

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA  
ESCUELA DE HISTORIA  
ÁREA DE HISTORIA

'SE CAMBIO EL TIEMPO'  
CONFLICTO Y PODER EN TERRITORIO K'ICHE'  
1880 - 1996

TESIS

presentada por:

MATILDE GONZÁLEZ IZÁS

previo a conferírsele el grado académico de

LICENCIADA EN HISTORIA

Nueva Guatemala de la Asunción,  
Guatemala, C.A., marzo, del 2,002

2  
14  
T(227)

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA  
ESCUELA DE HISTORIA

AUTORIDADES UNIVERSITARIAS

Rector: Ing. Agr. Efraín Medina Guerra  
Secretario: Dr. Mynor Rene Cordón y Cordón

AUTORIDADES DE LA ESCUELA DE HISTORIA

Director: Lic. Gabriel Efraín Morales Castellanos  
Secretario: Mtro. Edgar Carpio Rezzio

CONSEJO DIRECTIVO

Director: Lic. Gabriel Efraín Morales Castellanos  
Secretario: Mtro. Edgar Carpio Rezzio  
Vocal I: Lic. Oscar Rolando Gutiérrez  
Vocal II: Lic. Carlos García Escobar  
Vocal III: Est. Lilian Mayen de Méndez  
Vocal IV: Est. Luz Midilia Marroquín Franco  
Vocal V: Est. Enrique Sincal

COMITÉ DE TESIS

Dr. Gustavo Palma Murga  
Dra. Artemis Torres Valenzuela  
Lic. Oscar Haeussler

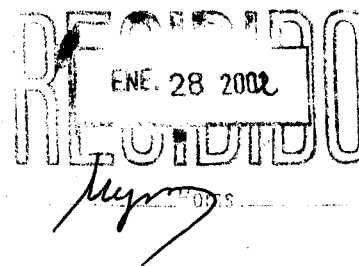


**UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA**  
**ESCUELA DE HISTORIA**  
Dirección y Secretaría  
Edificio S-1, Segundo Nivel  
Ciudad Universitaria, Zona 12  
Ciudad de Guatemala  
Teléfono 4769854 – Telefax 4769866

---

Guatemala, 28 de enero de 2002

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS  
ESCUELA DE HISTORIA



Señores Miembros  
Consejo Directivo  
Escuela de Historia  
Universidad de San Carlos de Guatemala  
Ciudad Universitaria

Estimados Señores:

En atención a lo especificado en el Punto Sexto del Acta N° 3/2002, de la sesión celebrada por el Consejo Directivo el día 23 de enero de 2002 y dando cumplimiento a lo que reza el Capítulo V, artículos 7°, 8°, 9°, 10° y 11°, incisos a,b,c,d y e del Reglamento para la elaboración de Tesis de Grado de la Escuela de Historia, rindo dictamen favorable al informe final de tesis titulado: "**SE CAMBIÓ EL TIEMPO. CONFLICTO Y PODER EN TERRITORIO K'ICHE' -1880-1996**", de la estudiante Matilde González Izás, carnet N° 83-14550.

Por lo anterior, solicito se nombre Comité de Tesis para continuar con los trámites correspondientes.

Agradeciendo la atención dada a la presente, me suscribo de Ustedes atenta y respetuosamente,

Dr. Gustavo Palma Murga  
Asesor de Tesis



**UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA  
ESCUELA DE HISTORIA**

Edificio S-1, Segundo Nivel  
Ciudad Universitaria, Zona 12  
Ciudad de Guatemala  
Teléfono 4769854 - Telefax 4769866

Nueva Guatemala de la Asunción,  
18 de febrero del 2002.

Señores Miembros  
Consejo Directivo  
Escuela de Historia  
Universidad de San Carlos de Guatemala  
Presente

Honorables Miembros:

En atención a lo especificado en el Punto Tercero, Inciso 3.6 del Acta No. 04/2002 de la sesión celebrada por el Consejo Directivo el día 30 de enero del corriente, y dando en cumplimiento a lo que reza el Capítulo VI, Artículo 13., Incisos a, b, c, d, del Normativo para la elaboración de Tesis de Grado de la Escuela de Historia, rendimos dictamen favorable al trabajo de tesis titulado **"Se cambió el tiempo. Conflicto y poder en territorio K'iche 1880-1996"**, de la estudiante Matilde González Izás carné No. 92-19452.

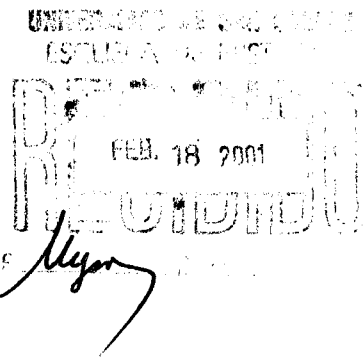
Sin otro particular y con las muestras de consideración y estima, nos suscribimos de ustedes,

Atentamente,

**"ID Y ENSEÑAD A TODOS"**

Licda. Artemis Torres Valenzuela  
Miembro Comité de Tesis

Lic. Oscar Hasussler Paredes  
Miembro Comité de Tesis



**Los criterios vertidos en la presente Tesis  
son responsabilidad exclusiva de la autora.**

## Índice de Contenido

Introducción	v - xxi
I. Espacios y escenarios de la cotidianidad sambartoleña	1
A. Más allá de la frontera municipal	3
B. Entre montañas y cerros escarpados	6
C. La significación del territorio	8
D. El pueblo y sus caseríos	14
1. Aldeas y caseríos	16
2. Identidad K'iche' y espacio local	19
II. <i>Cuesta, porque no gana nada.</i> De las expropiaciones al trabajo forzado (1880-1950)	22
A. Los litigios por linderos (previo a 1835)	23
B. La titulación definitiva	24
C. Las expropiaciones liberales	32
1. Lo expropiado, los expropiadores y su discurso	32
2. La defensa de los expropiados	35
3. La actuación del Estado	40
4. Tierra infértil, trabajo regalado	45
D. La defensa de la tierra en la tradición oral	47
III. <i>Se robaron el pueblo.</i> Pérdida de la categoría de municipio	53
A. El municipio. Argumentación legal de la anexión	54
B. Lo que sucedió en San Bartolo. Las razones de fondo del descontento	55
C. Las razones de fondo del régimen	57
D. Coerción y ejercicio de la violencia en la intendencia de Sacapulas	59
E. Las alteraciones en la vida de los sambartoleños	60
F. Organización por la devolución del pueblo. Gestión y respuesta	62
G. Lo concebido y experimentado por los sambartoleños	64
IV. <i>Regresó el pueblo, regresó la autoridad</i>	68
A. El porqué de la celebración	69
B. La alcaldía, autoridades y poderes	70
C. La alcaldía municipal y su doble función	74
1. La administración en sí	74
2. La administración de la justicia	76
D. La administración de la justicia y el tribunal de los muertos	81

V.	<i>La gente ya sólo va hacer su costumbre</i>	86
	A. <i>Los hombres de los pelos blancos, blancos</i>	89
	B. Gestión y tránsito de la vida y de la muerte	95
	1. Gestión y agradecimiento de bendiciones	96
	2. Ritualidad de pedida y entrega de la mujer	99
VI.	Recuperando la tierra	110
	A. La expropiación de la finca "San Miguel Los Cimientos Pat'zac"	112
	1. El historial del caso	112
	2. La aplicación del Decreto 900	114
	3. La reacción de los mozos colonos o aldeanos	114
	4. Primera resolución	116
	5. Contrarrevolución y contrarreforma	117
	6. La reacción de los primeros denunciante	119
	7. Inspecciones oculares	120
	8. Resolución final	120
	B. La expropiación de la finca "San Rafael Pascamán"	121
	1. El historial del caso	121
	2. La aplicación del Decreto 900	122
	3. Primera resolución	123
	4. Contrarrevolución y contrarreforma	124
	5. Algunas reflexiones	126
VII.	Entre San Bartolo y la finca	130
	A. El trabajo en San Bartolo	131
	B. El trabajo en las fincas	138
	1. Organización y funcionamiento de la finca	144
	2. El calendario de trabajo	153
	3. Condiciones de vida y trabajo	153
VIII.	Llegó la religión	160
	A. San Bartolo previo a la Acción Católica	161
	B. Las primeras visitas	163
	C. Las primeras adscripciones al movimiento	164
	D. Las conversiones	166
	E. La nueva normativa	169
	F. Nuevos rituales y obligaciones del creyente	172
	G. Disputa de espacios sagrados y espacios de poder	177
	H. <i>Nos vamos a reunir por la vida</i>	181
	1. La construcción de espacios de reunión	183
	2. Los proyectos de desarrollo	184
	3. La formación	186
IX.	<i>Cuando cayó el peligro</i>	191
	A. Antesala del conflicto en las tierras altas	191
	B. San Bartolo y la ebullición de los años '70	194

C. Presencia de la guerrilla	205
D. El estallido del conflicto	210
1. Primeros hechos de la guerrilla	210
2. El nuevo oficio de los comisionados	212
3. Otros hechos de los <i>leieros</i>	217
X. Tiempo de oscuridad y muerte	222
A. Formación de las PAC	225
1. Los cuadros de mando	225
2. La base social de las PAC	
"Voluntariedad" versus coerción y castigo	229
B. Las operaciones de reducción y vaciado	230
XI. La violación. Una norma del tiempo de oscuridad y muerte	238
A. Agarrar mujeres: la vejación del hogar	240
B. Mujer carnada	242
C. El ritual de la vejación del pueblo	243
D. Las casas de mujeres: la esclavitud sexual	245
E. Apropiación de las mujeres de los dirigentes	247
F. Desafiando el poder militar	249
XII. Continuidad e imagen de un poder ejercido "durante años"	252
A. Los comisionados y jefes de PAC	252
B. Las tareas de la seguridad	253
C. La hegemonía militar	257
D. Seguridad y ¿desarrollo?	259
1. Los mecanismos y formas de conducción de las PAC	260
2. Las ideas acerca del 'desarrollo'	263
3. Participación comunitaria versus trabajo forzado	263
4. La preeminencia del concepto de seguridad	264
5. Los proyectos 'para' las viudas	265
6. Algunos indicadores	269
E. Las tiendas de la capital	269
1. La concepción y sistema de mozo	271
2. La articulación del sistema (los mozos de tienda y el pago del turno)	273
F. La Asociación de Comerciantes	274
G. La teatralización del poder (la danza de los vencedores)	275
Conclusiones	284
Bibliografía	288



## **INTRODUCCIÓN**

*La memoria intenta preservar el pasado sólo para que le sea útil al presente y a los tiempos venideros. Procuremos que la memoria colectiva sirva para la liberación de los hombres y no para su sometimiento.*

*-Jacques Le Goff-*

## Introducción

Luego de una prolongada investigación es difícil escribir la introducción de sus resultados. Existe la tentación de no decir nada o por el contrario, decir más de lo que al lector o lectora interesa. Ante la disyuntiva, prevalece la necesidad de compartir cuáles fueron las preocupaciones de fondo que dieron origen a esta tesis. Prevalece la necesidad de compartir cómo se concibió y vivió el proceso de investigación, quiénes participaron en él; qué enfoque y metodología orientó sus búsquedas; qué espacios, períodos y temas se trataron; cómo se organizaron y escribieron éstos; cuáles son las preguntas por responder.

En este caso, dicho proceso es tanto o más importante que la tesis en sí; dado que en él participaron mujeres y hombres que durante muchos años permanecieron con 'su palabra guardada', con 'su palabra silenciada'. Personas que durante la primera etapa del trabajo de campo solían expresar, 'Aquí se perdió el sentido, se cambió el tiempo'; 'no se puede decir lo que mis ojos vieron'; 'duele el corazón al recordar'. No obstante, en el transcurso de varios años de ir y volver se construyó una relación de confianza; una relación de dos vías que se inició con el conocimiento de quiénes éramos y qué esperábamos cada una de las partes involucradas. Esta confianza permitió que trabajáramos con personas de todas las generaciones (ancianos, mujeres, hombres, jóvenes, niñas y niños); con personas que se quedaron viviendo dentro del municipio y personas desplazadas dispersas en la ciudad capital, en la costa sur y Sololá.

Conviene destacar que con el tiempo la participación de cada una de estas personas fue constante, valiente y decidida. A pesar de las intimidaciones y estado de vigilancia en el que vivían, prevaleció en ellos la necesidad de romper el silencio. Recordar en voz alta, nombrar lo sucedido, se convirtió en una de las formas más importantes de recuperar el sentido frente a la destrucción de la existencia misma; una de las formas de recuperar su identidad y la identidad de sus muertos. La mayoría de las personas entrevistadas, mientras recordaban solían expresar reflexiones como las siguientes: 'Hay que recordar lo que pasó, para saber cómo se cambió el tiempo, cómo se cambió la vida'; 'hay que recordar lo que vivimos para aclarar la verdad'; 'hay que recordar la historia para saber; para no olvidar cuáles son nuestras raíces y nazcan nuevas semillas'. Recordemos que "contar una historia, preserva al narrador del olvido, pues la historia construye la identidad del narrador y el legado que dejará al futuro"<sup>1/</sup>

En medio de la adversidad y el terror, son sus palabras, sus voces las que permitieron reconstruir la historia contemporánea de San Bartolomé Jocotenango, Quiché; al mismo tiempo, la historia de muchos pueblos afectados en 'los tiempos de oscuridad y muerte'. En este caso, como en muchos otros en donde se violó la dignidad humana, el recuerdo colectivo es una de las tantas maneras de reconocer que los hechos ocurrieron, que fue injusto y que no se deben repetir. De manera particular, este libro está dedicado a las mujeres de San Bartolo, para que lo vivido cuando las encerraron en 'el convento' y 'las casas de mujeres' no se repita. Nuestro profundo respeto a su inmensa capacidad de sobreponerse a tanta destrucción y muerte.

---

<sup>1/</sup> Alessandro Portelli; 1988:38.

## A. Las preocupaciones de fondo

Cuando se aborda el tema de la guerra en Guatemala, regularmente se centra la atención en las violaciones a los Derechos Humanos<sup>2/</sup> ocurridas principalmente en el primer quinquenio de los '80 y en el desplazamiento masivo que éstas provocaron. Si bien dicho enfoque permite un primer entendimiento del drama de la guerra, deja de lado el análisis de la violencia inherente al sistema de dominación. Se documentan las violaciones, los hechos 'en sí'; no obstante se pierde la historicidad del problema. Se deja de lado la interpretación de las innumerables formas de violencia de Estado que contribuyeron a que muchas personas (en este caso mujeres, hombres, jóvenes, niños y niñas indígenas) murieran o quedaran física y emocionalmente afectados a causa de los abusos de que fueron víctimas en su vida cotidiana. Se enfatiza el estallido de violencia, no así, la exclusión, la iniquidad e influencia racista que le dieron origen. Esta perspectiva de corto aliento pierde de vista el análisis de las relaciones de poder que estaban en juego durante la guerra y, por tanto, la manera en que éstas se reconfiguran en 'tiempos de paz'.

En este sentido, no hay que olvidar que la historia de Guatemala trata de una realidad de violencia y abuso, tanto más terrible cuanto que se presenta como 'normal', corriente e inevitable. No es casual que la investigación acerca de la naturaleza e historicidad de la violencia en este país sea una tarea recién iniciada. Los informes *Guatemala Nunca Más*, del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica –REMHI– y *Guatemala: Memoria del Silencio*, de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico –CEH– son un insustituible punto de partida. Ambos informes documentan el mapa y lógicas del conflicto en Guatemala. Corresponde a los científicos sociales profundizar en la comprensión de los diferentes significados e impactos de dicho conflicto en la vida de los guatemaltecos. Aún queda pendiente comprender cómo vivió y entendió la guerra la gente de las diferentes regiones y localidades afectadas. Nos falta identificar cuáles fueron las transformaciones profundas que ésta provocó en la vida cotidiana, en la organización y estructura local. Nos falta conocer cuáles fueron los cambios en las formas de entender y ejercer lo político; cuáles los cambios en las formas de entender y vivir las relaciones más íntimas, cuáles los cambios en los saberes y poderes que éste provocó. En otras palabras, nos falta examinar la profundidad y gravedad de las heridas –que aún no sanan–, nos falta examinar los males que aún persisten. Nos falta conocer el estado de cada una de las partes del cuerpo que fueron dañadas y sus diferentes procesos de recuperación.

## B. Sobre la publicación

Uno de los propósitos de este libro es, a partir de un caso, el caso de 'San Bartolomé Jocotenango, Quiché' ilustrar la complejidad que adquiere el conflicto en el espacio local. Al mismo tiempo, resaltar la necesidad de su inter-pretación histórica: sus múltiples perspectivas de causalidad y consecuencia; los diversos escenarios, actores, relaciones e intereses de poder local-nacional que están en juego en la gestación y explosión del conflicto; y la manera en que dichos poderes se reconfiguran durante la posguerra.

Otro propósito es recuperar las distintas interpretaciones y actuaciones que la gente común y corriente tiene acerca del conflicto. Destacar *la bulla* que hace en la medida que sobrevive y va haciendo la historia. Documentar sus gestiones, alegatos, demandas y peticiones; sus alianzas y conflictos. En fin, recuperar las razones y formas en que se organizó para emprender un sinfín de acciones de resistencia individual y colectiva contra lo que consideraba intolerable. Pues en el transcurso de su historia, los individuos y grupos de esta localidad asumieron diferentes opciones de participación política. Mientras unos se acomodaron y colaboraron con el sistema de dominación, muchos otros jugaron un papel activo en la resistencia. Desde su perspectiva local, desde su

---

<sup>2/</sup> Que fundamentados en la legislación internacional sobre Derechos Humanos, definen como violación flagrante: matar, secuestrar, torturar o maltratar gravemente con un objetivo político.

particular forma de entender el mundo, la gente no sólo conocía y soportaba la realidad de su vida; también emprendía acciones para cambiarla.

### *Algunas pistas sobre la periodización y contenido*

La periodización de esta reconstrucción histórica se hizo a partir de aquellos acontecimientos o problemas que los sambartoleños identificaron como trascendentales en su historia personal y municipal. Dado que éstos alteraron el ritmo de sus días y trazaron la frontera entre un antes y un después. Este criterio de periodización permitió captar el influjo de la memoria de 'los más antiguos' y la tradición oral en la historia del tiempo presente;<sup>3/</sup> permitió reconstruir *la cuenta larga*. Pues en la memoria de *los más viejos*, el conflicto vivido en los años '80 significó una expresión exacerbada de la serie de abusos, expropiaciones, litigios y enfrentamientos experimentados a lo largo de su vida y la vida de sus padres y abuelos. Cada vez que se preguntó a uno de ellos ¿Cuándo comenzó el conflicto? La respuesta frecuente solía ser: 'Esto viene de antes, cuando los ladinos nos robaron las tierras y nos obligaron a trabajar de gratis'. Así, el tiempo de su historia presente parte desde finales el siglo XIX. En la memoria de ellos es particularmente relevante la violencia ejercida por el Estado en función de garantizar la movilidad del trabajo a las plantaciones agroexportadoras, y los constantes agravios y experiencias de discriminación racial ejercidas por las autoridades ladinas en la región. De esta manera recuerdan cada uno de los mecanismos y modalidades que les impusieron para obligarlos hacer 'el trabajo de puro gratis', 'el trabajo de puro regalado', 'el trabajo que nada, nada no pagan'. Estas memorias están en el trasfondo de las diferentes opciones de resistencia asumidas en los años '70 y '80 como se verá en el capítulo 'Cuando cayó peligro'.

La anterior es una de las razones porqué la delimitación de este estudio asume como punto de partida el decenio de 1880, período en que se llevaron a cabo las expropiaciones de tierras comunales y ejidales de San Bartolo<sup>4/</sup> y como punto de llegada 1996, período en que se concluyó el trabajo de campo. De 1880 a 1980 se reconstruye el lento proceso de gestación del conflicto. Se estudian las diferentes políticas y mecanismos a través de los cuales, el Estado redujo este municipio a la categoría de 'pueblo de mozos cuadrilleros'. Se analizan las formas de coerción y violencia que, durante más de un siglo, enfrentaron las diferentes generaciones de sambartoleños cada vez que se les obligó a 'bajar' a las fincas en la bocacosta y costa sur. En este sentido, el capítulo que trata sobre el trabajo en las fincas es particularmente revelador de la iniquidad del sistema de 'habilitación por deudas' y de la serie de abusos que experimentaban las mujeres y hombres de este municipio en las fincas de café y algodón todavía entre 1960-1980. Al mismo tiempo, se rescatan las múltiples formas de resistencia cotidiana practicadas por los 'mozos cuadrilleros' en contra de las injusticias cometidas por finqueros, habilitadores, administradores y demás *jefes* de la finca.

Durante ese mismo período, se reconstruyen las diferentes formas de representación y expresión de la religiosidad maya. La articulación que existe entre el ejercicio de *la Costumbre*,<sup>5/</sup> la administración de la justicia y administración pública. Se analizan los conflictos religiosos y de poder que se dan entre la Costumbre y el movimiento de Acción Católica entre los años '60 y '80. Se examinan las transformaciones de fondo que éstos provocaron en el imaginario, la normativa y formas de organización y administración del municipio. Se estudian

<sup>3/</sup> La historia del tiempo presente, historia reciente o próxima, es la que nos permite el análisis histórico de la realidad social vigente que comporta una coetaneidad entre la historia vivida, la escritura de esa misma historia y los propios historiadores [J. Cuesta, 1993]. El tiempo presente abarca un período que puede centrarse en lo que se denomina 'una expectativa de vida humana'.

<sup>4/</sup> A partir del Decreto No. 169, en 1877 el Gobierno Liberal permitió la expoliación de todas las propiedades ejidales y comunales de los pueblos indígenas. En San Bartolo, esta política se implementó entre 1884-90 y benefició a la elite de ladinos liberales ubicados en Santa Cruz, cabecera departamental de Quiché. Mediante esta política, los liberales establecieron las bases económicas que obligaron a los indígenas de las tierras altas a someterse a las presiones y disciplina de trabajo forzoso en sus plantaciones ubicadas en la bocacosta y costa sur del país y cuya producción (primero café, luego algodón y caña de azúcar) estaba dedicada a la exportación.

<sup>5/</sup> Término utilizado por los sambartoleños para nombrar sus prácticas de religiosidad Maya - K'iche'.

los cambios en la concepción del desarrollo comunitario y el auge en la organización, formación y capacitación de la población.

En el período 1981-1986 se analiza el estallido de violencia; las múltiples contradicciones y tensiones locales y nacionales que detonan en ese momento. De forma paralela, se observa la manera en que los sambartoleños interpretaron el conflicto desde su perspectiva local. Se busca explicar el por qué de sus opciones y decisiones, de su actuación. En un primer momento se estudia el proceso de organización y conflicto local que aflora en el último quinquenio de los '70. Se analiza la lógica de la oposición local<sup>6/</sup> que cuestionaba los abusos e injusticias que se desprendían del sistema de habilitación por deudas, los servicios municipales gratuitos, así como las arbitrariedades de la administración municipal. A la vez, se analizan las particularidades de la organización guerrillera local, sus articulaciones regionales y nacionales, su lógica de funcionamiento y acciones político-militares. Luego, se identifican las particularidades de la aplicación de la estrategia contrainsurgente en esta localidad y sus implicaciones para la población sambartoleña. Sobre todo porque, en este caso, el Ejército asignó las tareas de conducción y ejecución (en el terreno) de las operaciones militares a los comisionados, cuya figura se funde con la de los habilitadores de finca (*tratistas*, *contratistas* o *enganchadores*), alcaldes y/o '*jefes del pueblo*' que durante los decenios '60 a '80 llegaron a tener el control del sistema de enganche o habilitación por deudas y la administración municipal.<sup>7/</sup> El cumplimiento de estas tareas coincidió con sus intereses locales, ya que mediante la estigmatización, muerte y/o destierro de sus opositores lograron restituir su poder. Se analiza la particular forma en que estos hombres cumplieron con las tareas asignadas por el Ejército y su impacto en la vida de las mujeres y hombres de este municipio. Dicha violencia estuvo impregnada de un simbolismo aterrador, dentro del cual destaca la crueldad en que se llevaron a cabo los crímenes y las masivas y constantes violaciones que sufrieron las mujeres de San Bartolo.

Entre 1986 y 1996 se observa la implementación del proyecto militar de largo plazo; las articulaciones de poder vigentes en la posguerra y las transformaciones que éstas provocan o intentan provocar en el municipio. Se analiza el impacto que tuvo la prolongada militarización que se llevó a cabo entre 1980 y 1996.<sup>8/</sup> Se da seguimiento al proceso de empoderamiento de la elite local integrada por hombres ligados a las fuerzas armadas en su calidad de comisionados militares y/o comandantes de PAC. Se examina la función que esta elite

---

<sup>6/</sup> Líderes locales, miembros de Acción Católica, promotores de desarrollo, miembros de organizaciones populares y simpatizantes, colaboradores o miembros de la guerrilla.

<sup>7/</sup> En San Bartolo, los primeros en implementar el sistema de habilitación o peonaje por deudas, fueron varones ladinos (familias Girón y Barrios) originarios de San Pedro Jocopilas y descendientes de los antiguos expropiadores (de 230 de las 272 caballerías) de las tierras comunales y ejidales que pertenecían a este pueblo. Entre 1880 y 1960, estos ladinos mantuvieron el control de la habilitación por deudas que surtía de 'mozos adeudados' a las plantaciones cafetaleras de la Boca Costa occidental. No obstante, en los años '60 con el acelerado desarrollo que alcanzó la producción algodonera, aumentó la demanda de trabajadores estacionales o cuadrilleros durante los meses de corte de su producto. En ese período, en San Bartolo, no sólo surgieron nuevos contratistas (entre 8 y 10 hombres *sambartoleños*) sino el poder de éstos se incrementó. En el decenio '70, estos habilitadores llegaron a incidir de manera directa en la administración municipal, consolidando así su poder.

