protestas populares en Santa Rosa, 1852-1865" En, *Entre la Comunidad y nación. La historia de Guatemala revisitada desde lo local y lo regional*. Jean Piel y Todd Little-Siebold, compiladores. Antigua Guatemala, Plumsock Mesoamerican Studies.
- Griffith, William J. 1965. *Empires in the Wilderness. Foreign Colonization and Development in Guatemala, 1834-1844*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.

- Hernández Sifontes, Julio 1965. *Realidad jurídica del indígena guatemalteco*. Guatemala, Departamento editorial “José de Pineda Ibarra”.
- INE-SEN. 1996. *X Censo de Población y V de Habitación*. Guatemala, Instituto Nacional de Estadística.
- Ingersoll, Hazle M.B. 1972. “The War of the Mountain: A Study of Reactionary Peasant Insurgency, 1837-1873.” Ph.D. diss., George Washington University.
- Instituto Geográfico Nacional 1984. *Diccionario Geográfico de Guatemala*. Tomo II y III Guatemala, Tipografía Nacional.
- Ivic de Monterroso, Matilde 1995. “Arqueología y etnohistoria.” En, *Prensa Libre*. Suplemento Identidad No. 9. Guatemala.
- Jefferson, Anne (2000). *The rebellion of Mita, eastern Guatemala, in 1837*. Thesis (Ph.D). University of Massachusetts at Amherst.
- Juarros, Domingo 1981. *Compendio de la historia del Reino de Guatemala (1500-1800)*. Guatemala, Editorial Piedra Santa.
- Kaufman, Terrence 1974. *Idiomas de Mesoamérica*. Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, No. 33.
- Luján Muñoz, Jorge. 1985. “Cambios en la estructura familiar de los indígenas pokomames de Petapa (Guatemala) en la primera mitad del siglo XVI”. En, *Mesoamérica*. Año 6, diciembre de 1985. Cuaderno No. 10. 355-370.
- 1986. “El reino poqomam de Petapa.” En, *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*. Tomo LX. Guatemala, Academia de Geografía e Historia.
- 1994. “Los Pokomames.” En, *Historia General de Guatemala*. Tomo II. *Dominación Española: Desde la Conquista hasta 1700*. Guatemala, Asociación de Amigos del País-Fundación para la Cultura y el Desarrollo.

- Maalouf, Amin 2001. *Identidades asesinas*. Madrid, Alianza Editorial.
- Marroquín Rojas, Clemente 1977. *Memorias de Jalapa o Recuerdos de un Remincherero*. Guatemala, Editorial del Ejército.
- Martínez, Jorge Mario 1977. "Guzmán Böckler y la fantasía ladina". En, *Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de Guatemala*. Época IX, No. 5. Guatemala, Universidad de San Carlos.
- Massajoli, Pierleone et Azzo Ghidinelli 1978. *La Confraternite Religiose Presso i Pokomam Orientali del Guatemala*. Estrato da Luniverso, Rivista bimestrale dell' Instituto Geográfico Militare. 141-179 pp.
- McCreery, David 1995. "Agricultura, 1821-1860". En, *Historia General de Guatemala*. Tomo IV. *Desde la República Federal hasta 1898*. Guatemala, Asociación de Amigos del País y Fundación para la Cultura y el Desarrollo.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Rural Guatemala, 1760-1940*. Stanford, California: Standford University Press.
- Metz, Brent E. 1995. *Experiencing Conquest: the political and economic roots and cultural expression of Maya-Chorti' ethos*. A SUNY-Albany Dissertation. Department of Anthropology.
- Miceli, Keith.L. 1974. "Rafael Carrera: Defender and Promoter of Peasant interests in Guatemala, 1837-1848". En, *The Americas*. A Quarterly Review of Inter-American Cultural History. Vol. XXXI, No. 1. Washington, D.C.: Academy of American Franciscan History.
- Miles, Suzanne 1983. *Los pokomames del siglo XVI*. Guatemala, Seminario de Integración Guatemalteca. Vol. 43. Guatemala, Editorial "José de Pineda Ibarra".
- Morales Hidalgo, Italo. 1980. *Cerámica tradicional del oriente de Guatemala*. Guatemala, Editorial Académica Centroamericana.

- Morales, María Eugenia 1983. *Movimiento de Los Lucíos. Un acercamiento histórico-sociológico*. Guatemala, Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos. (Tesis para optar al grado de licenciada en Historia).
- Morelet, Arturo 1990. *Viaje a América Central (Yucatán y Guatemala)*. Guatemala, Academia de Geografía e Historia de Guatemala. Serie Viajeros, Volumen II.
- Noval, Joaquín 1977<sup>a</sup> "El desprestigio de la antropología" En, *Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de Guatemala*. Época IX. No. 5. Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- \_\_\_\_\_. 1977<sup>b</sup> "Carta a la sociedad cultural y estudiantil Julio Juárez". En, *Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales*. Época IX, No. 3. Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Oakes, Maud 1951. *The Two Crosses of Todos Santos*. Princeton University Press. Bollingen Series XXVII.
- Ohi, Kuniaki, editor 2000. *Chalchuapa. Memoria Final de las Investigaciones Interdisciplinarias en El Salvador*. Kyoto, Instituto de Estudios Latinoamericanos de Kyoto y Museo Universitario de las Culturas de la Universidad de Estudios Extranjeros de Kyoto.
- Palma Murga, Gustavo (ed.) 1991. *Índice General del Archivo del Extinguido Juzgado Privativo de Tierras depositado en la Escribanía de Cámara del Supremo Gobierno de la República de Guatemala*. México, CIESAS y Ediciones de la Casa Chata.
- Palma Murga, y Arturo Taracena 2002. "Las dinámicas agrarias en Guatemala entre 1534 y 1944" en, *Procesos agrarios desde el siglo XVI a los Acuerdos de Paz*. Guatemala, FLACSO-MINUGUA-CONTIERRA. (Colección Dinámicas Agrarias en Guatemala. Tomo 1).
- Pérez Gómez, J. Antonio. 1990. *Historia y Cultura Jalapaneca*. Guatemala, Compress Impresos.