<sup>8/</sup> Año en que concluye el proceso de firma de los Acuerdos de Paz.

desempeñó en la ejecución de la estrategia contrainsurgente y la manera cómo se benefició de esa función. Se examina el conjunto de factores que contribuyeron a fortalecer su poderío en los años '90 y su particular forma de entender y representar su poder. Se examina la articulación entre estos micro poderes y los poderes en el ámbito nacional y la manera en que estos poderes se recrean y consolidan. Al mismo tiempo, se analiza la tensión que se da entre esta elite y actores subalternos alrededor de la memoria y la imaginación social. Vale aclarar que el corte del '96 es un corte artificial, un corte operativo del proceso de investigación. No obstante, la problemática advertida en ese momento aún mantiene líneas de continuidad, lo cual pudo constatar en una última visita de campo realizada en 1999 y cuyas reflexiones aparecen en el último apartado de esta publicación.

Por otra parte, es importante anotar que, como en todo caso ilustrativo, no buscamos establecer generalizaciones, pero sí plantear interrogantes que permitan analizar a profundidad lo sucedido en otras localidades. Interrogantes que permitan comparar, establecer semejanzas y diferencias en las respuestas de la población hacia una misma política de Estado y los matices que ésta adquiere con relación a dichas respuestas. Justo, el llamado está en la necesidad de estudiar a fondo las diversos y complejos contextos y respuestas locales.

### C. Enfoque y metodología

#### *La historia local y el planteamiento microhistórico*

Otra de las ideas de este estudio es *abonar* a la discusión y construcción de un enfoque de historia local crítico que dé cuenta de la complejidad y diversidad de espacios y culturas que hacen parte de Guatemala; que contribuya a comprender la historicidad de los problemas de importancia contemporánea.<sup>9/</sup> Que deleve los engranajes más finos a partir de los cuales se concretan las políticas macro-sociales e identifique sus diferentes impactos; por tanto sus diferentes respuestas locales y/o regionales.

Pensamos que la historia local puede contribuir a explicar los sutiles y complejos tejidos socioculturales que le han dado vida a la historia de este país. No obstante, esta práctica de historiar regiones, pueblos y comunidades debe llevarse a cabo dentro de un parámetro que cruce la dimensión histórica y cotidiana con un conocimiento profundo de la dinámica social general.<sup>10/</sup> Esta práctica de historiar puede contribuir a entender la relación dinámica que se establece entre los ámbitos local, nacional y global; entre presente y pasado y viceversa.

Dado que en Guatemala, hasta muy recientemente, los estudios de la localidad estuvieron restringidos al campo de la antropología cultural, aún no existe un planteamiento teórico-metodológico que oriente los nuevos estudios de historia local.<sup>11/</sup> Por tal razón, en la investigación del conflicto en San Bartolo, tanto en la definición del problema, como en el trabajo de campo e interpretación de sus resultados, constantemente recurrimos a los aportes del enfoque microhistórico. Si bien el ámbito de este enfoque no es exclusivamente el local, su

---

<sup>9/</sup> Es importante anotar que en las últimas décadas varios historiadores y científicos sociales (guatemaltecos, franceses y norteamericanos) ocupados por entender la conflictividad en la región, dirigieron su atención al espacio local y regional. Además, se plantearon la urgencia de que los estudios históricos trascendieran *las generalizaciones* acerca de la formación del Estado y el surgimiento del capitalismo internacional [Piel y Little-Siebold, 1999]. Subrayaron la necesidad de comprender la diversidad y riqueza de las experiencias que tradicionalmente han sido ignoradas por las historias nacionales, las cuales tienden a sintetizar y a generalizar (cuando no, a simplificar). Ello, sin perder de vista las fuerzas que operan en el ámbito nacional e internacional y que constituyen el contexto dentro del cual se han desarrollado los procesos históricos. Entre otros, dentro de esta nueva corriente de historia local-regional se sitúan los aportes de: Jean Piel, David McCreery, George Lovell, John Watanabe, Michel Bertrand, Todd Little-Siebold, Arturo Taracena, Gustavo Palma, Isabel Rodas, Edgar Esquit y Greg Grandin.

<sup>10/</sup> Ver Báez y Ponce, 1988.

<sup>11/</sup> Este nuevo enfoque de historia local se opone a la tradición investigativa de estudiar la localidad o 'comunidad' en sí misma, como una unidad auto contenida de personas con experiencias, valores y objetivos comunes. Esta perspectiva idealizadora de la localidad prescinde del análisis de las fuerzas y dinámicas (económicas, políticas y socio-culturales) que constriñen su historia. No analiza la manera en que la localidad está inserta (es parte) de los procesos nacional y global. Por otra parte, omite el análisis de la conflictividad de clase, étnica, genérica y generacional; omite el análisis de las formas específicas en que los diferentes actores sociales dentro de la localidad reaccionan (acomodándose, colaborando o resistiendo) frente a estas fuerzas o dinámicas y cómo al reaccionar inciden o modifican los procesos sociales.

contribución es de vital importancia para la recuperación de una visión crítica de la historia local y regional. Vale decir que en esta introducción no haremos un 'estado de la cuestión' del planteamiento microhistórico, pero sí consideramos justo exponer las ideas centrales que orientaron nuestro trabajo, pues éstas pueden promover la discusión y orientar nuevas búsquedas.

Como punto de partida hay que decir que el propósito del planteamiento microhistórico es recuperar la especificidad del conocimiento histórico y sus métodos. Demostrar que la historia sigue siendo una ciencia social irremediabilmente ligada a lo concreto. Pues su estrategia cognoscitiva, y sus métodos expresivos, siguen siendo individualizantes (aun en el caso de que el individuo sea un grupo social o una sociedad entera).<sup>12/</sup> Carlo Ginzburg,<sup>13/</sup> uno de los precursores de este enfoque, expresa que si la historia habla de seres humanos, habla de lo singular, de lo irreplicable; y habla también de correlaciones, tendencias y regularidades. Por tanto, sólo observando atentamente y registrando con extrema minucia todos los indicios y síntomas es posible elaborar las historias precisas de los diversos grupos sociales.<sup>14/</sup> Con lo cual, se plantea la necesidad de diversificar las fuentes y posibles lecturas de éstas; la importancia de hacer un trabajo de campo serio y acucioso que recupere el conjunto de información correspondiente al grupo o grupos con quienes trabajamos.

De manera particular, este enfoque revalora los instrumentos de investigación y conocimiento construidos a través de la experiencia, el pensamiento y las prácticas de los grupos subalternos.<sup>15/</sup> Busca rescatar para la historia esos saberes. Ese rescate es a la vez una recuperación de las figuras, de las vidas y el pensamiento de sus portadores, los expulsados, los negados de siempre en el discurso historiográfico. Por tal razón, se resalta la necesidad de que el historiador *escuche* los saberes y experiencias de los grupos subalternos; que atienda y valore su lenguaje; que recupere el patrimonio cognoscitivo transmitido de forma oral, de generación en generación.

Insiste en la necesidad de interpretar de cerca *el movimiento interior* de las relaciones entre los seres humanos y sus infinitas variantes y transformaciones. El secreto de la historia, expresa Giovanni Levi,<sup>16/</sup> no hay que buscarlo en la fijeza de las obras en que se cristaliza el trabajo pasado, sino en el incesante movimiento donde fluye y existe la vida misma. Levi enfatiza en la necesidad de recuperar el movimiento y complejidad en el análisis de los procesos de cambio social. Parte de la idea de que el comienzo de conflictos y contradicciones va acompañado de la continua formación de nuevas situaciones de equilibrio, inestablemente sujetas a nuevas rupturas. Este autor hace una crítica seria a los modelos construidos por historiadores y antropólogos que intentan explicar el cambio social de las 'pequeñas' y 'frágiles' comunidades rurales *sólo a partir de causas externas*, pues éstos no consiguen dar cuenta de la heterogeneidad de los resultados de los procesos sociales. Expresa: generalmente observamos de lejos esas sociedades locales, estamos así atentos a resultados finales que a menudo exceden la posibilidad de entender *el movimiento de la política cotidiana*. Estas visiones desde lejos corren el riesgo de caer en simplificaciones de la realidad; corren el riesgo de reflejar mecánicamente las relaciones entre individuos y normas, entre decisión y acción<sup>17/</sup>

En el caso de Guatemala, por ejemplo, estas 'visiones desde lejos', han contribuido a negar o invisibilizar la actuación consciente de los Mayas en la historia reciente y a relegarlos a la categoría de 'víctimas sumisas' frente al sistema. 'Víctimas' sin criterio propio, ni capacidad de optar y decidir por sí mismas. De hecho existe la

<sup>12/</sup> Ver Ginzburg, *Señales. Raíces de un paradigma indiciario*, 1995.

<sup>13/</sup> Profesor en la Universidad de Bolonia y en la Universidad de California en los Angeles. Algunas obras clásicas son *El Queso y los Gusanos* y *El Juez y el Historiador*.

<sup>14/</sup> Esta última es la idea sobre la que se funda el paradigma sintomático, paradigma de indicio o indiciario.

<sup>15/</sup> Muchos de estos instrumentos suelen ser ignorados, subestimados o perseguidos por las formas dominantes del saber y el conocimiento.

<sup>16/</sup> Especialista de la historia de la familia, la demografía y la agricultura de los siglos XVII y XVIII. Es profesor de Historia Económica en la Universidad de Turín.

<sup>17/</sup> Ver G. Levi: prefacio de *La Herencia Inmaterial* (La historia de un exorcista piomontés del siglo XVII).



tendencia a animar a la población a que relate el sufrimiento causado por algún abuso, pero no la rabia, el desafío o la resistencia que van unidos a ese sufrimiento. El problema de mayor gravedad de esta tendencia, es que la compasión por las víctimas sustituye la afirmación y el respeto hacia los luchadores. Se pone de relieve el sufrimiento antes y en lugar de la participación política y la resistencia. Esta tendencia, expresa Grossman, refuerza y refleja una visión autoritaria de la historia, en la que la acción de las mayorías se convierte en el telón de fondo ante el cual algunos individuos famosos reciben toda la luz de los focos porque son los agentes de la historia.<sup>18/</sup>

En contraposición a esta tendencia, los micro historiadores plantean que los grupos o sectores populares muestran en su interior un variado y cambiante proceso de ruptura y de división: no se pueden describir con la imagen idílica de una sociedad solidaria sin conflictos. Así, al analizar la actuación en el largo plazo de un mismo individuo (individual o colectivo) advierten cómo éste asume diferentes opciones de participación política dependiendo del contexto social: hay momentos en los que éste se acomoda y colabora con el sistema de dominación, mientras que, en coyunturas favorables puede jugar un papel activo en la resistencia.

Por su parte, Bertrand [1997] subraya que el planteamiento microhistórico necesita multiplicar las variables y la complejidad del análisis con el propósito de enriquecer el acercamiento social.<sup>19/</sup> Este enfoque parte del reconocimiento de *la diversidad de los contextos* y de las experiencias sociales a través de las cuales los actores construyen sus acciones.<sup>20/</sup> Desde este enfoque, los contextos no son vistos como un simple marco estable, sino como espacios en donde se desarrollan la multiplicidad de las experiencias del conjunto de actores sociales. En última instancia, lo que define a la microhistoria es la atención dirigida *al movimiento de los actores dentro de un grupo social*. Esto significa concebir el grupo social como un conjunto vivo; en el que se dan cambios que pueden ser radicales, y donde se toman decisiones que no siguen una normativa predeterminada e impuesta por un contexto único; ya sea éste el contexto político, económico, social o cultural. Este enfoque nos invita a tomar en cuenta la complejidad de los comportamientos de los actores a través de sus capacidades de adaptación a las realidades políticas, económicas, sociales o culturales cambiantes. Su esfuerzo se centra en la reconstrucción de *las redes sociales*.

De manera particular, durante etapas de 'transición política', como la que actualmente vive Guatemala, esta reconstrucción de *las redes sociales* puede contribuir a renovar radicalmente nuestra visión de este período que con facilidad identificamos como de 'democratización' y 'reconciliación nacional'. Esta reconstrucción de las redes sociales puede contribuir a analizar la capacidad de los grupos en el poder para adaptarse a los cambios de contextos que significan las crisis políticas. Por otra parte, estudiar la vida política, las relaciones sociales, las reglas económicas y las reacciones psicológicas de un 'pueblo sin importancia' como San Bartolomé Jocotenango, permite analizar las cosas relevantes que suceden cuando 'aparentemente' no pasa nada. Justo lo que sucedió allí durante el conflicto y continua sucediendo en 'tiempos de paz', nos sugiere múltiples preguntas acerca de lo que puede estar ocurriendo en el resto del país. El análisis de las estrategias cotidianas de un fragmento de la población ubicada en el vasto y diverso espacio local, por analogía, sugiere temas y problemas generales y da lugar a dudas sobre algunas de las hipótesis que una visión *desde lejos*, menos microscópica, nos ha

---

<sup>18/</sup> Grossman; 1999:144.

<sup>19/</sup> Esta complejidad del análisis supone necesariamente la reducción de la escala de observación a un nivel modesto (la elección de esta escala está en función del punto de vista del conocimiento al que se quiere llegar).

<sup>20/</sup> La identificación de esta capacidad de acción de los actores permite al historiador entender las formas, y los límites del grupo que se pretende reconstruir.

acostumbrado a aceptar. Es precisamente el carácter cotidiano de la vida de un grupo de personas, coimplicadas en acontecimientos locales pero relacionadas con hechos políticos y económicos que escapan de su control directo, el que proporciona problemas muy sugestivos sobre las motivaciones y las estrategias de la acción política.

### *Metodología y fuentes orales*

Una de las peculiaridades de los estudios de historia local o microhistoria ha sido la necesidad de buscar otras fuentes, aparte de las escritas, ya que al tratar espacios geográficos y grupos sociales de 'poca importancia', nos enfrentamos a la dificultad de la falta o escasez de documentación escrita. En el caso de San Bartolo, además del insuficiente registro escrito,<sup>21/</sup> el objeto de estudio y periodización de la investigación nos planteó la necesidad de documentar la palabra: la memoria y el discurso de quienes fueron protagonistas de los acontecimientos estudiados. Nos planteó la necesidad de acudir a la Historia Oral como método de investigación<sup>22/</sup> para adquirir un *corpus* de información histórica en forma oral, el cual fue registrado en un soporte magnético.<sup>23/</sup>

Esta metodología permitió rescatar los diferentes puntos de vista que tienen las y los sambartoleños acerca de los acontecimientos vividos por ellos en su historia reciente. Es así como a lo largo del estudio se trabajó en la reconstrucción de 36 historias de vida correspondientes a mujeres y hombres, viejos y jóvenes; personas que tuvieron que desplazarse y personas que se quedaron en el municipio. se realizaron entrevistas a profundidad con personas que durante el período ocuparon cargos de autoridad: alcaldes, comisionados militares, comandantes de las Patrullas de Autodefensa Civil –PAC–, promotores de la S5, maestros, ancianos conocedores de la historia del pueblo, representantes de las cofradías, de la Iglesia Católica, de las iglesias evangélicas, etc. También se entrevistó a personas que en algún momento tuvieron relación con la historia de San Bartolo: sacerdotes, religiosas, dirigentes guerrilleros, representantes de ONGs, médicos, funcionarios públicos, etc. La diversidad de interpretaciones y puntos de vista de cada uno de los entrevistados nos permitió observar la complejidad de la historia reciente en San Bartolo; al mismo tiempo, contrastar discursos y enriquecer el análisis.

---

<sup>21/</sup> Es importante destacar que la documentación del archivo municipal correspondiente a San Bartolomé Jocotenango es escasa, dado que la alcaldía fue incendiada en 1983. Se cuenta principalmente con los registros del Archivo General de Centro América –AGCA– y los Archivos del Instituto de Transformación Agraria –INTA– los cuales son insuficientes para orientar la comprensión de la problemática [conflicto armado] y período de estudio [1880-1996]. No hay que olvidar que, justo en este período, la documentación oficial fue denegada, la prensa censurada y la mayoría de información sobre la oposición era clandestina.

<sup>22/</sup> Como antecedente, vale decir que el desarrollo de la historia oral contemporánea se sitúa en los años '70 a partir de la serie de cuestionamientos expresados por el movimiento de historia social, concretamente a partir de las tendencias de historia popular, microhistoria y/o historia local. Los enfoques de estas tendencias promovían el acercamiento a la historia del tiempo presente tratando de abordarla con nuevos aportes: incorporación de nuevos sujetos y objetos de investigación y nuevos métodos, formas, fuentes y herramientas a utilizar.

<sup>23/</sup> Paul Thompson, [1988] plantea que al hablar de historia oral como un método de investigación, se hace referencia al procedimiento establecido de construcción de nuevas fuentes para la investigación socio histórica, con base a los testimonios orales recogidos sistemáticamente para investigaciones específicas con una problematización y puntos de partida teórico-metodológicos explícitos.

Las historias de vida se trabajaron mediante entrevistas completamente abiertas, organizadas a través de una *agenda consensuada* entre el entrevistado/a y la entrevistadora, lo que permitió captar los hechos y acontecimientos *relevantes* en la vida de ellas y ellos. Todas las sesiones fueron grabadas en cintas magnetofónicas. A las entrevistas grabadas se les dio el siguiente tratamiento: a) se transcribió literalmente; b) se dio lectura y corrigió la transcripción con cada uno de los informantes; c) se incorporaron sus aportes, correcciones y ampliaciones; d) Se clasificó la información contenida en cada historia de acuerdo a un instrumento diseñado para el efecto; y, e) se fichó y sistematizó de acuerdo a los períodos y unidades de análisis. También, en una copia independiente de la transcripción literal, se hizo una redacción literaria de los relatos para que éstos fueran accesibles al lector/a no involucrados en la investigación. Esta redacción se hizo respetando la estructura del lenguaje y contenido de la información, suprimiendo repeticiones, ordenando cronológica y temáticamente. Una selección de estas historias se presenta en el libro de historias de vida y tradición oral de San Bartolo que acompaña a esta publicación.

Es importante anotar que la fuente oral tiene validez no solamente porque sustituye la ausencia de documentos, sino porque nos permite penetrar en otros niveles de la interpretación de los hechos que no aparecen en la historia escrita y que muchas veces se oponen a ésta. La memoria, los testimonios y la tradición oral son fuentes ineludibles para ampliar las evidencias e imprescindibles en contextos donde la cultura oral es el eje de la producción y transmisión de conocimientos. La historia oral –reitera Thompson– se interesa por el punto de vista de las personas ‘comunes y corrientes’. Con este tipo de metodología y fuente los no privilegiados, los rechazados, los marginados, son testigos de la historia, permitiendo una reconstrucción del pasado más realista que desafía el orden establecido.

Actualmente, el esfuerzo de la historia oral se sitúa en la búsqueda de una comprensión más profunda de la historia y sociedad contemporánea y el poder modificar una práctica científica frecuentemente desligada de su entorno y de los sujetos sociales con quienes interacciona. Su característica principal es la presencia de testigos y sujetos vivos. Su importancia radica en que permite rescatar cómo fueron percibidos ‘los hechos’ por el sujeto histórico. Es, en tal sentido, en el conjunto de percepciones en donde aparece lo real y lo imaginario, lo simbólico, los sentimientos, las pasiones humanas; en otras palabras, lo subjetivo, que es más significativo que el simple recuento de los hechos. Portelli [1988] señala que uno de los elementos de mayor valor que las ‘fuentes vivas’ aportan a la historia es la subjetividad, la cual no es equiparable a la individualidad, sino al punto donde se intersectan lo colectivo y lo individual. Pues, la subjetividad es asunto de la historia tanto como los hechos visibles. Lo que el informante cree que sucedió, es verdaderamente un hecho histórico, tanto como lo que realmente sucedió.

La fuente oral permite captar lo vivido por los diferentes actores sociales, permite captar ‘la historia en proceso’, permite entender la ‘microsociología’ del poder y de las relaciones interpersonales que dan cuenta del por qué de las decisiones y acciones humanas. Ayuda a captar la acumulación de ‘pequeños hechos’ que por definición, no son dignos de dejar huellas escritas, con lo cual matiza, confronta y enriquece las construcciones historiográficas hechas sólo a partir de documentos escritos. Dentro de las posibilidades que ofrece la historia oral, la línea de las historias de vida es un medio idóneo para ir al encuentro de la historia social, de las culturas populares que tienen la palabra como su elemento de cohesión social fundamental. Ésta constituye un puente entre la historia y tradición oral y la historia escrita.<sup>24/</sup> Como rescate etnográfico, las historias de vida contribuyen al conocimiento de la historia local y regional, a la reconstrucción de la historia social.<sup>25/</sup> La historia de vida –

---

<sup>24/</sup> Ver Báez Landa y Ponce Jiménez, 1988.

<sup>25/</sup> Fundamentalmente de aquella tendencia que se ocupa de las relaciones socioeconómicas entre las diferentes clases, el carácter de la familia y la vida hogareña, las condiciones de trabajo y los tiempos dedicados al ocio, los sentimientos, la sexualidad y el amor, la actitud del hombre frente a la naturaleza y, fundamentalmente, todas las prácticas culturales generadas en una época como resultado de un proceso colectivo [Ponce, 1998].

plantea Ponce Jiménez— rescata no sólo los hechos históricos mismos, sino la forma como fueron percibidos por el sujeto histórico. Es en esta divergencia donde aparece lo real y lo imaginario, lo simbólico, los sentimientos, lo subjetivo, que es más significativo que el simple recuento de los hechos.<sup>26/</sup>

De manera particular, la historia local y regional requieren de sus propias fuentes, tanto en el proceso de descubrirlas como para integrarlas y construirlas. Al ser orientadoras del conocimiento histórico y social, dichas fuentes participan en la construcción de identidades.<sup>27/</sup> Por otra parte, hay que tener presente que la cultura de los grupos subalternos es una cultura oral. Por tradición, los historiadores acuden únicamente a los registros escritos (producidos generalmente por individuos ligados a la cultura dominante). Esto significa que las ideas, pensamientos, las creencias, las esperanzas de aquéllos nos llegan (cuando nos llegan) casi siempre a través de filtros e intermediarios deformantes.<sup>28/</sup> Por el contrario la historia oral, expresa P. Thompson,<sup>29/</sup> parte de la gente y le devuelve la historia con sus propias palabras. Al ofrecer un pasado, también ayuda a encontrar un futuro de elaboración propia. Al mismo tiempo, le da vida a la propia historia ampliando así su enfoque. Como antídoto contra las simplificaciones de las grandes generalizaciones de la historia, el relato de vida muestra la gama de la experiencia de los diferentes grupos y clases sociales que integran una sociedad.<sup>30/</sup> Habla de personajes no sólo extraídos de entre los líderes, sino también de entre la mayoría desconocida.

### *La combinación de fuentes*

Si bien la Historia Oral permitió acercarse prácticamente a cualquier persona; pues requiere del habla y no de la escritura, ello no significó que en el proceso de investigación se restara importancia a la indagación y análisis de las fuentes escritas. Por el contrario, fue la variedad y riqueza de fuentes la que nos permitió adentrarnos en la comprensión de la complejidad sociohistórica. En este sentido, el diálogo entre fuentes escritas y orales fue imprescindible. Consideramos que cada una de estas fuentes —cuando existen— ofrece distintas perspectivas acerca de un mismo periodo, acontecimiento o proceso. La utilización de ambas permite la construcción de un relato histórico más completo, rico y dinámico en donde se hacen presentes las personas.

A través de documentos de archivo rastreamos las políticas de Estado: leyes, acuerdos, decretos y disposiciones que incidieron en la historia del municipio. Además, escritos, recursos de amparo, solicitudes o protestas mediante los cuales los vecinos del municipio buscaban modificar dichas políticas. También pudimos captar la actuación del Estado (aprobaciones, silencios y/o negativas) frente a las gestiones hechas por la gente de San Bartolo. En estos documentos —paquetes y legajos— aparecen los datos de los actores sociales: sus nombres y apellidos completos, lugar de nacimiento, edad y hasta el número y registro de su documentación. Si se trataba de tierras aparecían colindancias, extensión, calidad y tipo de producción, antiguos y nuevos propietarios, precios, litigios, expropiaciones, etc. En este sentido, la fuente de archivo aportó datos de vital importancia para ubicar en el tiempo y en el espacio todo lo sucedido. Pero nos dijo poco de la complejidad de lo sucedido. Nos dijo poco acerca de lo que pasó en la vida de '*esas gentes que no saben firmar*'. Por el contrario, al entrevistar a esas personas cuya huella digital quedó impresa en un documento de archivo, o a uno de sus descendientes, pudimos captar lo que ellos pensaron, imaginaron, hicieron o dejaron de hacer frente a lo sucedido. En este caso, la palabra hablada ilumina la escrita, revitalizándola y dándole la perspectiva y el contorno humano adecuado. La documentación y la bibliografía son el soporte que hace inteligible y viable cualquier diálogo con interés

---

<sup>26/</sup> Ver Ponce Jiménez, 1998.

<sup>27/</sup> Ver Medina Rubio [1992] en *Teoría, fuentes y método en historia regional*.

<sup>28/</sup> Hablar de filtros e intermediarios *deformantes* —expresa Ginzburg— es relativo. Pues el hecho de que una fuente no sea 'objetiva' no significa que no sea utilizable [Ver prefacio, *El Queso y los Gusanos*, edición 1997].

<sup>29/</sup> En *La Voz del Pasado. La historia oral*, 1988.

<sup>30/</sup> Ibid.

histórico. Además, al compaginar estas informaciones distintas, aparecen aspectos inéditos y la historia que escribimos es más completa, más verídica.<sup>31/</sup>

#### **D. Historia, memoria y salud mental**

Si bien en este momento del desarrollo de la metodología de la Historia Oral y, específicamente, de las historias de vida, se ha escrito bastante acerca de los aportes que ésta ofrece a la construcción de una historia más completa, humana y democratizadora, muy poco o casi nada se ha trabajado en explicar qué es lo que sucede con los actores dentro de la construcción del relato oral. Es decir, ¿qué es lo que pasa con el entrevistado y el entrevistador? ¿En qué les afecta o beneficia el proceso de construcción de las historias de vida? ¿Cómo se construye y vive esa relación? Estas preguntas cobran mayor importancia cuando nos adentramos en el mundo de ideas, significados, vivencias e intimidades de las personas que han sido afectadas por la guerra: el miedo, la persecución, el desplazamiento y ruptura con su comunidad en donde tenían una razón de ser sus relaciones, su mundo y su cultura, su vida. Tomando en cuenta esta situación, con cada una de las personas que aceptaron participar en la investigación –rompiendo su silencio y narrando sus experiencias–, la preocupación siempre fue cómo hacer del proceso de investigación histórica un instrumento de reparación psicosocial. Cómo hacer que la evocación de lo sucedido ayude a los participantes a rehacer el sentido de su historia y del papel que desempeñaron como actores en ésta (actores que frente a distintas opciones, en muchos casos, eligieron conscientemente). Cómo hacer para que este proceso contribuya a rehacer la relación entre los vivos, y entre los vivos y los muertos. Relación, esta última, de vital importancia dentro de la cosmovisión Maya-K'iche'.

Como es lógico, a estas preguntas no es fácil encontrar respuestas desde el campo de la Historia Oral, por lo que fue necesario acercarnos al enfoque y experiencias metodológicas en el trabajo de Psicología Social o salud mental comunitaria que se han desarrollado en la región centroamericana, de donde aprendimos algunos criterios manejados en las entrevistas individuales y ejercicios colectivos de reconstrucción de la historia local y que a continuación explicamos:

##### *La Confianza*

'Aunque los viejos supervivientes eran libros andantes, yo no podía hojearlos sin más. Eran personas'.

-Ewart Evans-

Partimos del supuesto de que uno de los objetivos explícitos de la política contrainsurgente aplicada en Guatemala fue sembrar la desconfianza entre las personas de una misma colectividad para que se inhibieran de rehacer su tejido social comunitario y guardaran silencio ante lo sucedido y vivido. Además, durante la guerra la polarización dividía entre 'buenos y malos', en 'amigos o enemigos' dependiendo del lugar en que cada uno se ubicaba. Todo esto hacía que la desconfianza se convirtiera en un mecanismo de extrema importancia para la real y concreta supervivencia, haciendo que el silencio se impusiera como una forma de relación necesaria [Cervellón y Zamora, 1998].

Tomando en cuenta esta situación de rupturas, miedos, recelos y silencios prolongados, previo a cualquier entrevista con mujeres u hombres sambartoleños, fue necesario dedicar un tiempo largo a la construcción de una relación de confianza, una relación de dos vías que partiera del conocimiento de quiénes somos y qué esperamos de ella cada una de las partes involucradas. Para ello fue necesario discutir conjuntamente los objetivos, enfoque

<sup>31/</sup> Ver Thompson, 1988.

y metodología de la investigación, así como el manejo que se daría a la información. Finalmente se explicitaron las expectativas y compromisos básicos frente a este trabajo. Este proceso de construcción de la confianza fue lento y gradual. En el caso de los hombres, si bien la mayoría de ellos mostró disposición a narrar su vida desde el inicio, no fue sino hasta que fueron haciendo suyo el proceso que trascendieron el discurso formal, rompieron muchos de sus silencios iniciales y asumieron una perspectiva más crítica frente a su actuación y la de los otros actores de su localidad.

A diferencia de los hombres, durante el primer año del trabajo de campo, las mujeres solían expresar 'Yo no sé nada', 'el que sabe, el que se recuerda bien es el hombre'. En la medida que fueron escuchando los relatos escritos de los hombres de su familia (maridos o padres) y la confianza se hizo más fluida, muchas de ellas expresaron 'está bueno, vamos a platicar', 'vamos a contar lo que pasó en la vida', 'vamos a platicar pero no aquí'. Para hablar de su intimidad, de su vida, muchas mujeres necesitaban salir del espacio familiar, necesitaban sentirse en un espacio neutro en dónde expresar con libertad su versión –a veces divergente– acerca de la vida compartida con alguno de los hombres entrevistados. La mayoría de las narraciones de ellas se hicieron en K'iche' y fueron traducidas por personas en quienes ellas confiaban.

Es importante anotar que después de escuchar durante un año los relatos de los varones acerca de una vida y relaciones familiares 'armónicas', fue revelador escuchar las versiones de esas mujeres que hablaron no sólo de la violencia política ejercida por *los otros*, sino de la violencia ejercida por los suyos dentro del espacio familiar. Por esta razón, la construcción de la confianza con las mujeres fue mucho más lenta que con los varones, pues en este caso se trataba no sólo de construir la confianza entre las partes, sino la confianza en sí mismas. Es decir, que ellas sintieran que su vida y actuación son importantes; el que ellas sintieran el derecho a romper con las versiones oficiales de los hombres y se animaran a expresar la suya. Siempre las entrevistas empezaban, 'yo no tengo nada importante que decirte'. Al concluir el proceso, leerle y entregarle su historia, el asombro era 'Ese montón de letras son de lo que yo te conté', 'toda ésa es mi vida'.

Lo importante es entender que la profundidad y calidad de las narraciones dependen de la confianza, y que ésta requiere de tiempo, tiempo para lograr un conocimiento y entendimiento mutuo, tiempo para el hablar y el escuchar. En el caso de las/os sambartoleños, quienes más callaban eran quienes más necesitaban hablar y lo que más se callaba era lo que más se necesitaba nombrar y reinterpretar. Y no fue sino después de mucho tiempo que la gente fue rompiendo el silencio respecto a las experiencias más estigmatizadas, angustiosas y/o dolorosas.

Otra lección fue entender que las historias de vida, los relatos personales, dependen del tiempo; que una historia de vida es algo vivo, es siempre una obra en proceso, en la cual el narrador o narradora revisa la imagen de su propio pasado a medida que avanza [Portelli, 1993]. Es importante decir que cuando el trabajo de campo de este estudio había concluido formalmente, varios de los hombres y mujeres sambartoleños se acercaron nuevamente para completar su historia. Es decir, para hablar de las situaciones más difíciles y dolorosas que tuvieron que enfrentar durante la guerra. Así, las entrevistas más reveladoras, pero al mismo tiempo más desgarradoras, acerca de cómo vivieron y entendieron la guerra los sambartoleños, fueron recogidas en un momento en el que muchos de ellos/as necesitaban decir lo no-dicho. Es a partir de este momento que varios informantes empiezan a hablar en primera persona y asumen su actuación, dibujan los rostros y nombran a los integrantes de esas 'fuerzas extrañas que se enfrentaban en la noche'. Es en ese momento que explican con profundidad y detalle la dinámica que adquiere el conflicto en su localidad y se adentran en el lenguaje e interpretaciones simbólicas de los hechos de violencia. Es hasta entonces cuando algunas mujeres empiezan a hablar de las vejaciones y situaciones de esclavitud sexual que les fueron impuestas por el Ejército y las Patrullas de Autodefensa Civil.<sup>32/</sup> Es importante decir que este tiempo coincide con la firma de los Acuerdos de Paz y la disolución formal de las PAC.

---

<sup>32/</sup> En marzo de 1982, el Ejército y las PAC llevaron a cabo operaciones de rastreo en cada una de las aldeas del municipio y obligaron a las

### *El hablar y el escuchar*

Eneko Landaburu plantea que 'no es lo mismo interrogar, encuestar que escuchar, escuchar no es tan fácil como parece'. Como investigadores sociales, regularmente tenemos prisa porque la gente nos hable o responda acerca de lo que a nosotros nos interesa investigar. Queremos que nos hablen de lo que para nosotros es importante. En nuestra prisa algunas veces violentamos la posibilidad de establecer una comunicación relajada que permita a nuestro interlocutor/a hablar de lo que a él o ella le ocupa y preocupa, de lo que para él o ella es importante. Muchas veces violentamos sus formas naturales de estructurar y expresar sus ideas y recuerdos. Interrumpimos su evocación y liberación de la memoria.

En este sentido, cuando se trata de entrevistas o sesiones de trabajo para reconstruir una historia de vida que ha sido afectada por experiencias de violencia extrema, es indispensable despojarse de la ansiedad académica y abrir un espacio para la descarga emocional de nuestro interlocutor, para que él o ella pueda compartir sentimientos que muchas veces se han negado u ocultado. Un espacio que le permita hablar con tranquilidad de su vida, de lo que pasó y de lo que sucede y de la forma en que entiende y vive lo sucedido. Se trata de escuchar seriamente lo que las personas tengan que decir. Se trata de poner todo el interés y atención en escuchar y descifrar cada una de las palabras, frases, gestos, miradas y formas de expresión que el interlocutor está comunicando mientras narra su vida. Es necesario establecer un verdadero vínculo a través del cual pase la corriente, abrir un diálogo sincero y fraterno, en el que se dé la posibilidad de un crecimiento humano.

En países como Guatemala, donde el lenguaje de la violencia y la desigualdad imperan, son innumerables las mujeres y los hombres que viven con su 'palabra guardada', con su silencio prolongado, esperando que se les escuche y no a –que una vez más– se les violente con interrogatorios, muchas veces impertinentes, acerca de sus experiencias de vida, como que si además de todo, ellos tuvieran obligación de responder a los requerimientos de que quienes *les* investigan.

### *La lectura crítica*

Para llevar a cabo la construcción de las historias de vida, las sesiones de trabajo se dividieron en dos partes. En la primera se esperaba que la gente hablara y contara su vida sin interrupciones. Para ello se definía una agenda en la que él o la informante organizaba los puntos que quería abordar para organizar su evocación y relato. En esta parte, regularmente los informantes necesitaban hacer una narración completa –aunque general– de su vida desde que eran patojos/as hasta el momento de poder decir 'ya, ya te conté todo', 'ésta es mi vida', 'así fue', 'eso es todo lo que pasó'. En esta parte se dio la descarga emocional de algunas experiencias angustiosas no desahogadas, pero también de experiencias exitosas que les permitieron sobreponerse a situaciones límite y salir adelante en la vida.

Si bien desde la perspectiva de la historia oral se reconoce la dimensión terapéutica de las historias de vida, éste ha sido un reiterado descubrimiento puesto que para la mayoría de la gente el dolor pasado es mucho más llevadero, ya que a su lado se hallan recuerdos agradables, de afecto y de logros, y la rememoración de unos y

---

mujeres que encontraron en sus casas para que bajaran al pueblo. Allí las encerraron en la iglesia y *convento parroquial* (casa parroquial) en donde fueron violadas sistemáticamente y obligadas a hacer la comida para todo el destacamento militar a lo largo de 6 ó 7 meses. Ésta es una historia que todo el pueblo sabe, pero nadie la habla, pues muchos son los hombres responsables, cómplices u observadores de esta situación, muchos son los esposos, padres o familiares de estas mujeres. Muchas son las mujeres que tienen que convivir con esos hombres.

otros puede ser positiva. Recordar la propia vida es crucial para el sentido de sí mismo/a y ejercitar esa memoria puede fortalecer o recobrar la confianza en uno/a mismo/a.

Dentro del enfoque y práctica de la salud mental, se considera que es importante ayudar a la persona no sólo a expresar y reconocer esas vivencias, sino a encontrarles un sentido. Sólo cuando la persona ha dado sentido a esas experiencias y sentimientos puede aprender a afrontarlos, superando la impotencia por tanta pérdida y tanto daño [Beristain, 1992]. Por ello, luego de esa descarga inicial, con cada informante se trabajó haciendo una lectura crítica de esas experiencias; una lectura que les ayudara a: contextualizar lo sucedido (situar en el tiempo y en el espacio la experiencia personal, ubicarla dentro de la dinámica local y nacional en que ésta se dio) y revalorar los mecanismos, relaciones, sentimientos y habilidades que les permitieron salir adelante a pesar de todo. Se trató de valorar el camino recorrido, de aprender de los pasos avanzados. En otras palabras, de valorar su capacidad de resistencia frente a tanta destrucción, su capacidad de salir adelante no como víctima sino como protagonista del propio proyecto vital. Se trató de recuperar su actuación en la historia narrada.

### *Los ejercicios colectivos*

Regularmente, la represión se da contra las personas por formar parte de un colectivo, de un proceso histórico determinado. Sin embargo las personas deben afrontar muchas de esas situaciones con sus recursos individuales. De esta manera, la represión trata de producir un abismo entre lo individual y lo social [Baró, 1990]. Por tanto, para poder dar un significado a todo lo vivido, es necesario compartir las experiencias individuales con otras personas que vivieron las mismas o similares experiencias. Es necesario restablecer la confianza, '*abrir el corazón y decir la palabra*', rehacer las relaciones, reforestar los afectos entre la colectividad afectada.

En tal sentido, los talleres de reconstrucción de historia local fueron concebidos como un espacio de reencuentro entre los sambartoleños –desplazados y no desplazados– en donde ellos pudieran: a) compartir lo experimentado y sentido en los últimos años; b) hacer una lectura crítica de sus experiencias personales y grupales; c) reconstruir una visión de proceso y de conjunto de su historia común; d) revalorar su actuación; y, d) reunir los fragmentos de historia que cada grupo o familia ha tenido que vivir en el desplazamiento. En otras palabras, los talleres fueron entendidos como un espacio en donde ellos y ellas como colectivo social rearmaran el rompecabezas de su historia local y de esta manera rehicieran el sentido de su memoria tanto individual como colectiva.

Algunos de los ejes temáticos trabajados en estos talleres fueron: qué es la historia y para qué nos sirve; los actores, espacios y tiempos en la historia; la historia que vivieron '*los antiguos*'; la historia que vivimos ahora; los cambios en el tiempo y en la vida; el San Bartolo y los sambartoleños de hoy; rehaciendo nuestra historia e identidad. Estos contenidos se trabajaron a través de guías de discusión grupal y de plenarias, usando técnicas creativas propias del trabajo en salud mental comunitaria. Se dedicó especial importancia al desarrollo de la creatividad de las y los participantes para que todos juntos (hombres, mujeres, niños, jóvenes y viejos) pudieran expresar sus sentimientos, conflictos e ideas a través de dibujos, pinturas, escenificaciones, canciones, juegos, etc. También se dedicó especial interés a la recopilación de las tradiciones, costumbres, creencias, cuentos y leyendas propias de la cultura popular sambartoleña y que muchos de los desplazados habían dejado de practicar. Esta recopilación se llevó a cabo a través de equipos de trabajo y se socializó en una noche cultural en la que todos y todas los asistentes escenificaron y recrearon muchos de sus referentes identitarios. Ésta fue una actividad que fortaleció la unidad, la dignidad del grupo. Una actividad de reencuentro con sus raíces.



Las leyendas y cuentos recopilados se presentan en la edición ilustrada de la selección de historias de vida. Por otra parte, éstas constituyen fuentes valiosas para la comprensión de las formas de entender la historia, las relaciones, la vida y la muerte dentro de este municipio. En esta nueva forma de hacer la historia desde la localidad, no se pueden ignorar registros como la crónica, la tradición oral, el mito, la leyenda, el cuento, los testimonios, la música. Armados de todo ello se debe intentar mirar los hechos y los datos de manera distinta, para acceder a otros niveles y dimensiones de la práctica social. Es decir, enfocar la historia de los pueblos a los cuales se les niega tercamente una historia con letras mayúsculas, como si el único registro posible fuese el que proviene del conocimiento científico.<sup>33/</sup> La tradición oral es un discurso dinámico, en constante contacto con la actualidad más contemporánea; por tanto, es una expresión de la historia. La historización de la tradición oral, plantea Joutard, constituye una de las canteras más prometedoras para los próximos años, siempre que se trate de un documento histórico de primer orden para las sociedades y los grupos en los que se mantiene viva (y que son más numerosos de los que se cree).<sup>34/</sup>

La memoria, la palabra y la tradición oral de la gente de San Bartolomé Jocotenango, Quiché, nos plantean ahora múltiples preguntas sobre 'las verdades' oficiales acerca de la historia de este país. Nos plantean la necesidad de escuchar e incluir en el discurso historiográfico esas múltiples voces, perspectivas y visiones de la historia que a menudo olvidamos o dejamos de lado.

---

<sup>33/</sup> Ver Ponce, 1998.

<sup>34/</sup> Philippe Joutard; 1999:157.

**I. ESPACIOS Y ESCENARIOS  
DE LA COTIDIANIDAD  
SAMBARTOLEÑA**

"Pero fue aquí donde se multiplicaron, en la montaña, y ésta fue su ciudad; aquí estaban, además cuando aparecieron el sol, y la luna y las estrellas, cuando amaneció y se alumbró la faz de la tierra y el mundo entero. Aquí también comenzaron su canto, que se llama Camucú, lo cantaron, pero sólo el dolor de sus corazones y sus entrañas expresaron su canto... Y ellos hablaron entonces y dijeron: Verdaderamente aquí serán nuestras montañas y nuestros valles, nosotros somos vuestros; grande será nuestra gloria y nuestra descendencia por obra de todos los hombres."

– Popol Wuj –

## I. Espacios y Escenarios de la Cotidianidad Sambartoleña

En este capítulo se reconstruyen los espacios donde se desarrolla la narrativa histórica de los ancianos, jóvenes, mujeres y hombres de San Bartolo. Para ello se identifican las demarcaciones del antiguo territorio *sambartoleño* y que todavía ahora, representan el universo sagrado de este pueblo. En un primer momento se analiza cómo se delimitó y transformó ese espacio a lo largo del tiempo; luego la significación que los sambartoleños asignan a los elementos que lo integran; y finalmente se analiza cuáles son sus potencialidades y/o limitaciones en tanto recurso para la producción y reproducción social.

Vale decir que el conocer la relación y formas en que los sambartoleños representan y resignifican su espacio, permitió entender la complejidad de muchos de los conflictos que se dan a lo largo de la historia de este pueblo. En particular, permitió desentrañar la estrecha relación existente entre territorialidad y violencia simbólica durante el conflicto armado interno, como se verá más adelante en los capítulos IX, X, y XI que abordan el tema de la guerra.

### A. Más allá de la frontera municipal

San Bartolomé Jocotenango es parte de un territorio ecológico, político y sociocultural amplio, que es en el que los sambartoleños se mueven para practicar su religiosidad maya, establecer sus relaciones de intercambio cultural-comercial y en algunos períodos de su historia, para llevar a cabo gestiones político-administrativas. Éste es un territorio montañoso y fuertemente escarpado, que se ubica al sur occidente y sur oriente del nortero departamento de Quiché entre la Sierra de Sacapulas, la Montaña Los Achiotos y la Sierra de Chuacús; y que abarca los municipios de Sacapulas, San Andrés Sajcabajá, San Pedro Jocopilas, Santa Rosa Chujuyub y San Bartolomé Jocotenango, en Quiché, y Santa Lucía La Reforma, en Totonicapán (ver Mapa 1).

Según J. Piel, este territorio constituye '*el corazón histórico de la etnogénesis k'iche'*', hipótesis que confirma en El Título de los Señores de Totonicapán, según el cual "los quichés se instalaron en el lugar llamado Pat'zak (luego Cerro Achiotote) antes de extenderse hacia Jak'awtz desde donde decidirían en 1119-1212, en alianza con los Toltecas de Sacapulas, fundar la nueva capital de su reino, Gumarcaj" [J. Piel; 1989:103]. Todavía hoy, este territorio constituye el corazón del universo sagrado de los K'iche's. Pues, allí, los ancianos y chuch qajaw de la región mantienen vigente la *Costumbre*<sup>35</sup> mediante las prácticas que realizan en las ruinas de las antiguas ciudades de Mixcolajá y Patzac en Sajcabajá, Los Cimientos Pacoxoy en San Bartolomé Jocotenango, y en los cerros y quebradas de este macizo montañoso.

En el siglo XVI, durante el régimen colonial, este territorio estuvo bajo la administración dominica. Según Remesal en su *Historia General de las Indias Occidentales* (1932), a partir de 1549 a petición de los dominicos del convento de la Sierra de Sacapulas, se efectuaron las **reducciones** de las poblaciones dispersas de la región, agrupándolas en "*los pueblos de San Antonio, San Bartolomé, San Miguel Chalxcuá, San Pedro Xocopila y Cunén, y que todos se formaron de muchos pueblos pequeños y donde se juntaron más fue en San Andrés*". Quedó con ello definido el territorio de la administración eclesiástica del convento dominico de Sacapulas fundado en 1553 y elevado a la categoría de priorato en el capítulo dominico de 1582.

---

<sup>35</sup> Expresión utilizada por los ancianos sambartoleños al referirse a las ceremonias y prácticas de religiosidad maya. Ver Capítulo V, donde se desarrolla este tema.

Durante los siglos XVI y XVII, la administración dominica incidió de manera importante en la transformación ecológica y económica de esta región. Impulsó la producción ganadera a gran escala, hasta llegar a constituirse en uno de los dos centros ganaderos más exitosos de esta orden religiosa. Siendo así "causante de que los conflictos territoriales se multiplicaran entre los pueblos herederos del antiguo Reino de Utatlán a partir de fines del siglo XVI, debido a la presión ejercida por la expansión de una ganadería extensiva –de ganado mayor– en las tierras comunales indígenas, administradas por las mismas comunidades, pero en calidad de subcontratistas de los conventos de Sacapulas y Salamá" [J. Piel; 1989:110]. Es así, que en los primeros años del siglo XVII, esta región se caracteriza por un lado, por la riqueza de su flora y fauna silvestre<sup>36/</sup> y por el otro, por la producción de ganado y árboles frutales introducidos por los dominicos. Así lo refleja el informe de julio 1631 del Alcalde Mayor de Vera Paz, capitán Alfonso Tovilla, luego de su visita a la provincia:

"...Las sierras de Sacapulas son muy altas y fragosas, y hay en ellas cinco pueblos muy buenos y regalados, casi del temple de España, aunque jamás nieva. Cógense en todos muy buenas frutas de España como son membrillo, manzanas, duraznos, higos y algunas perillas pequeñas y mucha caza de venados, perdices, palomas, codornices y conejos. Hay unos puercos de monte llamados quequeos<sup>37/</sup> (que tienen un ombligo como en medio del espinazo y son de tal calidad, que si luego que se mata y no se lo quitan, se daña la carne y no es de provecho). Los venados son muchos y muy grandes, y casi todos tienen piedras bezoares muy buenas. [...]

Aunque ya a todos les sabe bien, al principio de su conversión abominaban la vaca, lo cual fue causa de gran multiplicación en estas provincias, que como las tierras son templadas y las crías buenas y la saca era poca a los principios por no comerla los indios, se llenaron los valles en pocos años".<sup>38/</sup>

Tanto este informe como otros relatos de visitantes que llegaron a la región en ese período, dan cuenta de un vasto territorio poblado por bosques espesos y una rica y abundante variedad de especies animales, que además de ser presas de cacería, eran parte de un ecosistema articulado a la cosmovisión de la población. Esta descripción contrasta alarmantemente con los informes y/o descripciones de los siglos XIX y XX acerca de esta misma región, pues, la mayoría de ellos señalan con preocupación la pérdida o despoblamiento de la flora y fauna silvestre y la erosión acelerada de los suelos. A manera de hipótesis cabe decir que una causa, quizá la más importante, del acelerado deterioro ecológico que experimentó la región fue la expansión ganadera promovida por los dominicos. Como bien lo describe Tovilla, se produjo un exceso de producción con relación a las prácticas de consumo, lo que provocó '*gran multiplicación*' de cabezas de ganado que '*llenaron en pocos años*' los valles y tierras comunales indígenas ubicadas en laderas, cerros y montañas. Es de recordar que el sistema ganadero dominico no sólo explotó la tierra de sus haciendas, sino, las tierras comunales indígenas, la mayoría de ellas de vocación forestal.

Por otra parte, es de señalar que para la segunda mitad del siglo XVII, se advierte una pérdida en la importancia económica de la región. Se da el cambio de epicentro administrativo de la economía dominica ante el florecimiento de sus haciendas ganaderas en las Verapaces y se concretiza la anexión del convento de Sacapulas al de Santa Cruz del Quiché, quedando el primero totalmente abandonado en 1732. Conforme avanza el siglo, son menos frecuentes los informes de visitantes y de fuentes que hagan referencia a esta región.

---

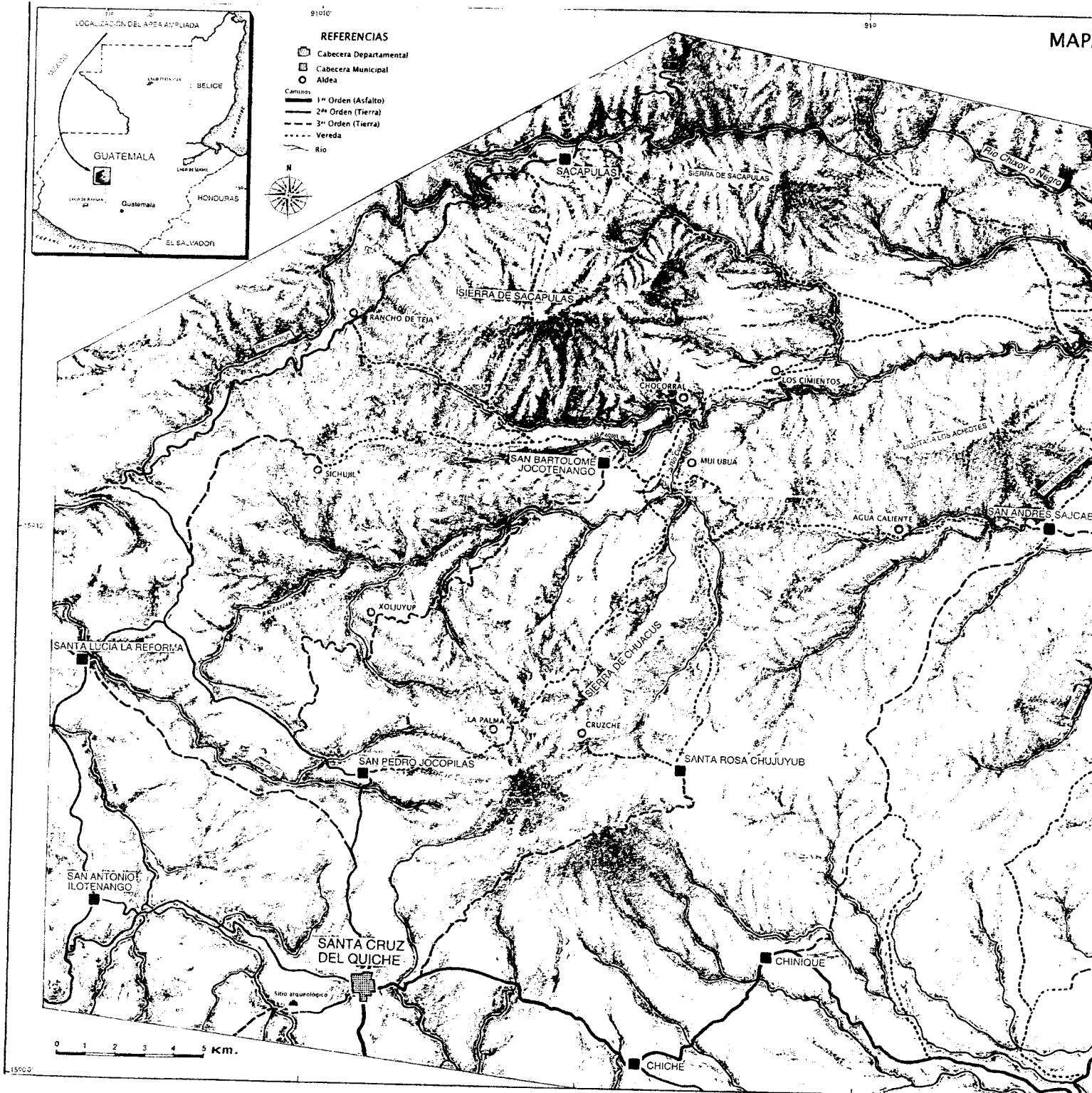
<sup>36/</sup> Como se verá más adelante, esta riqueza ecológica es seriamente dañada por la expansión ganadera.