- Pompejano, Daniele. 1997. *La crisis del antiguo Régimen en Guatemala (1839-1871)*. Guatemala, Editorial Universitaria, USAC.
- Reina, Rubén & Hill, Robert. 1978. *The traditional pottery of Guatemala*. University of Texas Press.
- Reina, Rubén. 1978. *La Ley de los Santos. Un pueblo pokomam y su cultura de comunidad*. Guatemala, Editorial "José de Pineda Ibarra". Colección del Seminario de Integración Social No. 32.
- Rodríguez, José. 1937. "San Luis Jilotepeque" En, *Revista Oriental*. No. 7. Guatemala.
- Rojas, Flavio 1990. *Etnicidad: teoría y praxis. La revolución cultural de 1990*. Guatemala, Editorial Cultura (Colección Obra Varia No. 6).
- Sabana Cojón, Felipe Sebastián sf. *Apuntes monográficos del municipio de Palín*. Palín, Escuintla, s.p.
- Sakurai, Mieko 2000. "Breve Informe acerca de la Semana Santa en Chalchuapa, Departamento de Santa Ana, El Salvador". En, *Chalchuapa. Memoria Final de las Investigaciones Interdisciplinarias en El Salvador*. Kyoto, Instituto de Estudios Latinoamericanos de Kyoto y Museo Universitario de las Culturas de la Universidad de Estudios Extranjeros de Kyoto.
- Sandoval, Víctor. 1965. *Pequeña monografía de San Luis Jilotepeque*. Guatemala, Editorial José de Pineda Ibarra.
- Santa Cruz, Wendy 2003. "Nuevo amanecer en Alzatate". En, *La Cuerda Añó* 6. No. 55. Guatemala, abril de 2003. p. 7.
- Sistema de Naciones Unidas en Guatemala 1999. *Guatemala: el rostro rural del desarrollo humano*. Guatemala, Magna Terra editores.
- Solares, Jorge 1989. *Corrientes antropológicas sobre etnicidad y clase social en Mesoamérica*. Guatemala, FLACSO. (Cuaderno Debate No. 2).

## Bibliografía

- Sosa Velázquez, Mario y Benneditha Cantanhede 2002. *Perfil de Pobreza en San Luis Jilotepeque, Jalapa*. Guatemala, FLACSO, informe inédito.
- Stoll, Otto 1958. *Etnografía de Guatemala*. Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública. (Seminario de Integración Social Guatemalteca, No. 8).
- Taracena Arriola, Arturo 2002. *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1808-1944*. Vol. I- Antigua Guatemala, CIRMA. (colección ¿Por qué estamos como estamos?).
- Termer, Franz 1957. *Etnología y Etnografía de Guatemala*. Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública. (Seminario de Integración Social Guatemalteca, No. 5).
- Tobar Cruz, Pedro 1971. *Los montañeses. La facción de los lucíos y otros acontecimientos históricos de 1846 a 1851*. Guatemala, Editorial Universitaria.
- Tumin, Melvin Marvin. 1952. *Caste in a Peasant Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Tzián Guantá, Leopoldo, 1994. *Mayas y ladinos en cifras: el caso de Guatemala*. Guatemala, Cholsamaj.
- Valenzuela Arce, José Manuel (coordinador) 2000. *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*. México, El Colegio de la Frontera Norte y Plaza y Valdés Editores.
- Viqueira, Juan Pedro 2002. *Encrucijadas Chiapanecas. Economía, religión e identidades*. México, Tusquets Editores.
- Vivo E. Jorge A. 1972. *El poblamiento Náhuatl en El Salvador y otros países de Centro América*. Ministerio de Educación. San Salvador.

- Wisdom, Charles 1961. *Los chortis de Guatemala*. Guatemala, Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación Pública. (Seminario de Integración Social Guatemalteca, No. 10).
- Woodward, Jr. Ralph Lee 1982. "Liberalismo, conservadurismo, y la actitud de los campesinos de la montaña hacia el gobierno de Guatemala, 1821-1850." En, *Anales de la Academia de Geografía e Historia*. Año LVIII. T. LVI. Guatemala.
- \_\_\_\_\_(1993). *Rafael Carrera and the Emergence of the Republic of Guatemala, 1821-1871*. Athens, Georgia. The University of Georgia Press.

Este libro fue impreso en los talleres gráficos de Serviprensa, S.A. en el mes de noviembre del 2003. La edición consta de 500 ejemplares en papel bond 80 gramos.