<sup>37/</sup> Coche de monte, saíno o pecarí, especie de cerdo salvaje.

<sup>38/</sup> Citado en Gall; 1983: Tomo III, 141.

# Mapa 1

## Antiguo territorio sambartoleño



Ya en la segunda mitad del siglo XVIII, ésta aparece como una región marginal en donde la economía ganadera ha colapsado y la administración eclesial se encuentra bastante debilitada. Esta situación se refleja en el informe de Cortés y Larraz cuando realiza la visita a su diócesis en 1768. En este informe, él evidencia el abandono e inaccesibilidad de los caminos que comunican entre sí a los pueblos. Por ejemplo, cuando habla de la distancia de siete leguas que hay entre *Sahcabhá* y su anexo San Bartolo<sup>39/</sup> enfatiza que éstas son de ‘camino pésimo’ o cuando indica que desde el pueblo de *Sahcabhá* al de Santo Domingo Sacapulas hay ocho leguas largas, rumbo como de sur a norte’, insiste en señalar que el camino es ‘malísimo’ [Cortés y Larraz; 1958:36-37].

El hecho que en el informe de Cortés y Larraz aparezca constantemente la queja de que los caminos se reducían a ‘barrancas, cerros y montañas sumamente ásperas’, y que era de ‘mucha consideración en semejantes caminos la distancia que había de unos pueblos a otros’, era un indicador del estado precario de la producción y su mercado interno, pues las rutas de comercio se encontraban abandonadas e intransitables. Por otra parte, cuando él se refiere a la producción describe que ‘los frutos que hay en estos pueblos son maíces, frijoles y un poco de ganado’. Señala también que en el pueblo de Sacapulas hay salinas y se fabrica bastante sal; que en *Sahcabhá* y su anexo San Bartolo los indios se ayudan haciendo petates, con lo que ganan bastante dinero. Pero esto ya no es comparable al rendimiento y productividad de las haciendas del siglo XVI.

Ante el florecimiento de otros centros económicos, en el transcurso de los siglos XVII y XVIII, la elite en el poder y la Iglesia perdieron interés en la región.<sup>40/</sup> No es sino hasta la segunda mitad del siglo XIX, durante el régimen liberal, que el gobierno central y departamental centraron su atención en las antiguas tierras comunales indígenas e implementaron su política de expropiación de tierras para ‘gratificar’ a la clientela de ladinos que participaron en las milicias de Justo Rufino Barrios. Con esta política de expropiación de tierras comunales indígenas, los liberales asentaron la base económica que aseguró la movilidad de trabajadores forzados indígenas a las haciendas cafetaleras ubicadas en la franja de la bocacosta suroccidental. A partir de ese momento, los pueblos de este territorio se convirtieron en ‘pueblos de mozos cuadrilleros’; reservaciones de mano de obra barata; pueblos de *tierra fría* organizados en función del trabajo en *las fincas de la tierra caliente*; espacios vigilados en donde todos los hombres ‘debían bajar hacer el trabajo de puro regalado’, ‘el trabajo de puro gratis’<sup>41/</sup> En el siglo XX este territorio se caracterizó por su población mayoritariamente indígena de etnia K’iche’, su precaria y atomizada economía minifundista; la continuidad del sistema de ‘habilitación’ o ‘enganche por deudas’;<sup>42/</sup> el deterioro de las condiciones de vida de la población y el deterioro de sus ecosistemas y vías de acceso. Se caracterizó por la exclusión respecto a las políticas de desarrollo.

## B. Entre montañas y cerros escarpados

San Bartolomé Jocotenango ocupa aproximadamente 123 Kms<sup>2</sup>.<sup>43/</sup> Se localiza al suroccidente de la cabecera departamental del Quiché; colinda al norte y noroeste con Sacapulas y San Andrés Sajcabajá y al suroeste con San Pedro Jocopilas. Por encontrarse el municipio entre los pliegues de las Sierras de Sacapulas y Chuacús y del cerro Achiotés, su topografía va de ondulada a quebrada, con pendientes muy inclinadas. Su suelo es de vocación

<sup>39/</sup> Dentro de la estructura administrativa del Priorato Dominicano de Sacapulas, San Bartolomé Jocotenango era un anexo del curato de San Andrés Sajcabajá. No obstante, dicha anexión resultó poco funcional dada la rebeldía de los sambartoleños frente a la doctrina católica.

<sup>40/</sup> Según Bertrand [Flaco 1992:125], en los siglos XVII y XVIII, los dominicos eran grandes propietarios de tierras en la Verapaz. Sus dos haciendas –San Nicolás y San Gerónimo–, tenían casi 1,000 caballerías hacia 1821. Además, se comportaban como verdaderos dueños de la provincia por el control que ejercían sobre su vida económica y social.

<sup>41/</sup> Esta situación se desarrollará a profundidad en el siguiente capítulo.

<sup>42/</sup> Dadas las graves consecuencias que este sistema acarrea para la población sambartoleña se dedica el capítulo VII para su análisis e interpretación

<sup>43/</sup> Estimación realizada en 1964 por la Dirección General de Estadística.

forestal existiendo algunos bolsones o depresiones a la ribera de los ríos Panimá, Xecam y Pacholchiyá que si tienen vocación para la ganadería y la horticultura. Pero, de manera general –después de los cambios ocurridos en varios siglos– "los suelos de este municipio son poco profundos y pertenecen a la serie de suelos de Sacapulas y Zacualpa que son de tipo franco arenoso, suelto de color café grisáceo, en un clima seco a húmedo seco".<sup>44/</sup>

En varios documentos del siglo XIX se empieza a hacer referencia a que los suelos asignados al '*común de indígenas de San Bartolo*', son suelos poco fértiles, no aptos para cultivos, como se constata ya en 1837 en el título de propiedad de los ejidos de este municipio en donde el agrimensor del Estado, Felipe Molina, junto con el Juez de Arbitrio, Juan José Flores, ante litigios de linderos entre este municipio, Sacapulas y San Pedro Jocopilas, dictaminaron que el pueblo de San Bartolomé carecía de tierras cultivables:

"...pues a excepción de algunas muy pequeñas porciones en las orillas de un río inmediato, lo demás de su ejido y terreno excedente es absolutamente inútil por su mala calidad y no hay baldío cercano que pudiera asignársele" [Folio 14v]. Además, "...aquél terreno es tan ingrato, que no es justo ponerle aún el infimo precio pues cuasi todo se compone de cerros de piedra viva que no producen siquiera pastos para los ganados, a excepción de unas estrechísimas vegas en los ríos, lo demás de su terreno es enteramente inútil para siembras y admite muy corto número de animales" [AMSBJ:Título 1837, fol. 28v].<sup>45/</sup>

Esta situación –como se verá más adelante– se agravó considerablemente con la expropiación de las tierras comunales y ejidales indígenas y la implementación de la política de trabajo forzoso de los liberales. Es así como la gente de las diferentes aldeas y caseríos de San Bartolo subrayan que uno de los problemas más graves que enfrentó el municipio a lo largo del siglo XX fue la carencia e infertilidad de sus tierras. Así lo expresa don Juventino Pérez: "Cuando soy patojo mi papá era pobre, él tiene su tierra. [...] Él tiene como treinta cuerdas en tierra de plan, pero era pura piedra, no da la tierra. Terreno hay, pero no da" [C-16; 94]. Mientras que Juan Velázquez señala: "Mi papá tenía unas tierras pero no sirven, parecen puro material de ése que se usa para hacer bloc. Eso es lo que tenemos, pura tierra que no sirve. Él tenía 15 cuerdas pero no servía, compra un su abono, pero más es lo que invierte y no se saca nada" [D-21; 94].

La pobreza generada por la escasez e infertilidad del suelo, sumada a la no utilización de tecnología apropiada en su manejo, han provocado en los últimos decenios que los suelos estén altamente erosionados y en el límite de su capacidad de uso, así como la ampliación desproporcionada de la frontera agrícola en el municipio. Vinculado a lo anterior, uno de los problemas ecológicos más graves que enfrenta el municipio es la devastación de sus zonas boscosas: "según la interpretación de la fotografía aérea, en 1964 San Bartolomé Jocotenango tenía cubiertos con bosques –en su mayoría de coníferas– alrededor de 12.72 Kms.<sup>2</sup>; ya en 1991 el área boscosa cubre únicamente 9.7 Kms.<sup>2</sup>, lo que indica que en un lapso de 27 años se ha deteriorado 3.07 Kms.<sup>2</sup> del bosque, equivalente a 11.19 Ha/año, lo que lleva a estimar que para un período máximo de 80 años no habrá bosque en el municipio" [COGAAT; 1992:45]. La devastación de los bosques ha llevado consigo también la disminución o desaparición acelerada de importantes especies de la flora y fauna del municipio, las cuales representaban un papel importante en la vida cotidiana y en la manera de concebir el mundo y la relación de sus habitantes con la naturaleza.

---

<sup>44/</sup> COGAAT: Estudio Integral del Valle Central del Municipio de San Bartolomé Jocotenango, El Quiché, con énfasis en las actividades productivas, socioeconómicas y recursos naturales renovables. Guatemala 1992: 17.

<sup>45/</sup> Título de doscientas setenta y dos caballerías de tierra adjudicadas al común de indígenas del pueblo de San Bartolomé Jocotenango en el distrito de Sololá, para exido de dicho común, año de 1837. Archivo Municipal de San Bartolomé Jocotenango.



## C. La significación del territorio

### I

"...Allí vivía don Pedro Tucán, él era chuch qajaw.<sup>46/</sup> A él le decían Tucán porque allí camino a Sinchaj hay un lugar que se llama El Tucán<sup>47/</sup> y queda cerca de la casa de él. Allí en El Tucán se reúnen los chuch qajaw a quemar pom y a agradecer los buenos días del mes. Los días más importantes que celebran son oxib' ik' kej y oxlajuj B'atz'. Esos días son importantes, porque en ellos se agradece la vida, la familia. Se pide que abunde la próxima cosecha y que sea bueno el porvenir. En El Tucán toda la gente llega hacer su oración. Hay días en que viene la gente de todo el municipio y hace altares de piedra, se queman candelas y pom. Después de salir del Tucán llegan a la iglesia y allí culmina todo" [D-22; 94].

### II

"Cerquita de don Pedro vivía don Francisco Ramírez, él también era chuch qajaw y estaba encargado de organizar las oraciones.<sup>48/</sup> Cuando termina la zafra en el mes de abril, se agradece la cosecha que salió y se pide para que salga buena la nueva siembra. Para hacer estas oraciones cada año se hace una champa con ramas de encino, debajo del árbol de aguacate.<sup>49/</sup> Allí toda la gente de la aldea se va a reunir y se reza a la lluvia, al corazón del cielo y de la tierra, para que den su agua. El rezado es en el mes de abril y dura nueve días. Allí se toca el tambor y la chirimía. Esto se hace bajo la sombra del palo de aguacate. En esas oraciones don Francisco recomienda mucho a la gente el respeto de los niños para con sus padres. Él da muchos consejos y recomendaciones a la gente de la aldea, pero lo que más va a recomendar es que cada uno, cada uno que construya su casa lo celebre con un rosario, con chirimía y tamborón. Él era un legítimo chuch qajaw y promovía mucho la Costumbre. El 22 de noviembre de 1981 lo mataron los 'civiles provisionales de emergencia', que son como la semilla de lo que va a ser la patrulla en San Bartolo" [D-22; 94].

### III

"Ésa es la tierra de don Chico.<sup>50/</sup> Él es originario de la aldea Los Cimientos, pero su mamá le dejó un pedazo de tierra heredado en la aldea. Él es el que da lugar en su terreno cuando es la celebración de nueve días en agradecimiento a la madre tierra durante el mes de abril" [D-22; 94].<sup>51/</sup>

<sup>46/</sup> Según Breton "Ajaw designa un título, ligado a una función (o la función) de padre, de guardián, de protector, de responsable" [1989:3] En San Bartolo, chuch qajaw es equivalente a sacerdote maya, quien orienta a la comunidad, intercede ante el Dios Mundo y la Madre Tierra; predice el porvenir y cura las enfermedades ocasionadas por un 'brujo'. Es también el adivino, el hombre que conoce los días del calendario Maya K'iche' y sabe leer los frijoles rojos del palo de pito tz'ite' Ver Mapa 2, Etno Mapa Familias Antiguas del Caserío Sinchaj, ubicación No. 5.

<sup>47/</sup> Quebrada Patucán al sur oriente del caserío Sinchaj. Centro ceremonial en el que se celebra el primer día del calendario Maya. Ver ubicación al Sur, No. 7.

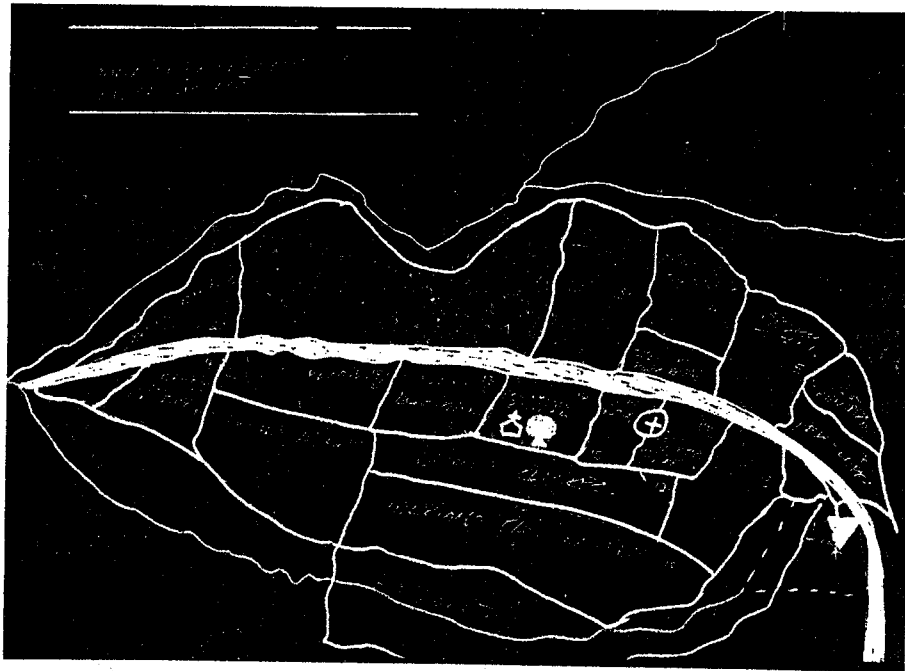
<sup>48/</sup> Ubicación No. 6.

<sup>49/</sup> Árbol antiguo ubicado al centro de la aldea. Ver ubicación No. 16.

<sup>50/</sup> Ubicación No. 16.

<sup>51/</sup> Etno Mapa en el cual un sambartoleño del caserío Sinchaj describe quiénes eran y qué espacio ocupaban las familias antiguas de su aldea.

**Mapa 2**  
**Etnomapa de las Familias Antiguas de Síchaj**



- |                       |                          |
|-----------------------|--------------------------|
| 1. Juan Ramírez       | 10. Bartolo Ramírez      |
| 2. Domingo Ramírez    | 11. Pedro Ajmac          |
| 3. Francisco Tum      | 12. Gaspar Ramírez       |
| 4. María Ramírez      | 13.                      |
| 5. Pedro Tucán        | 14. Juan Ramírez Zapeta  |
| 6. Francisco Ramírez  | 15. Juan Xotoy           |
| 7. Pedro López        | 16. Francisco Zapeta     |
| 8. Santos Ramírez     | 17. Juan López Ramírez   |
| 9. Victoriano Ordóñez | 18. Mariano Cael Ramírez |

Previo al conflicto, la quebrada Patucán o Tucán, la champa con ramas de encino, la sombra del palo de aguacate que está al centro de la aldea (en la tierra de don Chico), la iglesia y cementerio del pueblo, eran algunos de los espacios simbólicos en donde los sambartoleños de la aldea Sínchaj agradecían la vida y gestionaban el porvenir para que éste fuera bueno. En esos espacios aprendían los sistemas de usos, representaciones y creencias que les permitían su reproducción social, la relación con los otros y su medio. Allí recreaban su cultura y con ello una manera específica de entender el mundo y las relaciones. Allí reafirmaban su historia, sus raíces, 'lo propio'.

Tanto en Sínchaj como en los demás caseríos de San Bartolo, todas las actividades y funciones que la gente realizaba en sus días comunes y en sus días extraordinarios, estaban estrechamente vinculadas a los espacios y elementos que integraban su territorialidad. Las montañas, cerros, parajes y quebradas, los bosques, animales y plantas, los trabajaderos, las casas, los caminos, las plazas y mercados, aparecen como el escenario en donde se desarrollan las historias de vida de los sambartoleños antes de que 'cayera el peligro'. Esta territorialidad era entendida como una unidad cuya síntesis se expresaba en la tierra y representaba el *aqut* y el *alli*, donde se desarrollaba el ritmo de los días y el tiempo histórico de los sambartoleños.

Si bien en los periodos de migración temporal a las plantaciones de la Costa Sur, la cotidianidad de los sambartoleños transcurría en *la finca*, su estadía allí era transitoria. *La finca* era percibida como el espacio 'donde se suda mucho y se gana poco', 'el lugar donde la gente no está fija, aprende malas mañas y recibe malos tratos', 'a donde es obligado bajar cuando se acababa el maíz'. Por eso la gente siempre mantenía como referente el espacio aldeano - municipal a donde regresaba a retomar sus actividades y responsabilidades comunales después de dos a cuatro meses de ausencia. De esta manera, cuando los sambartoleños hablan de su vida en las décadas de 1960 y 1970, hacen referencia a un conjunto de elementos de su espacio territorial que daban sentido a su mundo y formas de entender la vida y la muerte, siendo los más importantes: la tierra, las montañas y cerros, los bosques, las fuentes de agua, los barrancos y los animales

*La tierra*, entendida como la herencia y espacio donde transitan las almas de los ancestros, el lugar donde se trasciende de generación en generación. Es una de las fuerzas del destino. La unidad entre el monte o montaña y la planicie juyub' taq' aj; la madre que da la vida y la energía para vivir; el lugar donde nace el maíz y el frijol; donde se '*siembran los animales*'<sup>52/</sup> y se edifica la casa. Donde se echan las raíces. Según Michel de Certeau, para los mayas, "la tierra fue y sigue siendo un palimpsesto: la escritura de los extranjeros no elimina el primer texto que queda escrito ahí, ilegible para quienes sucesivamente han manipulado esas regiones desde hace cuatro siglos, Palimpsesto pero sacramento silencioso de un contrato celebrado entre los miembros de la comunidad" [Certeau; 1988:8].<sup>53/</sup>

*Las montañas y cerros*, cubiertos de piedras constituyen el centro de su universo sagrado. Allí se establece la comunicación con el Dios Mundo, la Madre Tierra y el Corazón del Cielo. Éstos son espacios ceremoniales en donde los chuch qajaw y los ajq'ij hacen la Costumbre y los aj'itz, la brujería. Allí sube *la gente muy anciana que tiene sus pelos blancos, blancos*<sup>54/</sup> a presentar los problemas de la comunidad, a agradecer y pedir por la vida. Cabe decir que el carácter sagrado de estos lugares antecede al siglo XVI, período en que los K'iche's se asentaron en ese territorio, pues ya en el Popol Wuj se habla que, los sacerdotes y sacrificadores "estaban en la espesura, entre las piedras, allá en el bosque, [y] los símbolos de cada uno estaban allá donde habían sido colocados por ellos en la cumbre de la montaña".<sup>55/</sup>

<sup>52/</sup> Para los sambartoleños, el sembrar se asocia al acto de echar semillas en la tierra para que nazca la vida. Éstas pueden ser de animales para crianza y de plantas para el cultivo.

<sup>53/</sup> Citado por Le Bot en: "El Palimpsesto Maya; Violencia, comunidad y territorio en el conflicto guatemalteco" [CEMCA; 93:180]

<sup>54/</sup> En K'iche' también suele expresarse: "Pokojil sákj agui, sák a jalóm: *blanco es tu cabello, blanca es tu cabeza*. Expresión que a la vez significa lo venerable de la edad y la blancura de las nubes en las montañas" [Schultze Jena; 1954:39].

<sup>55/</sup> En traducción de A. Recinos.

Los cerros de Costumbre más importantes para los sambartoleños son: El Cerro Mamaj o Cerro Vivo, que es uno de los más reconocidos por sus poderes y quizá el más frecuentado tanto por los chuch qajaw, los ajq'ij como los aj'itz, pues en su interior posee piedras blancas brillosas (utilizadas en ceremonias propiciatorias de vida o muerte); el Corralabaj, que en su cima también tiene agrupadas piedras grandes que dan la imagen de un corral y que es donde se hacen los ritos de Costumbre, y el Chuisacchoj. Estos tres ubicados dentro de las fronteras del municipio.

Otros cerros importantes de la ritualidad sambartoleña son el Chumulchacán, Chupacbalam, Chuichac y Tzujil ubicados en la Sierra de Sacapulas, territorio del cantón Ajpajuyub, área fronteriza entre San Bartolo y Sacapulas. Finalmente, el Cerro Chuisarbal o Saquerbal, en la Montaña Xabaj, en San Andrés Sajcabajá, que es frecuentado por gente de toda la región, incluyendo a los sacerdotes mayas de Chichicastenango que, '*van hacer Costumbre para que salgan bien un negocio*'; '*para que se logre el pisto*' (ver Mapa 3).

*Los bosques*, poblados de pinabetes, cipreses, casuarinas y pinos blancos y colorados (de donde se saca el ocote y la madera –los días de luna llena para que no se apolille– y cuyas hojas amarradas en manojos sirven para hacer sobados y masajes y también para adornar los salones los días de fiesta); robles y encinas (de donde se saca la leña); guayabos y árboles de Chaluma (árbol grande que da unos frutos pequeños de color amarillo y con la cáscara de su semilla se hace jabón); palos de pito (de donde salen vainas que contienen los *frijoles rojos tz'ite* que usan los chuch qajaw para adivinar la suerte); los palos de pom y de copal (de donde se sacan las resinas necesarias para hacer la Costumbre).<sup>56/</sup> En los bosques también se encuentra malanga y raíces de ix ch'ab'ac, frutos, tallos y flores como el ek' y el temaqche', plantas silvestres que sirvieron de alimento a las familias durante su refugio en las montañas, en el tiempo que *cayó el peligro* en su comunidad.

*Las fuentes de agua*, ríos y quebradas cubiertas de arbustos y plantas de hojas verdes, concebidas como lugares frescos donde corre el agua y brota la vida. A donde bajan las mujeres a traer el agua y donde encuentran chiribiscos<sup>57/</sup> para hacer la leña, hierbas alimenticias, plantas medicinales y los tallos de tul o sibaque.<sup>58/</sup> En donde ellas lavan la ropa y juegan los patojos; el espacio para hablar y compartir con otras mujeres. Estas fuentes son de corrientes bastante ramificadas, que se distribuyen en los ríos Cucul, Eqcá, Panimá, Sínehaj, Pacholchiyá y Xecam y constituyen la red de drenajes del municipio,<sup>59/</sup> cuyo caudal efímero desaparece o disminuye considerablemente en la época seca que va de noviembre a abril. Las quebradas cubiertas de piedra y árboles grandes y añosos son también espacios sagrados de Costumbre –como la quebrada Patucán en Sínehaj–.

*Los barrancos*, *profundos*, cubiertos de bosque, por donde corre el agua, son lugares oscuros, misteriosos, parientes de la noche, morada de espíritus y espantos malignos. El lugar donde vive 'la basurienta', 'el cabro de los cachos grandes', 'el hombre chiquito'.<sup>60/</sup> El lugar donde se embarrancan los bolos y los hombres infieles que caminan de noche. A partir del conflicto van a ser también 'el lugar donde deambulan las almas de los muertos del año '81 y '82, porque el Ejército y PAC los arrojaron en sus profundidades durante el tiempo que no se permitió enterrar a los muertos', como se verá en los capítulos X y XI) en los que se analiza el leguaje simbólico de la violencia.

---

<sup>56/</sup> Taller: Elementos que integran la ecología de San Bartolomé Jocotenango. AVANCSO: agosto 1995.

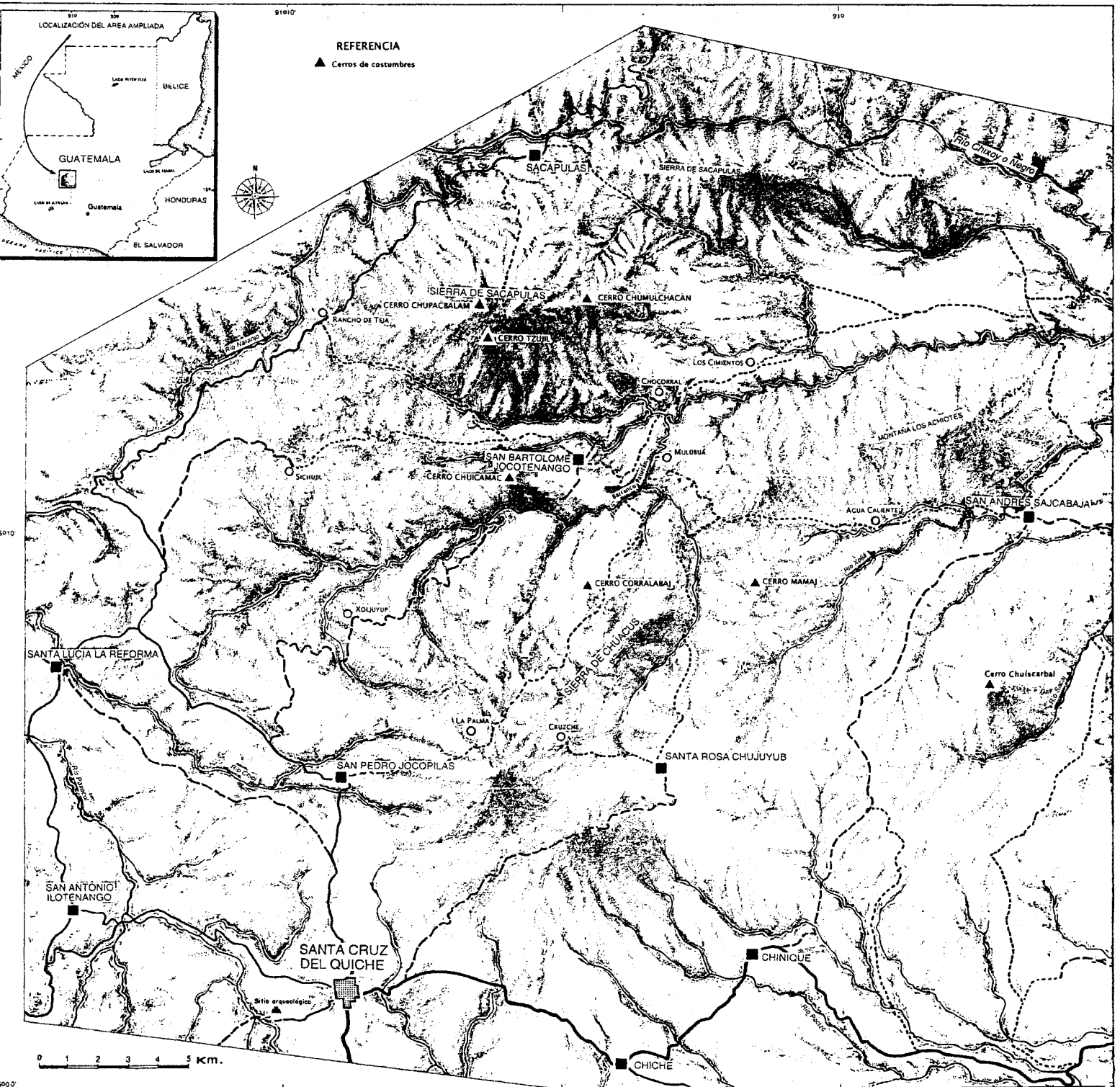
<sup>57/</sup> Arbustos secos.

<sup>58/</sup> Planta de tallo largo y manejable que se utiliza para hacer sopladores –especie de abanico sirve para atizar el fuego.

<sup>59/</sup> Que corresponde a la Cuenca del Usumacinta y Subcuenca del Río Salinas –Mapa de Cuencas de Guatemala.

<sup>60/</sup> Ver libro de relatos, sección de tradición oral.

### Mapa 3 Antiguo territorio sambartoleño Cerros de Costumbre



*Los animales*, que viven en los bosques de cerros y barrancos: venados (asociados a los espacios donde habitan los espíritus dadores de vida, espacios donde se guardan las semillas del maíz), las ardillas, tacuacines, armados, tepezcuintles, coches de monte, zorrillos, conejos y mapaches; culebras de cantil, corales y mazacuatas,<sup>61/</sup> pájaros carpinteros, tortolitas, guarda barrancos, palomas cantadoras y palomas kurayij k'um,<sup>62/</sup> codornices, charas de color verde, ix korech,<sup>63/</sup> zenzontles, zanate machito, zopilotes y gavilanes.

Los coyotes y gavilanes son animales temidos porque atacan a los chivos, cerdos y gallinas. Los ancianos dicen que hay que darle de comer candela, pom y estoraque al cerro dueño de esos animales para que los expulse de los terrenos cultivados. Así lo observó uno de los informantes cuando lo hacía su papá: "Mi papá también es brujo, sajorin, es chuch qajaw. Entonces él llamó a todos los cerros y se fue a quemar pom a media noche, llamó al cerro Mamaj, Momosmundo y Saquerbal. Vengan, vengan a comer –les da su candela, les da su pom, llama a todos los cerros y dice: ¡Afuera los coyotes, afuera los coyotes, afuera los gavilanes! Usted cerro, ¡llévese a esos animalitos! Ustedes cerros vengan, vengan a escuchar un ratito, yo quiero platicar con ustedes –esto es a media noche" [C-16; 94].

Los sambartoleños que viven en las aldeas de montaña dicen que, los coyotes tienen sus cuevas debajo de las grandes peñas donde dejan a sus crías. Pero si alguien roba una de las crías, *la coyota* merodea su casa todas las noches aullando estremecedoramente con la fuerza de una jauría, hasta que le devuelven su cría. También cuentan que los coyotes son anunciadores del peligro y que sus aullidos a la media noche pueden ser un augurio de muerte, por eso, *cuando cayó el peligro, los coyotes aullaban cada vez que iban a matar a una gente*.

Otros animales respetados por los sambartoleños por estar incorporados a su cosmovisión como animales míticos, naguales con poderes mágicos son las avispas, abejorros y citares.<sup>64/</sup> Estos animales, asociados a otros elementos naturales como la lluvia, la tempestad, el rayo, el viento y el remolino, cumplen una función de defensa de la tierra. Así lo explica 'La Historia de la Culebra', narración importante en la conformación identitaria de los sambartoleños,<sup>65/</sup> cuyo análisis retomaremos más adelante. De igual manera, las avispas y las culebras otorgan poderes de defensa personal a los sambartoleños cuando están frente a 'los otros', gente de otros pueblos vecinos que les quiere molestar, o gente extraña de tierra caliente. Así, la tradición oral explica: "Sí, mucho poder tiene las gentes de antes. Dicen que los que se ponen un pañuelo rojo en el sombrero son avispa y los que lo tienen en el pescuezo son culebra. Por eso todos los pueblos no quieren llegar a San Bartolo, porque dicen que las gentes de allí mucho poder tienen" [E-3; 95].

Las anteriores definiciones y ejemplos<sup>66/</sup> demuestran cómo el quehacer e imaginario social de los K'iche's de San Bartolo estaban estrechamente vinculados a cada uno de los elementos que integraban su territorialidad; demuestra cómo, según Carmack, los elementos naturales estaban ampliamente personificados y la gente y los dioses estrechamente relacionados con los animales, las plantas y las fuerzas naturales [Carmack; 1979]; demuestran cómo la vida aldeano municipal se articulaba en torno a una tierra con montañas y cerros, quebradas y barrancos, bosques y animales específicos y cómo éstos –y no otros– daban sentido y explicación a su vida. Estos elementos fueron seriamente dañados durante el conflicto y para las nuevas generaciones de jóvenes que viven en el municipio y jóvenes desplazados (en la Ciudad Capital, la Costa Sur y Sololá), van perdiendo

<sup>61/</sup> En el imaginario K'iche' se considera también que las culebras fueron creadas para servir junto con otros animales como guardianes de la tierra. Las culebras eran asociadas a las lluvias que llegan tras el solsticio [Carmack, 1979].

<sup>62/</sup> Que quiere decir 'la que desea ayote'.

<sup>63/</sup> Pájaro de color negro y cabeza colorada.

<sup>64/</sup> Especie de escarabajo.

<sup>65/</sup> Memoria Taller Reconstruyendo Nuestra Historia [E-3; 95:10]. Este relato aparece en el capítulo II, página 75 de esta publicación.

<sup>66/</sup> Extraídos de los relatos de vida y actividades de reflexión-sistematización con mujeres y hombres sambartoleños.

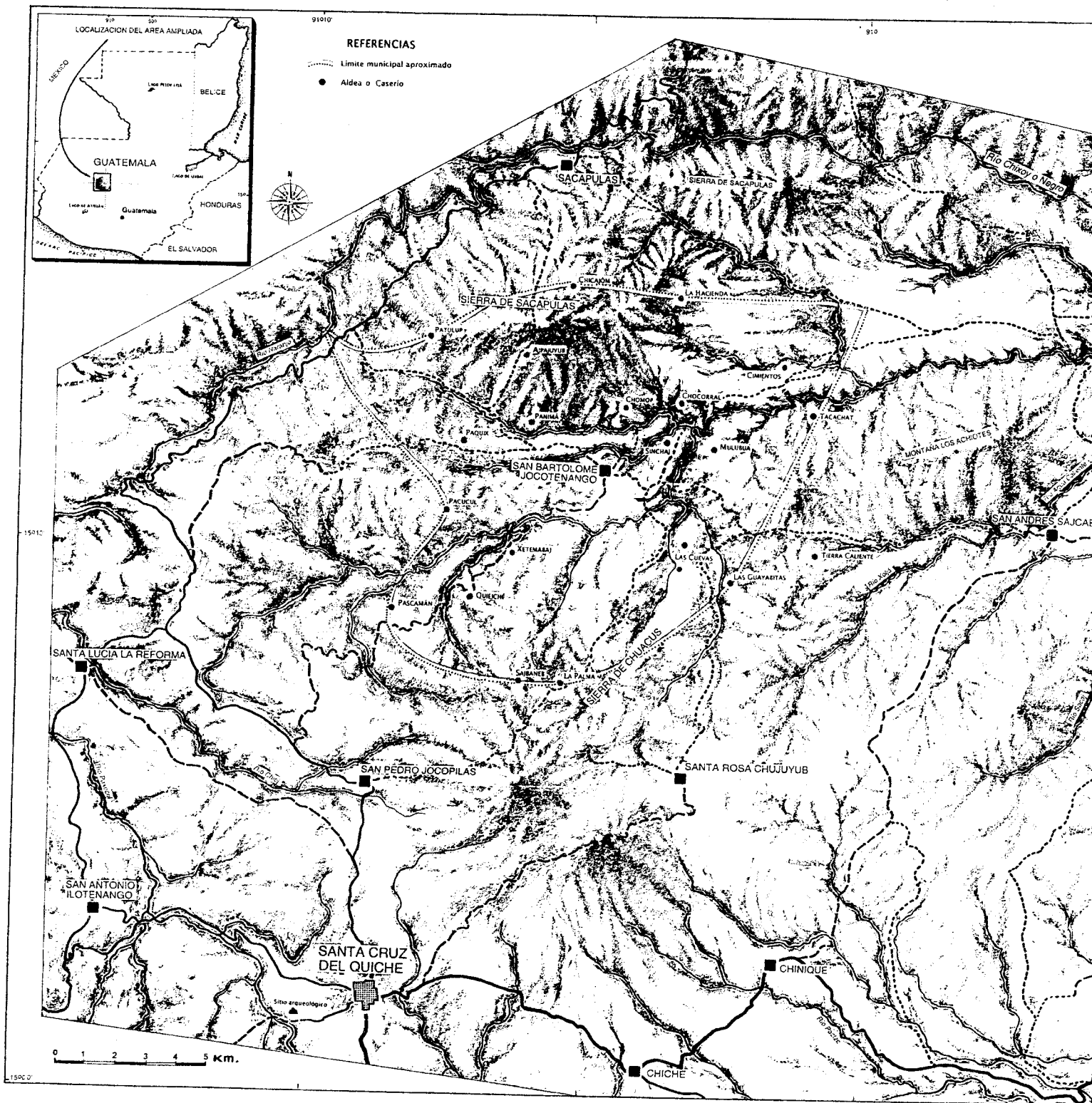
significación. Para muchos de ellos ni el espacio territorial de San Bartolo, ni los elementos que integran ese espacio constituyen un referente de su identidad. Así, Juan, desplazado viviendo en la capital dice: "Ahora no sé si quedaron animales, porque como quemaron todos los bosques saber si se salvaron los animales. Yo digo que los animales se escondieron, porque quemaron todos los bosques y esos animales si existen ahora, se metieron entre las cuevas. Se escondieron porque mucha violencia se dio. ¡Saber cómo estará ahora!" [D-21; 94]. Mientras que un joven de 18 años que era recién nacido cuando su familia se desplazó a la Costa, expresa: 'Mis papeles dicen que soy de allá de San Bartolo, pero yo ya no sé cómo es mi pueblo. Una vez fuimos a visitar pero muy lejos está. El camino que llega allí de puro charco es.'

#### **D. El pueblo y sus caseríos**

A escasos 27 kilómetros de la cabecera departamental del Quiché y 278 de la Ciudad Capital, todavía para la segunda mitad del siglo XX, San Bartolomé Jocotenango no contaba con los servicios básicos, ni las vías y medios de comunicación que le permitieran el intercambio fluido con otros pueblos. Es así como la imagen que se presenta de este municipio para la década de 1970, no varió sustancialmente de lo reflejado por el obispo Cortés y Larraz dos siglos atrás, cuando describió lo incomunicado de la región y lo '*pésimo*' que eran sus caminos, los cuales se reducían a '*barrancas, cerros y montañas*'. No es sino hasta 1974 que se inició la construcción de la primera carretera de terracería que comunicaría San Bartolo con el municipio de San Pedro Jocopilas. La misma se inauguró en 1976 y permaneció transitable únicamente durante los periodos de estación seca (ver Mapa 4).

Previo a la construcción de la carretera, los caseríos de San Bartolo se comunicaban entre sí, y con los municipios vecinos y cabecera departamental por veredas y caminos de herradura igualmente estrechos y escarpados que los mencionados por Cortés y Larraz. Así lo explica el sacerdote que cubrió la región durante el decenio de 1970: "existían únicamente dos caminos de herradura que permitían a la gente comunicarse con el exterior: El camino que salía de la cabecera municipal de San Bartolo, atravesando San Pedro Jocopilas hasta llegar al entronque con la carretera que conducía a Santa Cruz del Quiché; y el camino que salía de la cabecera municipal hasta llegar a la aldea Rancho de Teja, Sacapulas. Ésa era la ruta que hacían a pie los sambartoleños cuando iban a trabajar a las fincas de la Costa" [A-3; 94].

# Mapa 4 Municipio, aldeas y caseríos





## 1. Aldeas y caseríos<sup>67/</sup>

Las características de su topografía, de plana a inclinada, y de quebrada fuerte a escarpada, hacían que las y los sambartoleños identificaran sus caseríos en:

**Caseríos de Montaña**, ubicados en las tierras altas de las Sierras de Sacapulas y Chuacús, entendidas también como caseríos de tierra fría, su altura oscila entre los 1,600 a 2,200 msnm y se caracterizan por lo escarpado, erosionado e infértil de su tierra. Son caseríos sumamente pobres, en los que con dificultad se logra una raquílica producción del asocio maíz-frijol-chilacayote, y en pequeña escala haba, papa y güicoy. En ellos predomina la práctica del pastoreo de ovejas –obstáculo éste en la regeneración de sus bosques. Los sambartoleños identifican como caseríos de montaña los siguientes:

**Cuadro 1**  
**Caseríos de montaña**

	Caserio	Ubicación	Altura (msnm)	Distancia a cabecera municipal
1	Patulup	Sierra Sacapulas	1,640	9 Kms.
2	Ajpajuyub	Sierra Sacapulas Norte río Panimá	1,700	5 Kms.
3	Chomop	Sur Sierra Sacapulas	1,600	3 Kms.
4	Chicajom	Sur Sierra Sacapulas y río Cucul	1,600	4 Kms.
5	La Hacienda	Sur Sierra Sacapulas y río Chitzunún	1,600	5.5 Kms.
6	Quiejché	Sierra Chuacús	1,740	8.5 Kms.
7	Sajbeneb	Sierra Chuacús, límite San Pedro Jocopilas	2,150	11 Kms.
8	La Palma	Sierra Chuacús, límite Santa Rosa	2,200	11 Kms.

**Caseríos de Boca Cerro o Entrada de Montaña**, son caseríos que los sambartoleños identifican así porque se ubican en los pliegues y faldas de las montañas que atraviesan el municipio. Su altura va de los 1,560 a 1,580 msnm; su topografía es ondulada fuerte y quebrada, pero cuentan con escasas parcelas en *tierra de plan*. Al igual que los anteriores, los suelos de estos caseríos son de vocación forestal y poco fértiles. La producción se reduce nuevamente a maíz, frijol, chilacayote, camote y yuca. Además, algunos frutales como naranjas, aguacates y matasanos, utilizados para el consumo familiar y pequeños excedentes que se venden los días de plaza. Los caseríos de boca cerro son los que aparecen en el cuadro siguiente:

<sup>67/</sup> Aparte del pueblo, los sambartoleños consideran a sus poblados como aldeas; en tanto que las instituciones que trabajan en el área los clasifican en aldeas y caseríos, dependiendo de su población y características. En este apartado nos apegamos a la información del Censo de Población y Vivienda de 1994, según el cual ningún centro poblado del municipio alcanza la categoría de aldea.

**Cuadro 2**  
**Caseríos de boca cerro**

	<b>Caserío</b>	<b>Ubicación</b>	<b>Altura (msnm)</b>	<b>Distancia a cabecera municipal</b>
1	Patzcamán o Pinacaché	Sierra de Chuacús	1,950	7 Kms.
2	Paquix	Sierra Sacapulas quebrada Chicalté	1,560	4 Kms.
3	Panimá	Sur Sierra de Sacapulas	1,580	4 Kms.
4	Las Cuevas	Sur río Eqcá en Sierra de Chuacús	1,580	5 Kms.
5	Xetembaj	Sierra de Chuacús	1,690	6 Kms.
6	Las Guayabitas	Sur Montaña Los Achiotes en Sierra de Chuacús	1,560	7 Kms.

*Caseríos en plan o de tierra caliente*, son los que se encuentran en las planicies del municipio, ubicándose algunos a la ribera del río Pacholchiyá. Son identificados por los sambartoleños como caseríos donde *'hay gente con pisto'*, dado que sus tierras son un tanto más fértiles que las tierras de montaña y boca cerro. No obstante, ese *'tener pisto'*, significaba lograr una producción agropecuaria que cubriera las necesidades alimentarias durante el año y por tanto les permitía vivir con autonomía, Es decir, sin verse obligados a trabajar en las plantaciones de la franja costera. Así lo expresa uno de los informantes cuando explica que su suegro tenía tierra en el caserío Los Cimientos: "Él tiene su pisto, tiene su vaca, tiene su chivo, tiene su gallo, tiene su tomate, no compra maíz, tiene terreno, tiene todo, no baja a la costa" [C-16; 95].

El *'tener pisto'* equivalía a que algunas familias de estos caseríos podían sembrar dos a seis cuerdas de tomate o chile mite<sup>68/</sup> además de la milpa; contar con una a tres cabezas de ganado mayor y algunas plantas de camote, yuca, caña de azúcar, naranja y zapote. Por otra parte, en estos lugares se practicaba un antiguo sistema de arriendo de pastizales y cuidado de ganado mayor —propiedad de gente de Santa Rosa Chujuyub, Sacapulas y Sajcabajá—, que funcionaba en términos de intercambio: Un propietario de cuatro a seis cabezas de ganado dejaba por término de seis meses a un año la responsabilidad del cuidado y engorde de sus animales a una familia de estos caseríos; a cambio, ésta podía utilizar el estiércol como abono y la leche para la producción de queso. Previo a la introducción del abono químico, esta manera de fertilización orgánica del suelo posibilitó la producción de tomate y chile en estos caseríos, como lo relata don Manuel:

"Nosotros no sembramos el tomate y el chile, sólo la gente que tiene su ganado, tiene sus chivos, sólo allí tienen tomate, porque si no hay chivos, no hay ternero, no hay tomate, no crece. Sólo donde tienen animales se da buen tomate, en cambio donde nosotros no hay nada. Sólo en Chuacorrall y Los Cimientos, allí sí da el tomate, la gente siembra como sus seis o cinco cuerdas bien abonado" [B-13; 94].

Si bien es cierto, los caseríos de tierra caliente y de manera particular Los Cimientos, eran vistas por los sambartoleños como caseríos de tierra fértil, consideramos importante citar el informe de mayo de 1956 del Perito Agrónomo Cesar Ponce, a quien la Junta Agraria del Quiché lo envió a realizar una inspección ocular de la finca Los Cimientos. En este informe, dicho técnico estableció que la mayor parte de los suelos de Los Cimientos eran arcillosos y de muy mala calidad: "Estos suelos son duros, poco profundos y bastante agotados, existiendo grandes extensiones completamente improductivas por ser muy rocosas y cascajosas y con desniveles muy

<sup>68/</sup> Especie de chile verde, llamado también chile de San Bartolo.

pronunciados". [INTA: 1-G-27, S.1613 -33]. Mientras que en octubre de ese mismo año, el Inspector Jorge Mario González, informó que, de las 20 caballerías, 4 manzanas y 5,994 varas cuadradas de esta finca sólo 6 caballerías, 32 manzanas eran cultivables. Informó también que la superficie cultivada no era continua sino de parches dispersos, y esto se debía a un sistema rudimentario de rotación que seguían practicando los aldeanos. Y que este régimen era necesario, pues cada *parche* únicamente rendía una mediocre cosecha al año (seis a siete quintales por manzana); y que después lo abandonaban en busca de otro en donde ya se hubiera acumulado algo de materia orgánica. Este inspector concluye su informe expresando:

"En suelos de tan bajo contenido en Nitrógeno y materia orgánica, con sentido práctico puedo decir que tan bajo rendimiento no compensa en modo alguno el costo elevado de producción requerido. Sin embargo, ellos [los aldeanos] necesitan y deben sembrarlo para sobrevivir. Casi todos poseen ovinos con el único y primordial fin de aprovechar su estiércol en forma de abono, condición sin la cual decididamente no se logran las cosechas, a pesar de esto, el suscrito, sólo vio milpas de tallos y mazorcas raquíticos y degenerados" [INTA: 1-G-27, S.1613 -33].

Ambos informes permiten contextualizar las valoraciones de la gente de San Bartolo respecto a la riqueza de Los Cimientos y el significado de ese '*tener pisto*'. Por otra parte, permiten entender la magnitud de la pobreza del suelo en caseríos de montaña, las cuales –sin duda– hubieran sido declaradas por los técnicos citados como *tierras completamente estériles*. Los sambartoleños explican que en estos caseríos, además, de la *tierra blanca* (franco arenosa) que es donde se siembra, hay *tierra colorada* (que sirve para hacer tejas y utensilios de barro, comales, tinajas y ollas rústicas) y *tierra café chiclosa* (de donde se hace el adobe). Son identificados como caseríos de plan o tierra caliente:

**Cuadro 3**  
**Caseríos de tierra caliente**

	<b>Caserío</b>	<b>Ubicación</b>	<b>Altura (msnm)</b>	<b>Distancia a cabecera municipal</b>
1	Sínchaj	Entre río Sínchaj quebrada Patucán	1,490	3 Kms.
2	Chuacorrál	Sur sierra de Sacapulas	1,400	6 Kms.
3	Mulubá	Sur río Pacholchiyá en montaña Los Achiotos	1,470	4 Kms.
4	Los Cimientos	Sur sierra Sacapulas Norte río Pacholchiyá	1,380	4 Kms.
5	Tacachat	Sur río Pacholchiyá en montaña Los Achiotos	1,420	7 Kms.
6	Tierra Caliente	Entre quebradas Chuarrancho y Mamaj	1,430	12 Kms.

## 2. Identidad K'iche' y espacio local

San Bartolomé Jocotenango es un municipio mayoritariamente indígena y rural.<sup>69</sup> De las 1.142 casas del municipio, 150 están ubicadas en la cabecera municipal y 992 se encuentran dispersas en los ocho caseríos de montaña, seis de boca cerro y seis de tierra caliente. La pobreza del municipio sumada a la falta de infraestructura física pública en el que permaneció hasta 1976, incidieron para que las gentes de estos caseríos (antes de la guerra) escasamente conocieran la cabecera municipal y las fincas cafetaleras o algodonerías en la Costa Sur. Muy pocas personas (comerciantes, principales, catequistas o dirigentes comunales) conocían Santa Cruz del Quiché, Chichicastenango o algún pueblo colindante y casi ninguno la ciudad capital. Un ejemplo de la falta de atención estatal en que vivía la población de este municipio aparece en el siguiente relato de don Juan Zapeta, quien siendo alcalde en 1956 fue por primera vez a la capital y expresa:

"Antes, más antes, yo pensé que igual se va hablar en todos lados. Pero qué, si un día cuando ya soy grande voy ir hacer un mi mandado allá en la capital. Me voy a pie, a pura pata me voy, como no hay carretera, andando me voy. Voy a pasar en otros pueblos. Entonces es que voy a oír que *se cambia la palabra*. Ya no se entiende lo que dicen las gentes, ya no se entiende su palabra. Allí por San Pedro Jocopilas, por Santa Cruz, por Chichi todavía se entiende, todavía es lo mismo como hablamos nosotros aquí en San Bartolo. Ahora llegando por Sololá ya se cambió. Allí ya no, ya no es lo mismo. Allí ya se cambia la palabra. Hay lugares donde cambia la palabra, ya no es igual, ya no es lo mismo que en San Bartolo. Hay pueblos donde saber qué habla la gente" [NCC-EJG: 94].

El anterior texto ilustra, por un lado, la exclusión que se vivía en San Bartolo respecto a las políticas de desarrollo; y por el otro, la manera cómo entendían los sambartoleños el espacio geográfico-lingüístico dentro del cual se movían y relacionaban. Ilustra la estrecha relación existente entre su espacio territorial y su identidad K'iche'-sambartoleña, pues la mayoría de los vecinos de este pueblo no conocían la territorialidad ocupada por todos aquellos *que hablaban igual a ellos*, es decir, la territorialidad ocupada por los demás pueblos K'iche', menos aún la territorialidad, idioma y cultura de los demás pueblos mayas. Así, Juan Velázquez cuenta que cuando llegó a trabajar a las fincas que están en Patulul, Suchitepéquez encontró que:

"Las personas que trabajaban haciendo almacigo llegan de allí mismo, de la tierra caliente, pero hablan nuestra lengua. Son de Suchitepéquez pero hablan idénticamente como nosotros. Ellos de aquí de la costa son, vienen de Mazatenango, de Patulul. Son de allí y viven allí. Yo no entiendo cómo son esas cuestiones, pero esa gente habla perfectamente nuestro idioma K'iche' y nos entendemos exactamente. No entiendo por qué, si no son de San Bartolo, no son de tierra fría. Son de aquí de las costas pero hablan igual que nosotros. Igual nos vamos a entender. Son de Patulul, de Chicacao y de San Basilio" [D-21: 94].

No es sino hasta el momento que establecen relaciones de intercambio, que los sambartoleños citados, toman conciencia de que hay pueblos que hablan igual al suyo, pero que también hay *'otros'* a los que *'ya no les entienden lo que dice'*; *'cambia su palabra'*, *'ya no entienden su palabra'*. Situación difícil de comprender para ellos, dado que sus relaciones e intercambios se daban dentro de San Bartolo o municipios de habla K'iche' ubicados dentro de su territorialidad histórica.

Si bien en el decenio '70, la cotidianidad de los sambartoleños se desarrollaba dentro del espacio de su comunidad aldeana y el espacio de la finca, era la aldea, el paraje, o el caserío, el espacio en donde todas las familias se conocían entre sí, guardaban vínculos de vecindad, parentesco o compadrazgo y establecían sus relaciones de poder. Lo anterior se observa en el etno-mapa de las familias antiguas de Sínc'haj, en el que Juan Velázquez explica quiénes eran los ancianos y ancianas de su aldea y la función que cumplían, así: don Pedro Tucán y don Francisco Ramírez eran *chuch qajaw*; Santos Ramírez era el *aj'itz*; don Juan Ramírez, el rezador oficial del rosario; don Francisco Tum, el encargado de enseñar la doctrina a los niños; doña Isabel Acevedo, la

<sup>69</sup> Según el VIII Censo Nacional, para 1973 San Bartolomé Jocotenango tenía una población total de 3.889 habitantes, siendo 97% indígenas y un 3% no indígenas. De esa población 96.07% vivía en las aldeas y un 3.93% en la cabecera municipal. Mientras que en el X Censo Nacional de Población y V de Habitación de 1994, se registra que la población total de este municipio es de 4.960 habitantes, los cuales el 96.7% son indígenas y el 3.3% no indígena; el 86.1% rural y el 13.9% urbana [Instituto Nacional de Estadística -INE- 1995].

curandera y comadrona. Pedro Cristóbal, comerciante; Francisco Pérez, el bailarín del Baile de Moros; don Gaspar, el que tocaba la trompeta en Semana Santa para llamar a la gente a la misa; don Juan Xotoy, el narrador de cuentos; don Domingo Ramírez, fabricante de cuxa, doña María Ramírez, la señora que tenía bosque en su terreno y daba permiso para cortar leña (a cambio de una libra de sal o de azúcar); don Juan López, el que sabía y contaba las historias más antiguas de San Bartolo.

El funcionamiento económico, administrativo, religioso y cultural giraba en torno a la cabecera municipal. Lugar a donde los sambartoleños de aldea bajaban en los días de mercado, los días de fiestas tradicionales y celebraciones religiosas. Y en sus días extraordinarios para '*arreglar un papel importante*' (registrar la propiedad de su tierra o solicitar la titulación de la misma, asentar las partidas de nacimiento y los certificados de defunción de sus muertos, etc.); para celebrar sus misas de difunto y enterrar a sus muertos en el cementerio municipal; para cumplir con alguna citación que les hicieran de la alcaldía municipal o para resolver *un problema* en el juzgado. Mientras que en los días comunes y corrientes, los espacios públicos del pueblo solían mantenerse sin mayor movimiento administrativo, comercial, político, cultural o religioso. Con lo cual, a ojos de los visitantes, a ojos del 'extraño' (como suelen decir los sambartoleños), éste daba la *apariencia* de ser un pueblo sin dinamismo social, un pueblo poco comunicativo y sin mayores conflictos. Un pueblo que era, según palabras de un sacerdote que visitó la región a lo largo de diez años: "silencioso y muy callado. Un pueblo aislado y desconectado del mundo" [A-3; 94].<sup>70</sup> Sin embargo, la memoria de sus habitantes da cuenta de una historia local dinámica y compleja, cuyos procesos más relevantes analizaremos en los siguientes capítulos.

1



---

<sup>70</sup> Entrevista a Misionero del Sagrado Corazón de Jesús -MSC- Encargado de la Misión de San Bartolomé Jocotenango 1972-1978.

**II. CUESTA, PORQUE NO GANA NADA  
DE LAS EXPROPIACIONES AL  
TRABAJO FORZADO  
[1880 - 1950]**

## 2. CUESTA, PORQUE NO GANA NADA DE LAS EXPROPIACIONES AL TRABAJO FORZADO [1880 - 1950]

“Mi abuelo está viejito y lo mandan a trabajar a la finca Pacayal, allí por la Costa. Pero no va ganar nada. Nada de pisto le dan. Se va a pie. A pura pata se va uno a la costa. Y, ¿para qué? ¡Si no gana nada! No hay camioneta, no hay camión, no hay su carretera todavía. Cuesta el trabajo que va hacer allá. Cuesta porque no gana nada. Dice él que eso pasó porque hay unos ladinos de aquí en Santa Cruz del Quiché, que son el Vicente, el Aureliano y el Juan Girón. Esos señores tienen su tierra aquí en un lugar que se llama Mixcolajá, que queda allí por Los Cimientos y también tienen su tierra allá en las costas. Tienen su tierra y jalan su mozo de aquí” [B-12; 94: 6,7].

Testimonios como éste de Don Juan Zapeta, que hacen referencia al trabajo regalado, de puro gratis que hicieron sus abuelos, padres y en muchos casos ellos mismos *cuando los mo's*<sup>71</sup> *les les quitaron sus tierras y obligaron a trabajar ajeno*, llevaron a buscar información acerca de las expropiaciones de tierras y métodos de trabajo forzoso que se establecieron en San Bartolomé Jocotenango a finales del siglo XIX. Pues, aunque son varios los entrevistados que abordan el tema, son pocos los datos precisos (fechas, extensiones, nombres de expropiadores y mecanismos de expropiación, etc.) que ellos recuerdan. Esta búsqueda se llevó a cabo en diferentes archivos,<sup>72/</sup> con el fin de entender la magnitud del problema y su incidencia en la historia presente del municipio; para entender el contenido profundo de las palabras de los ancianos cuando insistentemente hacen mención de unas tierras que les fueron robadas y de un trabajo que nunca les fue pagado.

Conscientes del vacío de información e interesados en el esclarecimiento de esos hechos, fueron los mismos ancianos quienes nos guiaron en la búsqueda de *unos papeles viejos donde quedó escrito lo que pasó*. Previo al conflicto, estos documentos estaban custodiados por los Principales del pueblo, mientras que ahora –los que todavía se conservan– se encuentran dispersos y mal cuidados en la alcaldía municipal. Allí, como en los archivos mencionados, se encontró una serie de expedientes que documentan los conflictos por linderos; las gestiones que los sambartoleños realizaron para titular sus propiedades; las expropiaciones de sus ejidos y tierras comunales; la reacción de los vecinos ante dichas expropiaciones y las resoluciones que administró el Estado frente a las gestiones realizadas. Esta documentación responde a tres momentos diferentes del conflicto de tierras en San Bartolo y que a continuación se sintetiza.

<sup>71</sup> 'El loco', término quiché para designar al ladino [Bunzel; 1981:503]

<sup>72/</sup> Archivo General de Centroamérica AGCA, Archivo del Instituto de Transformación Agraria INTA, Archivo Municipal de San Bartolomé Jocotenango.

## A. Los litigios por linderos (previo a 1835)

Poseedor de tierras agrestes, pedregosas y nada fértiles para el cultivo, San Bartolomé Jocotenango no escapó a los conflictos generados por las disposiciones de Felipe II (1591) que pretendían reglamentar el acceso a la tierra mediante la figura jurídica de la *Composición*.<sup>73/</sup> A través de esta medida, en todos los casos que se comprobara la usurpación de tierras, la corona española se avenía a cederlas legalmente, siempre que los usurpadores pagaran una suma de dinero por *concepto de composición*.<sup>74/</sup> La aplicación de esta modalidad de acceso a la tierra dio lugar a una serie de procedimientos anómalos, litigios y conflictos entre propietarios (privados y comunales), tal como lo constata Palma (1991:14) en el Índice del Extinguido Juzgado Privativo de Tierras en el que se registraron de manera constante los empalmes y traslapes entre linderos de propiedades, así como las invasiones y usurpaciones; sumándose a ello la falta de pericia por parte de los medidores, o la falta de voluntad que manifestaban, influida por los intereses de alguna de las partes involucradas en el asunto.

En el altiplano noroccidental, esta política de acceso a la tierra provocó prolongados e innumerables litigios por linderos entre las antiguas 'reducciones' o 'pueblos de indios' y entre las parcialidades que integraban a éstos. Además, una situación de alerta ante la posibilidad de que su tierra comunal y ejidal<sup>75/</sup> fuera disminuida por parte de criollos y ladinos ocupados en agrandar sus propiedades, o por parte de pueblos vecinos interesados en ensanchar su margen fronterizo. Para el caso de Quiché, los expedientes y autos de tierras del AGCA dan cuenta de cómo las anomalías propias del sistema de *composiciones* afectó a todos los pueblos que actualmente integran dicho departamento. Pues si bien cada uno de estos pueblos ('*reducciones coloniales*') solían tener los títulos que acreditaban su propiedad comunal y ejidal, era frecuente que continuaran utilizando y negociando *via composición* las tierras que pertenecían a su antiguo territorio. Estas negociaciones solían ser de carácter bilateral entre *los principales y común de vecinos* del pueblo interesado y las autoridades coloniales locales. Con lo cual, era frecuente que se asignara y titulara a un pueblo, tierras que años atrás ya habían sido adjudicadas a otro. Al comparar las propiedades y títulos correspondientes a los diferentes pueblos vecinos se constata cómo, los funcionarios encargados de *negociar las composiciones* fueron responsables de una serie de traslapes y duplicidades en la adjudicación de tierras. Así, para mantener una situación legal firme muchos pueblos prudentemente actualizaban o componían sus títulos por medio de pagos regulares a la Corona. Por ejemplo, Lovell plantea, todavía en 1789, los indígenas de Sacapulas pagaban 143 pesos por una composición de tierras (1990:136).

San Bartolo históricamente sostuvo litigios por linderos con San Pedro Jocopilas, San Andrés Sajcabajá y Santo Domingo Sacapulas.<sup>76/</sup> Aunque en una relación desventajosa frente a sus poderosos vecinos de las parcialidades de Sacapulas, los Principales, autoridades edilicias y común de vecinos de este pueblo constantemente presentaron gestiones, primero ante la Real Audiencia y el Juzgado Privativo de Tierras, y más tarde, ante el Jefe Político o Militar departamental, para que les legalizaran y ampararan la propiedad de sus ejidos. A lo largo del siglo XVIII e inicios del XIX, este tipo de gestiones se convirtió en trámite regular, casi de oficio, pues son varios los expedientes de la época en los que aparecen los vecinos de este municipio, requiriendo

<sup>73/</sup> Expuesta en la Real Cédula de 1591. Su texto precisaba que una vez otorgadas las tierras que necesitaban los indígenas y la población rural, y se conservaba una superficie suficientemente grande para enfrentar el futuro crecimiento de la población, las autoridades locales podían someter a composición, el resto de tierras realengas.

<sup>74/</sup> Según Bertrand (Flacso, 1992:78), con este mecanismo, se trataba de autorizar y legalizar un verdadero comercio de tierra. Su objetivo era aumentar los ingresos de la Corona.

<sup>75/</sup> De acuerdo con la política de la congregación, los indígenas reasentados en un nuevo pueblo legalmente tenían derecho a una asignación de tierra. Esta asignación incluía terrenos cultivables y un ejido de tierra que por lo general no se cultivaba y que los indígenas poseían comunalmente y usaban para cortar leña, pastorear ganado, cazar animales y recolectar los diversos productos del bosque (Lovell; 1990:136).

<sup>76/</sup> Lovell, plantea que en Sacapulas los conflictos por derechos de propiedad no sólo se dieron con los pueblos vecinos, sino entre las parcialidades que conformaban esta comunidad. 'En ninguna parte dichos pleitos fueron más endémicos que en Sacapulas. Durante el último cuarto del siglo XVIII, los distintos grupos que conformaban el pueblo se encontraban en pugna casi constantemente, ya que cada parcialidad quería controlar tanta tierra como fuera posible (1990:146).



les ampararan en la posesión de la tierra que tenían en justo título; repusieran sus títulos; remidieran sus terrenos y reconocieran sus mojones; les entregaran las diligencias originales de las medidas practicadas y planos de sus tierras; les matricularan o certificaran las tierras de sus ejidos, etc. Éste es un periodo de disputa, reacción y reacomos en la legalización de propiedades correspondientes a cada pueblo. Al analizar las formas de lucha por la tierra durante la Colonia, Bertrand constató que los indígenas de las reducciones rara vez permanecieron pasivos frente a la apropiación indebida de sus tierras o amenazas de ocupación (FLACSO, 1992:78). El cuadro siguiente es apenas una muestra de esas continuas luchas y gestiones legales realizadas por los principales, alcaldes, síndicos, regidores y vecinos del Común de San Bartolo para garantizar la protección de sus ejidos.

### Ejemplos de gestiones y respuestas de amparo de los ejidos de San Bartolo

Fecha	Gestión Realizada
Diciembre 1734	<i>El Rey Don Carlos</i> emitió una Real Provisión en la que amparó la posesión de las tierras de San Bartolomé Jocotenango para que no se <i>vendiesen</i> o <i>enajenasen</i> sin licencia de la cancillería o del presidente [AGCA:ATQ Paq.1 Exp.2 Fol 3v].
Febrero 1783	Los alcaldes y Regidores a nombre de los Principales y común del pueblo de San Bartolomé Jocotenango, solicitaron al juez subdelegado del partido de Sololá que: "Se mandara medir sus terrenos comunales, practicando el reconocimiento de mojones correspondiente". Que hecho esto, les entregaran las diligencias originales para acudir al juzgado privativo a efectuar lo que conviniera <i>"para quedar en quieta y pacífica posesión"</i> . En esta solicitud dichas autoridades argumentaron que: Además de sus ejidos, tenían en propiedad <i>"un pedazo de tierra"</i> que Don Diego Acuña, Presidente de la Real Audiencia les concedió a sus antepasados. Que ese terreno les fue amparado en 1734 <i>como consta en los documentos que debidamente presentan</i> . Que de esas tierras no tenían otros instrumentos que acreditaran los mojones que las circunscribían, ni de los ejidos que poseían para con ellos defenderse de los litigios que les ocasionan los otros pueblos [AGCA:ATQ Paq.1 Exp.2 Fol.7 y 7v].
Noviembre 1823	Los vecinos de San Bartolomé Jocotenango expusieron que en 1792 hubo una <i>"cuestión"</i> entre ellos, San Pedro Jocopilas y Santo Domingo Sacapulas sobre linderos de las tierras, pero que ésta fue solucionada por el extinguido Juzgado de Tierras (en dos piezas de actuación); por lo que solicitaron les entregaran los planos de sus tierras que fueron levantados a expensas de ellos por <i>dicho Juzgado</i> . Plantearon que los necesitaban porque con <i>la nueva ley</i> ellos debían instaurar acciones ante el Juzgado de Primera Instancia de su Partido, ya que antiguamente el extinguido juzgado exigía solamente testimonio de la escritura y no los originales, ya que allí se llevaba el conocimiento de las causas; y que por esa razón ellos no las solicitaron en su tiempo. A esta solicitud el Fiscal de Hacienda Pública dictaminó que: "Les fueran entregados a los vecinos los autos originales" [AGCA: ATQ Paq. 1 Exp.10].
Noviembre 1833	La Municipalidad de San Bartolo compareció ante el Jefe Político y Militar del Departamento de Sololá a efecto de matricular sus ejidos. Dicho funcionario les extendió una matriculación y protección de su tierra. Certificó que: En el libro de matrícula de tierras de ese departamento se hallaba la partida No. 2 en la que se hacía constar que: Las tierras de ejidos del citado pueblo eran las únicas que poseían en común. Pues aunque tenían otro terreno nombrado <i>Pasalquil</i> éste estaba en litigio con los indígenas de Sacapulas. Que San Bartolomé estaba en posesión de: <i>quinientas veinte y cuatro caballerías, setenta y siete cuerdas</i> , según los autos de remedida que exhibieran seguidos el año 1789. eclaró que: "sus tierras quedaban protegidas por la ley de 15 de julio de 1832 y que no debían pagar contribución" [AGCA:ATQ Paq. 1 Exp. 2].

Los casos citados ilustran cómo la conflictividad alrededor de la posesión de la tierra que provocó la política agraria colonial se prolongó hasta el siglo XIX, momento en que muchos de los pueblos litigantes buscaron ratificar ante las nuevas leyes e instituciones (Fiscalía de Hacienda Pública, Juzgado de Primera Instancia de su Partido, etc.) sus derechos de propiedad territorial. Al final, plantea Bertrand, esta prolongada historia de querellas entre pueblos nacidos todos de un mismo conjunto lingüístico y geográfico, expresa los profundos cambios a que fueron sometidos los indígenas después de dos siglos de colonización. La identificación con *el pueblo de reducción* y las divisiones artificiales fueron, a partir de entonces, una realidad vivida y aceptada (1992:95).

Por otra parte, en el caso de San Bartolo, las querellas presentadas por los vecinos y las declaraciones de los funcionarios a quienes fueron presentadas, ponen de manifiesto la pobreza de la tierra y del municipio en su conjunto, tal y como lo expresa en 1833, el Jefe Político del Departamento de Sololá, al ratificar la protección de sus ejidos y certificar que:

"Dicho pueblo de San Bartolomé está en posesión de *quinientas veinte y quatro cavallerias, sesenta y siete cuerdas* según los autos de remedida que *exivieran* seguidos el año 1789. [Los sambartoleños] las ocupan con siembras de maíz y frijol; hay muchas laderas y barrancas pobladas de pinos y de encinos que proveen para leña a los del pueblo; hay un río nombrado *quecá* y no tienen crianza de ganado. Esta municipalidad no tiene fondos, como lo comprobé con una información que se halla en este archivo en la cual se acredita por declaraciones de tres testigos dadas en presencia del administrador de rentas que firmó, que el pueblo es miserable, que su población es de indígenas en su totalidad. Que no ha *havido* jamás impuestos municipales ni hay sobre que establecerlos; en vista de lo cual pareciéndome plenamente probada la falta de fondos de la Municipalidad del pueblo de San Bartolomé declaro que sus tierras son protegidas" [Quiché: paq.1, exp 2].

Durante las primeras décadas del siglo XIX, aun cuando son evidentes los esfuerzos de las autoridades de San Bartolo para defender sus ejidos, se advierte un arbitraje relativamente equilibrado por parte del Estado, cuando éste u otros pueblos litigantes solicitaban la protección de sus linderos. No obstante, esta situación de conflictos limítrofes y solicitudes de amparo, remediación y ampliación de mojones no cesaron sino hasta 1835, año en que la administración de Mariano Gálvez *mandó a remedir los linderos* de todos los pueblos del departamento de Quiché, a resolver los litigios entre éstos y a extender los *títulos de propiedad* de sus ejidos. A diferencia de los procedimientos de adjudicación, remedida, amparo o titulación que se llevaron a cabo mediante negociaciones bilaterales (parte interesada-autoridad colonial) vía *composición colonial*, esta titulación supuso, ante todo, un proceso largo de negociación entre los pueblos litigantes. Pues era frecuente que dos o tres pueblos tuvieran posesión de títulos de un mismo terreno. Se enfrentó entonces, un problema de traslape de tierras y duplicidad de títulos, en el cual los pueblos o parcialidades más poderosas, habían amparado de manera más sólida su documentación.

Dada la importancia que este proceso de negociación y titulación tuvo para los habitantes de San Bartolo y pueblos vecinos de Quiché, se dedica un apartado en el que se describen cuáles eran los mojones en disputa y cuáles las negociaciones, los pasos y procedimientos que se llevaron a cabo para dilucidar qué tierras correspondían a cada uno de los litigantes.

## **B. La titulación definitiva**

El 27 de abril de 1835, la administración Gálvez emitió la orden legislativa No. 52, mediante la cual se mandó remedir las tierras de todos los municipios de Quiché para solucionar definitivamente las disputas de linderos y mojones entre ellos. Con esta orden buscaban poner fin a las interminables gestiones presentadas por las autoridades de los pueblos de ese departamento a lo largo de los casi 300 años de régimen colonial. Esta orden, como la citada ley del 15 de julio de 1832 (que mandó proteger y matricular las tierras ejidales de los pueblos de indios), respondía a la política de la primera generación de liberales, que si bien favorecían la privatización de la tierra para impulsar la producción y mercado de exportaciones, como explica Gudmundson Lowell, todavía parecían creer que esta privatización podía impulsarse, aparte de todas esas complejas categorías heredadas del

pasado colonial... y que ésta no debía de entrar en conflicto con las tierras para los usos comunes de los mismos pueblos, así como para sus sementeras y labranzas estacionales, como para el pasto de toda clase de ganado (1993:219-220).<sup>77/</sup>

En San Bartolo, esta orden (remedición y titulación de tierras) coincidió con la reactivación de un antiguo conflicto sostenido con el cura de Sacapulas, que según los sambartoleños había ampliado los linderos de su hacienda a costa de usurpar las mejores tierras de su ejido. Para dirimir este litigio, la Municipalidad solicitó al 'Supremo Gobierno' que les asignara un agrimensor que midiera sus tierras de conformidad con sus antiguos títulos. Dada la arbitraria actuación del técnico nombrado el 15 de mayo de 1934, las autoridades y vecinos presentaron un escrito al 'Supremo Poder Ejecutivo' expresando que:

"La Municipalidad de San Bartolomé Jocotenango con el debido respeto ante el Supremo Gobierno decimos: Que el año próximo pasado nos presentamos al poder ejecutivo para que nos nombrara un agrimensor que fuera a remedir nuestras tierras conforme a nuestros títulos. En efecto fue nombrado el ciudadano José María González quien no cumplió con la orden del Supremo Gobierno a causa de que estuvo de acuerdo con el cura del pueblo de Sacapulas, porque este tiene su hacienda a la orilla que reclamamos, la siembra de milpa y sino mete ganado o lleguaje y si el pueblo le reclama dice que el gobierno le ha comprado la cuchilla que se nombra Pasalquil y hace lo mismo el ciudadano cura con el pueblo de San Bartolo y no dejó poner la cruz al agrimensor en el antiguo mojón... Por todo lo expuesto al Supremo Gobierno suplicamos que nos nombre un agrimensor para que este nos mida nuestras tierras conforme a nuestros títulos, para que no tengamos sospecha del padre cura que es justicia y en todo recibiremos gracia" [AGCA: ATQ Paq.1 Exp.25 fol.2] y [A.M.SBJ: TPE 1837, Fol. 2].

En respuesta a las gestiones y ordenes citadas, el 29 de octubre de 1835, el Gobierno comisionó al Magistrado Juan José Flores para que se constituyera en Juez de Árbitro y al agrimensor Felipe Molina para que practicara la remedia de los ejidos de San Bartolomé Jocotenango, dado que '*este pueblo era uno de los que tenía disputas más antiguas con sus vecinos*'. Vale decir que esta titulación, más que un trámite de *papeleo burocrático*, fue un proceso largo de investigación y negociación que duró de octubre de 1835 a abril de 1837. Durante este período, se analizó toda la documentación que acreditaba la propiedad territorial de cada pueblo (antiguos títulos, autos de remedia, demandas, litigios, resoluciones, órdenes de amparo, etc); se investigó la concordancia, o no, entre la documentación y los mojones existentes en el terreno; y se promovió la negociación entre los litigantes que habían sido afectados por las contradicciones e irregularidades de las *composiciones*. Pues, solía suceder que en cada conflicto de linderos cada una de las partes litigantes presentaba *la debida titulación*, con lo cual, los funcionarios responsables de este proceso enfrentaron problemas de traslape y/o duplicación en la adjudicación de tierras, además de serias discordancias entre la documentación y los mojones existentes. Un ejemplo de ello son las quinientas veintiséis caballerías, setenta y siete cuerdas de ejido que poseía San Bartolo –según los autos de remedia que exhibieron en 1789–, pues de esa tierra aproximadamente 244 caballerías estaban en litigio con los pueblos vecinos (Sacapulas y San Pedro Jocopilas), debido a los traslapes en la titulación.

El proceso concluyó el 25 de abril de 1837 con la emisión del "Título de doscientas setenta y dos caballerías de tierra adjudicadas al común de indígenas del pueblo de San Bartolomé Jocotenango en el distrito de Sololá, para *exido* de dicho común". Este Título [*de cuarenta y cuatro foxas vuelta*] es un documento clave para entender la historia de la propiedad territorial en San Bartolo hasta el momento de su emisión. Contiene un informe detallado de cada uno de los litigios sostenidos con los pueblos vecinos y explica cada una de las gestiones y procedimientos practicados para el esclarecimiento y negociación de los linderos entre dichos pueblos. En él aparecen: los avisos de que se practicaría la remedia de los linderos; oficios y decretos citatorios para que las partes nombraran sus testigos de asistencia y se presentaran a las vistas de ojos; informes del agrimensor; alegatos de inconformidad de las partes litigantes en cuanto a las medidas efectuadas por el

<sup>77/</sup> Ver Decretos Liberales de la Federación No. 27. 119 -1825, sección 21, citados en Lowell; 1993: 219- 220.

agrimensor; comparecencias y resoluciones de negociación; enmiendas del informe; autos e informes del juez comisionado; dictamen del fiscal; y, la resolución y adjudicación final de Mariano Gálvez.

Del corpus de documentación que integra este título de propiedad, son los informes del agrimensor Felipe Molina los que proporcionan mayor información en cuanto al estado del conflicto de linderos que San Bartolo sostenía con Jocopilas y Sacapulas. Pues en cada una de las vistas de ojos, practicadas de abril a noviembre de 1836, él confrontó el alegato librado y la documentación presentada por cada una de las partes litigantes, los títulos precedentes y el amojonamiento trazado. Luego, sistematizó los conflictos históricos sostenidos entre estos pueblos y la postura que sostuvieron en el momento de practicar la remeida de los terrenos y linderos litigiosos, siendo éstos:

- a) Una cuchilla de tierra ubicada a la orilla de la hacienda propiedad del cura de Sacapulas en la que este último sembraba milpa, metía ganado o yeguaje, sin autorización de los vecinos de San Bartolo. Los vecinos de este pueblo argumentaron que esta cuchilla la reclamaban porque era la mejor para sembrar, ya que el resto de su terreno era estéril.
- b) 300 caballerías del terreno llamado Pascamán, que San Pedro Jocopilas empalmó a las tierras de este municipio. Inicialmente este conflicto fue negado por los de Jocopilas, hasta que el agrimensor descubrió una carta de amparo librada por el Juez Privativo de Tierras en favor de San Bartolomé, luego que el agrimensor Francisco Marure ejecutó una remeida cuyos autos comenzó en marzo de 1789 y en los que hizo constar que: San Pedro había empalmado a San Bartolomé más de 300 caballerías; y que para liquidar y hacer patente este empalme, él [Marure] recorrió la línea de mojones que Jocopilas pretendía y que juzgaba debían corresponder a San Bartolo según los documentos que habían presentado los de este pueblo.
- c) La cuchilla trazada de Pohbalam hasta tocar tierras de San Andrés Sajcabajá, que se encontraba en disputa con Santo Domingo Sacapulas. El agrimensor advirtió que las autoridades de Sacapulas también dijeron '*no tener cuestión con San Bartolomé*' existiendo dicho litigio. Para dilucidar este caso retomó nuevamente a Marure quien en su oportunidad indicó que: "Los sambartoleños pretendían que Mishcolahau fuera el mojón esquinero con Sacapulas, mientras que los sacapultecos presentaron la documentación en la que constaba que el agrimensor Barreta fijó como mojón esquinero de las tierras de los calpules San Sebastián y Santiago el punto llamado Mumushjuyub".<sup>78/</sup>
- d) La ubicación del mojón de Pohbalam. Los sacapultecos insistían que el mojón debía situarse cerca del pico más elevado del cerro, mientras que los sambartoleños defendían que éste debía estar más abajo, en su falda septentrional.<sup>79/</sup>

Además de los litigios que arriba aparecen y que afectaban directamente al Común de San Bartolomé Jocotenango, en este informe aparece la contienda sostenida entre San Pedro Jocopilas y los ocupantes de Chuisica y Santa Lucía, parajes de Santa María Chiquimula.<sup>80/</sup>

---

<sup>78/</sup> En 1789, el Juzgado Privativo de Tierras aprobó los autos de Barreta y otorgó el Título de Propiedad a los calpules de Sacapulas. En 1790, este Título fue confirmado por la Junta Superior de Hacienda.

<sup>79/</sup> Ver la reproducción del plano de tierra adjudicadas a San Bartolomé Jocotenango en 1837.

<sup>80/</sup> El agrimensor planteó que esta contienda sostenida entre los *Jocopilas* y los *Chiquimulas* la clarificó en los informes de San Bartolo con el fin de que se conocieran las diferentes disputas que sostenían cada uno de estos pueblos, y sobre la base de ello se emitiera justa resolución.

Luego de un largo proceso de negociación y hechas las consideraciones del caso,<sup>81/</sup> en el Título aparecen las resoluciones emitidas por el Juez de Árbitro que buscaban dar término a los conflictos por linderos que desde antes de 1734 sostenían estos municipios; a la vez que legalizar y amparar definitivamente la propiedad de ejidos de San Bartolo<sup>82</sup>. Estas resoluciones fueron las siguientes:

*Primero*, se ampara al pueblo de San Bartolomé Jocotenango en el exceso de tierras que posee a más de su ejido legal que ya tiene designado;

*Segundo*, se le adjudica al mismo pueblo de San Bartolomé la tierra nombrada Pascaman comprendida entre los *moxones* del Mamah, Pamiche, Ecke, Exh'ahá, Chiucucul, Chuipamlú, Chuimagtihuejú, Chuilacanquiej, Pascaman, Chuahsujej, Chuipacagüesh, Chuicobalantuquin, o hasta donde esta línea corte el lindero del Quiché;

*Tercero*, no corresponde a dicho pueblo sino al de Sacapulas, el terreno comprendido entre los *moxones* nombrados Mumushjuyub, Mishcolahau, y Chuipabvalam, debiendo citarse este último conforme lo expresa el título del mismo Sacapulas; y,

*Cuarto*, no corresponde al mencionado pueblo de San Bartolomé el terreno contenido entre los *moxones* del Mamah ya citado, el punto de Chuipahih, y el lindero del Quiché.

Resueltos los puntos anteriores, se procedió al amojonamiento de los linderos de las tierras adjudicadas a San Bartolomé, Sacapulas, Jocopilas y Quiché, ya que en un procedimiento anterior se habían visado y amojonado los linderos con Sajcabajá. Luego de estas resoluciones y primeros intentos de amojonamiento, comparecieron ante el agrimensor los principales del Calpul de San Francisco y autoridades de Sacapulas alegando que se corriera el mojón a Chuizujil en la línea con Chuij inferior. Para sostener su alegato presentaron unos documentos que, a criterio del agrimensor no eran suficiente prueba, por lo que los emplazó a que en el término de dos meses se presentaran con el magistrado Flores (ver Mapa 5).

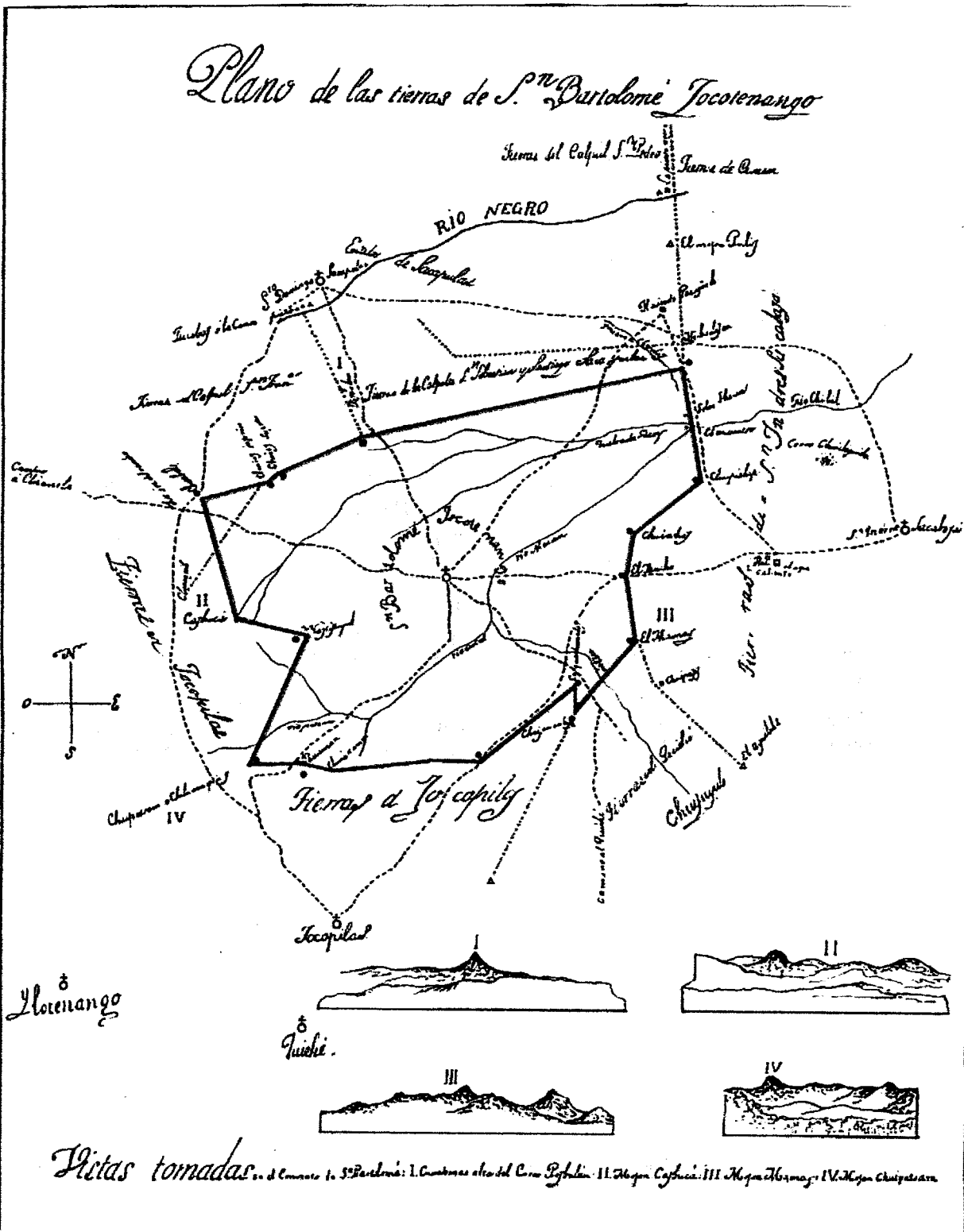
En la fecha fijada [24 de octubre de 1836], comparecieron las autoridades edilicias de San Bartolomé, alcalde segundo, secretario, regidores y Principales; y por parte del calpul de San Francisco, el usufructuario interesado en el terreno litigioso y principales del pueblo de Sacapulas. En esta comparecencia, los sambartoleños reclamaron:

"La posición y propiedad del terreno que se extiende desde el punto de Pohbalam hasta el de Sholtabal y los mojones intermedios nombrados Chimalagemuchuah superior y Chuah inferior" [A.M: SBJ: Título 1837. fol. 6v].

---

<sup>81/</sup> En el Título aparecen siete consideraciones con fecha 27 de abril de 1836, emitidas por el Juez de Árbitro las cuales se fundamentaron en La Real Provisión, emitida por el rey don Carlos el 15 de diciembre de 1734; la medida practicada por Marure en 1789; el título de Sacapulas; los papeles que presentó Jocopilas; y el informe del Agrimensor en el que se practicó el reconocimiento de los límites de cada pueblo y se cuestionó y escuchó a cada una de las partes en comparecencias verbales.

*Plano de las tierras de S.<sup>ra</sup> Bartolomé Tocuénango*



Mientras que los sacapultecos alegaron:

"No reconocemos si no los mojones de Pohbalam y Sugil o Chuisugil, pues la parte de tierra comprendida entre la línea de estos dos puntos y la que va de Pohbalam a Sholtabal, ha sido de nuestra pertenencia, y como tal la hemos poseído y la poseemos y para acreditarlo presentamos el título librado el 15 de abril de 1799 por 84 caballerías de tierra a favor del calpul y el título librado el 24 de abril de 1811 a favor del común de Sacapulas por 14 caballerías de tierra de los sitios nombrados Chimulah y Magdalena. Concluimos suplicando se decida el negocio por los referidos documentos" [A.M: SBJ: Título 1837. Fol. 7].

Escuchadas las partes y revisados los documentos y títulos presentados por los contendientes se resolvió: 1) que pertenecían al Pueblo de Santo Domingo Sacapulas y no al de San Bartolomé Jocotenango la porción de tierra comprendida entre la línea recta tirada desde los puntos de Chuipabvalam a Chuisugil, y los puntos nombrados Chuimalagemin, Chuih superior y Chiah inferior y Sholbal; y 2) que el lindero de dichas tierras de Jocotenango debía ser por esta parte, la línea recta tirada desde Chuipabvalam a Chuisugil hasta el punto en que corta el lindero llevado desde Cabuca en dirección a Sholtaval.

En su último informe, el agrimensor Molina declaró que, resuelta la contienda, procedió a realizar el amojonamiento definitivo de los linderos de San Bartolomé Jocotenango de acuerdo a las resoluciones emitidas por el Juez de Árbitro. Y que este amojonamiento quedó trazado en el plano de los ejidos y linderos de San Bartolo que adjuntó al título.<sup>82/</sup> Por otra parte sostuvo ante el Magistrado Flores que omitió practicar el valúo formal de las caballerías excedentes que tiene este municipio, debido a que ese terreno es tan ingrato que no le pareció justo ponerle aun el ínfimo precio; y que no duda que en su calidad de Juez, él informará al Supremo Gobierno sobre ese particular. Para respaldar su argumentación, Molina describió la pobreza de ese municipio y subrayó que: "Los jocotecos son dignos de consideración por su laboriosidad, poseedores de una pésima tierra solo ellos a fuerza de industria en la cría de ganado y en el cultivo de la caña de azúcar y varias hortalizas, fueran capaces de sacar de ellas su subsistencia..." [A.M:SBJ: Título 1837. fol. 32 y 32v].

#### *El Informe del Juez Comisionado*

El 13 febrero de 1837, se presentó al Ejecutivo el "Informe de Resoluciones emitidas para dirimir las contiendas por linderos sostenidas entre San Bartolomé y los municipios vecinos". En éste, el magistrado Flores señaló que los antecedentes resolutivos se encontraban en los procesos seguidos en 1734 y 1789, cuando la antigua Audiencia mandó a remedir y amparar esas tierras. Explicó también que estos procesos quedaron inconclusos, continuando así las disputas por linderos. Y que no es sino hasta 1835, mediante la orden legislativa del 27 de abril, que se retomó este proceso cuyo objetivo principal era resolver definitivamente las contiendas por tierras que existían entre los pueblos.

Certificó también que:

"La remediación y amojonamiento practicado por el agrimensor comisionado es exacto, y que el plano representa con claridad el retazo de tierra que suscitó la contienda entre este pueblo (de San Bartolo) y el de Sacapulas; que esta contienda fue resuelta en favor de Sacapulas el 6 de diciembre próximo anterior.

Excluyendo los dos retazos de tierras que pertenecían a Sacapulas e incluyendo el terreno nombrado Pascaman que se adjudicó a Jocotenango quedó a este pueblo 272 caballerías de tierras; pero a excepción de algunos cortos retazos, toda es estéril e inútil en tanto extremo que pocas habrá que puedan comparársele. Este fue el principal fundamento porque se decidió a favor de este pueblo la contienda que desde el año

<sup>82/</sup> Ver reproducción del plano.

1789 tenía con el de Jocopilas sobre el terreno de Pascaman. Antes de ahora no tenía el común de Jocotenango donde sembrar milpas, y aunque por esto hubiera yo deseado adjudicarle toda la porción de tierras de la contienda con Jocopilas, me limité al paraje de Pascaman por la consideración de que a éste último se le habían desmembrado ya por el agrimensor Rivas otra porción considerable para el pueblo de Chiquimula" [A.M: SBJ:Título, fol.32v 33, 33v].

#### *Adjudicación Final*

Luego de este largo procedimiento, no exento de dificultades y controversias, Mariano Gálvez en su calidad de Jefe Supremo del Estado de Guatemala y Superintendente General de Hacienda, finalmente emitió en favor de San Bartolomé Jocotenango el correspondiente Título de Propiedad de las tierras que le fueron adjudicadas en las resoluciones emitidas por el Juez de Árbitro.

#### **Adjudicación y mandato de protección de las tierras de San Bartolomé Jocotenango**

Para que lo proveído tenga cumplido efecto, y el común y naturales del pueblo de San Bartolomé Jocotenango obtenga justo y legítimo título al terreno que queda hecho mérito en las diligencias insertas y plano topográfico que va agregado, libro el presente, por el cual a nombre del Estado de Guatemala y en virtud de lo dispuesto por la asamblea en la orden número 52 de 27 de abril de 1835:

*Adjudico*, en plena propiedad al referido común y naturales del pueblo de San Bartolomé Jocotenango las 272 caballerías de tierras dichas, para que en ellas puedan hacer zanjas, cercos, potreros y los demás edificios que le convengan, sembrar cualesquiera semillas, criar ganados mayores y menores, bestias mulares y cabalares y todo lo demás que quisieran y por bien hubieren; haciendo y disponiendo de dichas tierras, de sus aguas, pastos y abrevaderos de su voluntad como es cosa suya propia habida y adquirida con justo y legítimo título como este lo es; y en el caso de extinguirse el referido pueblo volverán al dominio del Estado; y

En cuya conformidad ordeno y mando al magistrado ejecutor del distrito de Sololá, y a todos los jueces y funcionarios a quienes corresponda que con ningún motivo ni pretexto perjudiquen ni permitan se moleste al indicado común y naturales de San Bartolomé Jocotenango en la posesión del enunciado terreno en que yo por el presente le amparo para que en ningún tiempo sea lanzado ni despojado. Dado en Guatemala a 25 de abril de 1837 firmado de mi mano. Sellado con el sello de las armas del Estado y refrendado por el presente escribano de hacienda, observo y verifico, todo vale.

*Mariano Gálvez*



## C. Las expropiaciones liberales

### 1. Lo expropiado, los expropiadores y su discurso

47 años más tarde, los vecinos del común de San Bartolomé Jocotenango fueron expropiados de dos terceras partes de esas 272 caballerías que les fueron adjudicadas por Mariano Gálvez en 1837 a nombre del Estado de Guatemala y cuya posesión estaba debidamente legalizada en el Registro de la Propiedad Inmueble de los Departamentos de Occidente como la finca rústica número 832.<sup>83/</sup> Este despojo sin precedentes en la historia municipal se llevó a cabo obviando el derecho legal absoluto de los sambartoleños, puesto que en el mencionado Título, el Estado de Guatemala explícitamente *mandó y ordenó* a todos los jueces y funcionarios a quienes correspondiera que, con ningún motivo ni pretexto perjudicaran ni permitieran se molestara al indicado común y naturales de San Bartolomé en la posesión de su tierra, la cual les fue amparada, para que *en ningún tiempo* sus vecinos fueran lanzados, ni despojados de ella.

Además, entre 1880-1892, las autoridades municipales adjuntaron a este título tres documentos en los que, los presidentes liberales (responsables de la expropiación) ratificaron la validez legal de las órdenes y mandatos contenidos en el Título y ampararon la propiedad territorial de San Bartolo, frente a cualquier gestión expropiatoria de agentes externos a la localidad. Estos documentos son: a) Una orden presidencial con fecha 6 de junio de 1880, en la que Justo Rufino Barrios ampara al pueblo de San Bartolo en la posesión de sus terrenos; b) Un Acuerdo Gubernativo del 17 de marzo de 1888 en el que el Presidente de la República, Manuel Lisandro Barillas acordó amparar formalmente a la municipalidad y vecinos del pueblo de San Bartolomé Jocotenango en la posesión de que había estado y estaba del terreno a que se refiere el mencionado título de propiedad; y, c) Una orden presidencial con fecha 21 de octubre de 1892, en la que Reina Barrios mandó amparar a los habitantes de San Bartolo en la posesión de los terrenos que *'esos mismos títulos aluden'*. (Estos documentos se retoman más adelante al analizar la doble actuación del Estado, las anomalías e ilegalidades que permiten la concreción de la expropiación).

A pesar de lo preciso de los mandatos y órdenes contenidas en estos documentos de carácter vinculante (título de ejidos, órdenes y decretos posteriores) según Jean Piel (1995: 47) debido a las expropiaciones ladinas, San Bartolomé Jocotenango perdió casi un 75% de su territorio tradicional en sólo cuatro años, entre 1886 y 1890; la mayoría a favor de los hermanos Girón y sus aliados, vecinos notables de Santa Cruz, cuyo jefe del clan es entonces Aureliano Girón, comandante militar de Quiché durante el período. Si bien coincidimos con el planteamiento de Jean Piel, consideramos que el inicio de las expropiaciones de ejidos de este municipio quicheano debe situarse en 1884, cuando Barrios (en su calidad de Comandante de las Fuerzas Armadas) adjudicó tierras de San Bartolomé Jocotenango a 300 milicianos ladinos radicados en Santa Cruz del Quiché con el fin de recompensar su participación en las filas del Ejército liberal.<sup>84/</sup> A partir de esta fecha, fueron las propias

<sup>83/</sup> Registrado con fecha 28 de enero de 1888 en el folio 207, tomo 4, libro de registro departamento de Quiché.

<sup>84/</sup> En estudios anteriores se consideró que esos milicianos eran indígenas de San Bartolomé Jocotenango; sin embargo, los informes de 13 octubre, 1o. y 16 de noviembre de 1888 del agrimensor Diego Vázquez y la nómina de distribución del terreno Palmatey, dan prueba de que estos milicianos agraciados por Barrios eran ladinos. Todos ellos parientes o cuando menos parte de las clientelas de esa camarilla de ladinos poderosos de Santa Cruz, responsables directos de la expropiación de los ejidos de San Bartolomé Jocotenango y de otros municipios de Quiché. En la nómina presentada por José López el 15 de noviembre de 1888, en la que aparecen los nombres completos de los 300 *agraciados*, llama la atención la predominancia de algunas familias: Méndez (29 beneficiarios), Rivera (23), Girón (19), Natareno (18), Rodríguez (16), De León (15), Mota (14), Quiñónez (12), Blanco (11), Villegas (10), Gómez (9), Pérez (8), Cabrera, Pelaez y López (7 c/familia) Lucas y Gil (6), Vázquez, Barrios y Flores (5) Argueta y Delgado (4); Pereira, González, Echeverría, Rojas, Herrera y García (3); Soto, Mesa, Estrada, Jerez, Cifuentes, Azañor, Mazariegos, Baten, Escobar, Cano, Ixcoy (2); y Aguilar, Santizo, Reinoso, Dardón, Juárez, Rodas, Urizar, Ovalle, Noriega, Díaz, Osorio, Ordóñez, Quiroa, Ajanel, Tánchez, Ramos, Morales, y Villatoro (1). De toda esta nómina de beneficiarios ladinos, la excepción podrían ser los Lucas, Ajanel, Baten e Ixcoy, pero es preciso decir que ninguna de estas familias es originaria, ni residente en San Bartolomé Jocotenango para esa época. Por otra parte éstas no fueron de las familias más agraciadas, como puede observarse en el desglose anterior.

autoridades departamentales (amparadas por el Ejecutivo), quienes llevaron a cabo y se beneficiaron de las expropiaciones.

Cabe aclarar que, aunque el decreto No. 170 (redención de terrenos poseídos en enfiteusis)<sup>85/</sup> fue la justificación *legal* que fundamentó la expropiación de tierra en otros municipios del país, su aplicación en San Bartolo era difícil, pues los expropiadores (ladinos de la cabecera departamental) no tenían ningún contrato de Censo Enfitéutico de la tierra objeto de su expropiación. Históricamente, éstas habían sido ocupadas, trabajadas y administradas por los mismos sambartoleños. Además, en las disposiciones que debían observarse en la enajenación de tierras municipales se advertía que éstas tenían que dividirse en lotes adjudicables (en primera instancia) a los vecinos que las estuvieran utilizando.

De esa cuenta, el mecanismo '*legal*' que usaron los expropiadores para hacerse de las tierras de los sambartoleños fue el Decreto No. 169, emitido el 8 de enero de 1877 en el que el Supremo Gobierno ordenó se distribuyeran por lotes 'esos inmensos e improductivos terrenos comunales', usando para ello la fórmula de *redención vía denuncias de tierras baldías*. Es de anotar que el contenido de los anexos del Decreto No. 170 anuló el No. 169 inmediatamente después de su emisión, y fue suprimido de todas las recopilaciones de leyes.<sup>86/</sup> Por otra parte, los trámites expropiatorios se llevaron a cabo sin respetar los documentos que acreditaban dichas tierras, ni las formas de administración y uso por parte de sus poseedores, ni los procedimientos legales correspondientes. Así, la cronología de la expropiación se desarrolló como sigue:

*1884, 50 Caballerías del terreno Palmatey.* Justo Rufino Barrios cedió a 300 milicianos ladinos de Santa Cruz del Quiché, 50 caballerías pertenecientes a los ejidos de San Bartolo, en el lugar llamado Palmatey. Pese a que la municipalidad y vecinos de San Bartolo se opusieron a la adjudicación y toma de posesión de esos terrenos, en febrero de 1888 el presidente Manuel Lisandro Barillas ordenó al Jefe Político del Quiché que notificara al ingeniero Diego Vázquez para que midiera y dividiera en lotes proporcionales las 50 caballerías del terreno Palmatey otorgado a los milicianos ladinos 'agraciados' por Barrios (ver Mapa 6). Finalmente, el 30 de octubre de 1888 éstos tomaron posesión de los terrenos concedidos, mientras que el agrimensor informó al Presidente y Jefe Político que: "En la superficie medida quedaron algunos ranchos de los indígenas de San Bartolo en los que también quedaron comprendidas sus tierras de labranza. Estos indígenas aunque quedan ocupando sus lugares i ocupando sus casas, yo creo que a su tiempo la Jefatura del digno cargo de usted se sirviera dictar algunas providencias que se encaminen a aliviar la situación presente de los expresados indígenas, que se ven hoy desposeídos i en su ignorancia sin más amparo que las disposiciones que en su favor se libren" [Quiché paq. 4 exp. 7 fol. 14 y 14v].<sup>87/</sup>

*1885, 20 caballerías del terreno Chuvisugil.* Francisco Lux, vecino de Chiquimula, Totonicapán, con ocasión de la visita del Presidente, personalmente le solicitó 20 caballerías del terreno llamado Chuvisugil. Para que le cedieran esa tierra, Lux argumentó tenerla en quieta y pacífica posesión durante 40 años y que por ser pedregosa y árida se la concedieron en 500 pesos, de los cuales entregó a la administración de rentas solamente 200. Dicho terreno le fue concedido pese a que en septiembre y noviembre de ese año, la municipalidad de San Bartolo solicitó al Señor Presidente que desalojara a Lux ya que no era justo que titularan terrenos ya titulados como ejidos. Además que ese terreno estaba siendo poseído por ocho individuos (jefes de familia) a quienes Lux no permitía realizar sus labores, ni pastorear sus rebaños; que ellos no tenían dónde cultivar porque las otras

<sup>85/</sup> En este Decreto expresa que, "se procederá a la redención de los capitales representativos del valor del dominio directo de los terrenos concedidos en enfiteusis, ya sean urbanos o rústicos, correspondientes a todos los municipios de la república" [Índice General de Leyes, Azurdia; 21].

<sup>86/</sup> En la Cronología de la Legislación Guatemalteca o Índice General de Leyes 1871-1971 de Roberto Azurdia Alfaro, se testifica que el Decreto No. 169 fue omitido de la Recopilación de Leyes.

<sup>87/</sup> Si bien durante esta época, la actuación de los agrimensores respondía principalmente a los intereses del sector expropiador, la magnitud de la injusticia cometida con los indígenas de San Bartolo sensibilizó a algunos de ellos como Diego Vázquez, quien señaló la precaria situación en la quedaban los desposeídos e intercedió ante el jefe político para que éste dictara algunas providencias que aliviaran su situación.

tierras que poseían eran sólo piedra y tierra blanca. El 1o. febrero de 1886, como única respuesta a dichas gestiones, el Presidente de la República resolvió y ordenó al Juzgado de Primera Instancia que otorgara a Lux la escritura de la tierra que le había sido concedida, la cual fue extendida en mayo del 1886.

*1887, 10 caballerías en Tacachat.* Aureliano Girón, ladino, comandante 1o. del Ejército de la República y vecino de Santa Cruz del Quiché solicitó al Jefe Político adquirir en propiedad un lote de terreno de 10 caballerías de los ejidos del lugar llamado Tacachat. Girón argumentó que el terreno sería utilizado para siembras y crianza de ganado; que en San Bartolomé existían 600 ó 700 caballerías de ejidos que nunca podrían ocupar los 100 ó 200 habitantes de aquel pueblo. Apoyado en lo dispuesto en el Decreto No. 169 y en el deseo que 'el Supremo Gobierno abrigaba de que se distribuyan por lotes esos inmensos e improductivos terrenos comunales', presentó dicha denuncia.

En reacción a las pretensiones de Girón, las autoridades municipales y vecinos de San Bartolo interpusieron varios *recursos de amparo* basándose en la legalidad de su Título de Propiedad. Si bien, más adelante se analizan los recursos de amparo interpuestos por los sambartoleños a lo largo del proceso, a continuación citamos algunos párrafos que ilustran el contenido y tono expresado en estos documentos:

"...Y no se diga que sin derecho porque sí lo tenemos pleno, según el título relacionado y registrado y que debidamente obra en poder de algunos principales de nuestro pueblo. Cuando ese título se nos otorgó ya nuestros ascendientes eran dueños y como estaban aquellas cuestiones para las diligencias relativas a ella y las que se refieren a la medidura, deslinde y titulado hubo necesidad de gastos y otras cosas, los cuales fueron suministrados por nuestros ascendientes y en virtud de ello las autoridades locales de aquella época, partieron lo demás del terreno entre todos los contribuyentes para que los poseyeran en propiedad como los habían sido adjudicados y en efecto los tuvieron y nos los han trasmitido i no sólo por compraventa sino también por herencia.

Bajo estos conceptos estamos dispuestos a PROBAR A TODA HORA, como se verá que las aseveraciones del Señor Comandante Girón<sup>88/</sup> carecen de verdad y sin dejar de reproducir la protesta de terrenos hecha contra el informe que Don David Flores dio para favorecerlos y perjudicarnos. A usted suplicamos atentos se sirva rechazar con las costas personales y procesales la solicitud de Don Aureliano Girón y prevenirle se abstenga de molestarnos pues hasta ahora sólo él y los demás denunciantes han perturbado nuestro orden y tranquilidad. Pedimos en Derecho" [Quiché paq. 4 Exp.13, fol. 3-4v].

*1887, 10 caballerías en Los Cimientos Patzac.* Vicente Girón junto a la gestión de su hermano, denunció como baldías 10 caballerías de ejidos de Los Cimientos Patzac, cuyos linderos colindaban con los terrenos de Don Marcelo Girón. Al igual que el otro Girón, éste fundamentó su gestión en el decreto 169 y afirmó que en ese municipio se encontraban 'muchos e incultos' terrenos que no pertenecían al astillero de aquel pueblo y no habían sido redimidos por ninguna persona en particular. En este caso, al igual que en el anterior y posteriores, los vecinos presentaron varios Recursos de Amparo donde probaron la ilegalidad e inconsistencias de las denuncias presentadas por los ladinos.

*1889, 20 caballerías en Pascamán y Quiacaché.* Nicolás Aguilar denunció como baldío el terreno de Pascamán y Quiacaché. Argumentó que hizo la denuncia porque adquirió la certeza que el terreno por él solicitado pertenecía a la municipalidad de San Bartolomé. Adjunto a la denuncia presentada por Aguilar apareció un informe de la Sección de Tierras del Ministerio de Gobernación en el que constaba que el terreno denunciado medía 30 caballerías correspondientes a los ejidos de San Bartolo y que estaba siendo poseído por Domingo

---

<sup>88/</sup> Nótese que la demanda es en contra de la máxima autoridad departamental y que la argumentación de los denunciantes es por demás contundente.

Calel, Gabriel Ajmac y Gabriel Zapeta quienes desde siempre habían vivido y sembrado sus milpas en dicho terreno.

*1889, 25 caballerías en Las Canoítas o Paquix y Panimá.* Nicolás Aguilar cedió el derecho de denuncia a su hermano Sinforoso Aguilar. En esa misma gestión, Teodosio Pereira denunció 25 caballerías del terreno llamado Canoítas o Paquix, pertenecientes a los ejidos de San Bartolo. El informe del topógrafo Vázquez indicó que el interesado solicitó que la medida de 10 caballerías quedarán colindantes con las 50 caballerías medidas a los milicianos y que el terreno se llamaba Cacaché, pero él pidió se le llamara 'La Aurora'. Es importante anotar que en marzo de ese mismo año Victoriano Pereira informó al Jefe Político de Quiché que él había comprado todos los derechos sobre el terreno de 50 caballerías que les fue asignado a dichos milicianos.

En este caso como el anterior, se adjuntó el informe de la sección de tierras el cual incluía una lista de los sambartoleños que habían poseído esas tierras hasta ese momento, siendo éstos, Gabriel Yax, Antonio Montesinos, Mariano Grave, Gaspar Gómez, Juan Benito y Mariano Acevedo. Si bien estos poseedores, junto a las autoridades municipales de San Bartolo, protestaron reiteradas veces ante el despojo sufrido, el presidente Manuel Lisandro Barillas concedió a los señores Aguilar y Pereira, el 30 de octubre de 1889, las tierras solicitadas, en las extensiones y por el precio que aparecen en el siguiente cuadro:

Expropiador	Tierras	Extensión	Precio
Teodosio Pereira	Pascamán & Quiacaché	29 cab. 7 mzs. 9,082 v <sup>2</sup> .	741 pesos 31 centavos
Sinforoso Aguilar	Paquix & Panimá	39 cab. 18 mzs. 5,496 v <sup>2</sup> .	436 pesos 12 centavos

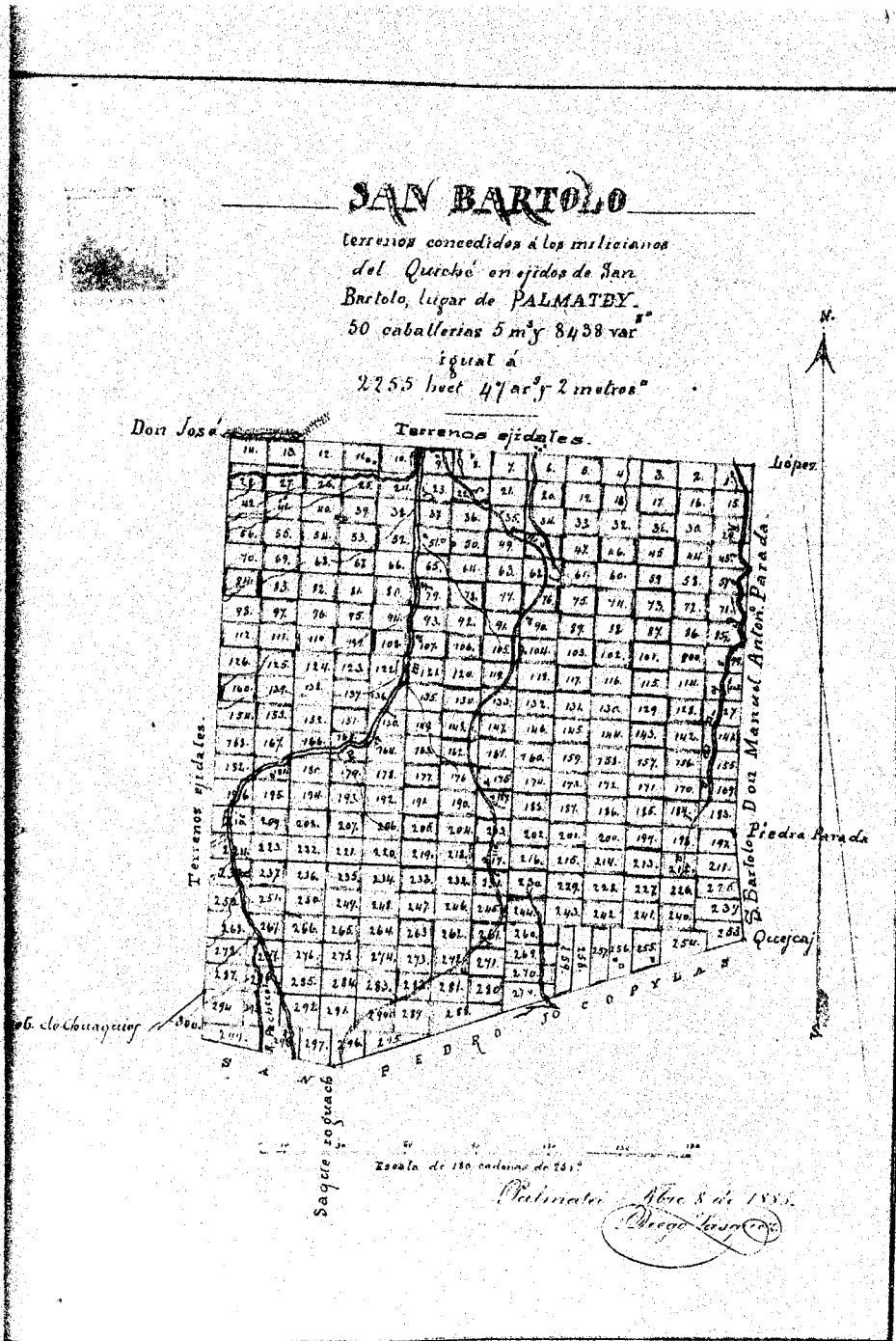
## 2. La defensa de los expropiados

Es importante resaltar que por cada denuncia expropiatoria, los sambartoleños presentaron dos, tres o más denuncias y recursos de amparo para defender la propiedad de su tierra. Estas gestiones estaban dirigidas al Presidente de la República, Ministerio de Gobernación, Juzgado de Primera Instancia y Jefatura Política. Las primeras denuncias se registraron en 1884<sup>89/</sup> y se prolongaron hasta 1892. Éstas fueron presentadas, por un lado, por los afectados directos de la expropiación, es decir, los 'vecinos' que poseían en usufructo las tierras comunales objeto de la acción expropiatoria y por el otro, las autoridades municipales de San Bartolo. En San Bartolo, a diferencia de otros municipios de Quiché, la corporación municipal siempre estuvo integrada por indígenas.<sup>90/</sup> Los cargos de: alcalde 1º, alcalde 2º, regidores y síndico municipal eran desempeñados por indígenas K'iche's. Lo anterior explica por qué la mayoría de las gestiones y demandas en contra de los expropiadores 'ladinos de Santa Cruz del Quiché', fueron respaldadas con el sello de la corporación y los nombres de las autoridades edilicias, dentro de los cuales resaltan los nombres de: Francisco Xotoy, alcalde 1º, Domingo Ajmac, alcalde 2º, Baltazar Castro y Pablo Ajmac, regidores y Antonio Montesinos, síndico.

<sup>89/</sup> Momento en que inició el proceso expropiatorio.

<sup>90/</sup> La excepción era el secretario, que siempre fue empleado público, regularmente un ladino contratado por la jefatura política.

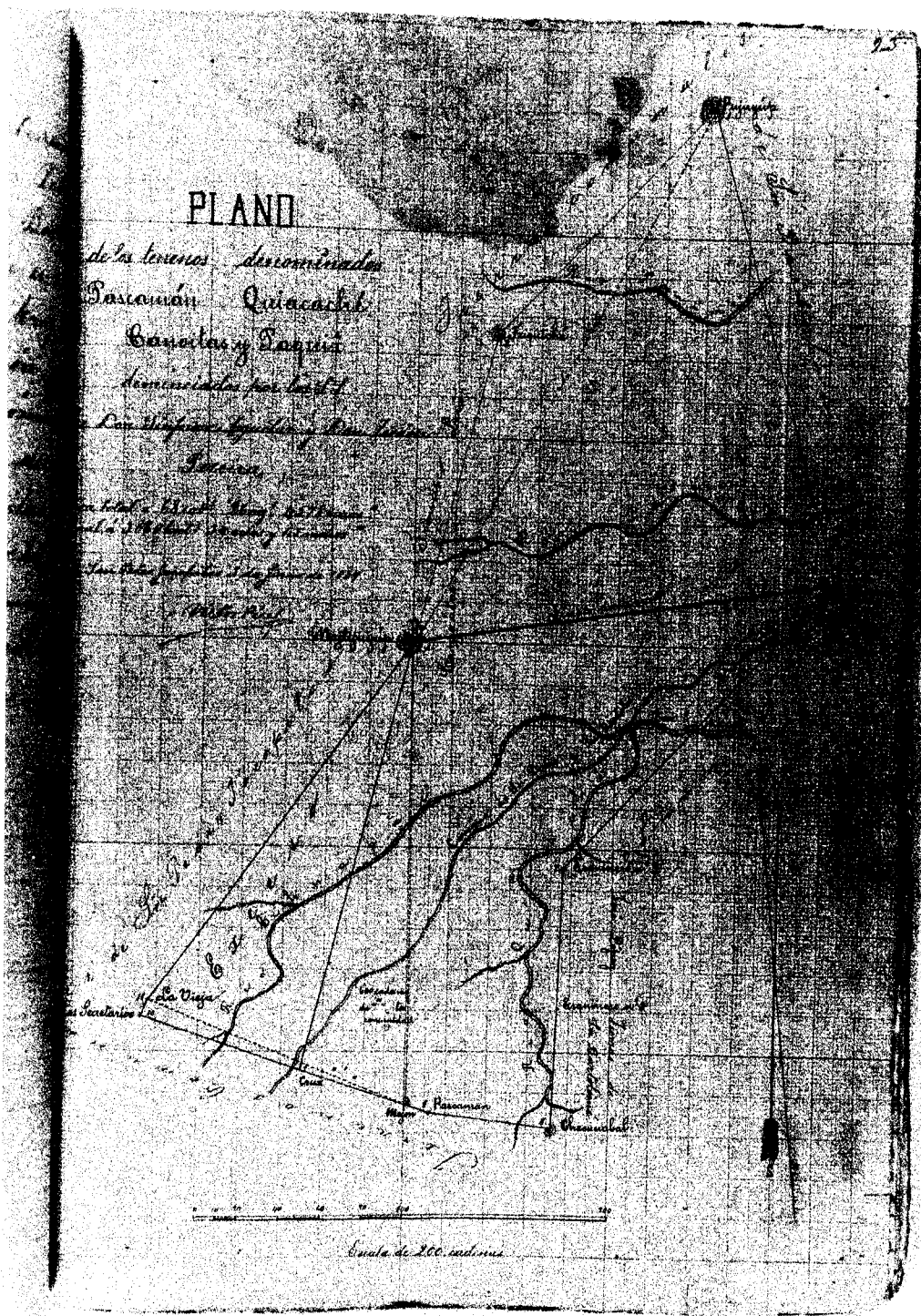
Mapa 6  
Terrenos en Palmatey<sup>91</sup>



91 Fuente: Archivo General de Centro América. Quiché: Paquete 4, Expediente 7.

Mapa 7

Terrenos de Pascamán, Quiacaché, Canoítas y Paquix<sup>92</sup>



92 Fuente: Archivo General de Centro América. Quiché: Paquete 5, Expediente 3.

Para entender el contexto en que se dan estos trámites y su significado para los sambartoleños de esa época, es preciso recordar lo aislado e incomunicado de este pueblo, la pobreza de su municipalidad (que no tenía fondos para pagar los impuestos); y que sus habitantes no hablaban la 'castilla', no sabían leer ni escribir. En esta situación de precariedad extrema, el esfuerzo realizado para *defender legalmente su tierra*, fue desmedido. Basta con mencionar las constantes colectas de dinero que debían hacer para pagar los honorarios de un escribano cada vez que necesitaban levantar un escrito, o los días (a veces semanas) que caminaron a pie para presentar sus gestiones en las correspondientes dependencias del Estado en Santa Cruz del Quiché y la Ciudad Capital.

No menos importante es entender que éstas estuvieron dirigidas en contra de las máximas autoridades del gobierno departamental y nacional, es decir:

- a. Contra los ladinos promotores y beneficiarios de la expropiación y ladinos que ocupaban el cargo de jefes políticos de Quiché durante el período en que se llevó a cabo la expropiación (Aureliano Girón y Manuel Antonio Parada). Pues fueron ellos quienes justificaron las ilegalidades cometidas a lo largo del proceso; fueron ellos, sus familiares y clientela personal quienes más se beneficiaron de las expropiaciones.

Vale decir que, al analizar el perfil y formas de ejercer el poder del Jefe Político departamental entre 1880 - 1920, J. Piel constató que: éste era nombrado por el presidente de la República y que siempre fue un militar con rango de coronel. Percibe también que la 'ciudadanía' de Quiché republicano consideraba a su jefe político como un *señor patriarcal en su feudo*. Y que la concepción personal de esta autoridad respecto al poder regional y respecto a sus súbditos civiles era la del '*clientelismo personalizado*'. El jefe político del departamento, expresa J. Piel, "es ante todo un militar que a la vez manda la guarnición y las fuerzas militares auxiliares (milicias) encargadas de mantener el orden (vale decir el funcionamiento del status quo social y económico) en la región en representación de la presidencia de la república" [Piel y Little-Siebold; 1999:169].

- b. Contra el secretario municipal de esa época, señor Perfecto Marroquín. Único funcionario ladino dentro de la corporación municipal, que mantuvo una relación de complicidad con la jefatura política de Quiché.
- c. Contra el ex presidente Manuel Lisandro Barillas. En 1892, en varios expedientes dirigidos al presidente Reina Barrios, denuncian *la doble política* que jugó su antecesor en la resolución del caso. Denuncian que 'él mismo' [Lisandro Barillas] emitió el acuerdo del 17 de marzo de 1888 para amparar formalmente las tierras del municipio pero que a pesar de dicho acuerdo, en lo concreto, él respaldó las anomalías del proceso pues permitió que fuera el jefe político de quien dependiera la última decisión.

Por otra parte, la claridad de los argumentos y señalamientos expuestos en cada uno de los Recursos de Amparo que aparecen en los expedientes expropiatorios dan prueba de la beligerante gestión de los sambartoleños, pues en ellos se *exigía* el cumplimiento de sus derechos territoriales; dan prueba de que ellos cursaron sus demandas a través de los canales que el sistema de administración de justicia les señaló como correctos. Aunque cada escrito respondía a su especificidad, los puntos coincidentes que fundamentaron esta defensa fueron:

- 1- Que la tierra que les querían expropiar les pertenecía, como constaba en el Título de Propiedad de las 272 caballerías de su ejido, el cual fue librado el 25 de abril de 1837 e inscrito en el Registro de la Propiedad Inmueble de Occidente el 28 de enero de 1888.
- 2- Que ese Título era absolutamente válido porque les fue concedido con el consentimiento tanto de los pueblos circunvecinos, como del Supremo Gobierno, dado que sus antepasados siempre fueron dueños de esos terrenos; que debido a ello tenían todo el derecho a oponerse a las denuncias hechas y exigir que el gobierno respetara dicho documento.
- 3- Que no era justo que se redistribuyeran y titularan tierras que ya estaban debidamente tituladas.
- 4- Que existiendo órdenes y leyes que protegían sus propiedades comunales, los ladinos no las respetaban.

- 5- Que debido a la mala calidad de su terreno sólo una parte era cultivable como hicieron constar los señores Juez Específico y Agrimensor encargados de visar, amojonar y titular su propiedad territorial en 1836; y que ellos tenían cultivadas todas las fracciones de tierra que podían serlo.
- 6- Que se suspendiera toda diligencia o medida expropiatoria en virtud del derecho que ellos tenían de esas tierras y que no se presentarían a ninguna citación de remediación de los terrenos denunciados.
- 7- Que el Presidente Manuel Lisandro Barillas mandó conceder gratuitamente a los ladinos de Santa Cruz, los terrenos que pertenecían a la municipalidad, sin que para ello hubiera otro título que una 'orden autoritaria'. Que a causa de ésta les infligieron todo tipo de vejaciones: les quitaron el derecho de cortar madera y sembrar cereales y les destruyeron las sementeras que tenían ya arregladas.
- 8- Que en todo caso estaban dispuestos a probar la falsedad de los denunciadores y de los agrimensores de la época, cuyos informes perseguían beneficiar a los expropiadores y perjudicarlos a ellos. Que amparados en su propiedad protestarían por las costas, daños y perjuicios que les ocasionaron dichas falsedades. En cada caso señalaron lo que ellos consideraban que eran tergiversaciones o mentiras expuestas por los denunciadores expropiadores y solicitaron que éstas fueran confrontadas con la realidad y con los documentos legales correspondientes. Como ejemplo citamos el siguiente caso:

Aclaración y Defensa ante  
La Expropiación de Las Tierras de Tacachat'

Aureliano Girón [el expropiador] argumentó que existían en el pueblo de San Bartolo 600 o 700 caballerías de ejido que nunca podrían ocupar los 100 o 200 habitantes de ese pueblo. Que esos terrenos eran inmensos y que los tenían improductivos.

En respuesta a esas aseveraciones los expropiados probaron que, como constaba en su título de Propiedad, el terreno correspondiente a su vecindario era sólo de 272 caballerías; que esos terrenos les fueron asignados en propiedad con conocimiento pleno que por su mala calidad solo una parte era cultivable como lo informaron los señores Juez Específico y Agrimensor que midieron sus ejidos; Que ellos tenían cultivadas todas las partes que podían serlo; y que bajo esos conceptos estaban dispuestos a probar a toda hora que las aseveraciones de Girón carecían de verdad; y protestaron contra el informe que el agrimensor Flores presentó para favorecer a Girón y perjudicarles a ellos.

- 9) Que prevenían a los denunciadores [expropiadores], se abstuvieran de molestarlos, pues hasta ese momento sólo ellos habían perturbado su orden y tranquilidad.



### 3. La actuación del Estado

La responsabilidad de resolver entre las gestiones que presentaron los ladinos expropiadores [denuncias y solicitudes de tierras baldías] y las que expuso el común de vecinos de San Bartolomé Jocotenango [recursos de amparo de su propiedad ejidal], correspondió a diferentes instancias del Gobierno Liberal: la Jefatura Política de Quiché, el Juzgado de Primera Instancia, la Sección de Tierras del Ministerio de Gobernación y, en algunos casos, al Presidente de la República. Fue clave en las decisiones emitidas la actuación de los agrimensores del Estado y la del Jefe Político de Quiché, encargados del seguimiento de las gestiones presentadas por las partes.

En contraste con lo ocurrido en el período anterior, para este momento se evidenció un cambio tanto en la actuación de estos burócratas como en el procedimiento utilizado en la resolución de los conflictos. Cabe recordar que el procedimiento previo para dirimir litigios por linderos entre *los pueblos de indios* implicaba una serie de trámites engorrosos de continuas comparecencias, remedidas, amojonamientos, presentación de documentos y títulos de propiedad por parte de los litigantes. En muchos casos, la lentitud en los trámites de definición de límites fronterizos ahondó los conflictos históricos entre los pueblos litigantes. No obstante, hay que decir que en estos procesos todavía se permitía a los contendientes un margen de negociación y protesta respecto a las resoluciones emitidas por las autoridades estatales. Un ejemplo de ello es la comparecencia que llevaron a cabo en agosto de 1836, los Principales del calpul de San Francisco Sacapulas, cuando se dieron a conocer las resoluciones que contendría el Título de Propiedad de San Bartolo. Este alegato se prolongó durante varios meses en los que cada una de las partes presentó su versión, hasta que finalmente se resolvió en favor del calpul de Sacapulas, cuya documentación dio prueba de lo expuesto por ellos.

Contrario a estos procedimientos de papeleos, de idas y vueltas y engavetamientos prolongados, para el siguiente momento se dio un aligeramiento inusual en la respuesta burocrática. En lapsos de tiempo muy cortos se tramitaron las denuncias de baldíos presentadas por los ladinos de Quiché y se emitieron resoluciones y órdenes precisas para que se les adjudicaran los terrenos denunciados con su respectiva escrituración. Se hizo obvio también el manejo poco transparente de la información presentada por los denunciados expropiadores, y la ausencia de voluntad política de los funcionarios de confrontar con la realidad y la documentación presentada por la comunidad afectada.

En esta dirección, cabe resaltar la actuación oscura de parte de algunos agrimensores responsables de medir los baldíos denunciados, cuyos informes tendían a validar las solicitudes de adquisición de tierras comunales presentadas por los expropiadores. En varios de sus informes, además de los datos técnicos correspondientes a su oficio, escribían observaciones que explícitamente buscaban incidir en las decisiones políticas de la expropiación. Este tipo de actuación se observa en el informe presentado por el agrimensor Felipe Carrascosa (febrero 1886) en relación al conflicto ya mencionado entre Francisco Lux y los vecinos de San Bartolo, en el que este topógrafo además de justificar la argumentación del expropiador, informó que los vecinos habían reunido 1,000 pesos para indemnizar a Lux aún cuando el terreno era barrancoso y estéril y que pretendían indemnizarlo, frente a lo que él arguyó: "Si se permite esta indemnización los demás pueblos querrán hacer lo mismo con los redimentos que están ya en legítima propiedad..."; por tanto propongo que "... para evitar molestias, sería bueno aceptar la indemnización y dejar sin efecto el expediente. Este sería un paso político para no promover disturbios entre los pueblos y los propietarios, pues esto traería malas consecuencias para la conservación del orden público" [AGCA Paq. 4 Exp. 3 fol. 21]. La propuesta de Carrascosa (encaminada a consolidar los intereses del expropiador) respondía a la lógica del Estado Liberal durante ese período. Los funcionarios de éste, agilizaron los trámites de expropiación empantanando las gestiones presentadas por los afectados; no esclareciendo las anomalías y falsedades de los expropiadores; y desatendiendo las denuncias sobre las vejaciones y arbitrariedades que dieron paso a dicha expoliación. Los siguientes ejemplos dan muestra del papel jugado por el Estado:

**Enero de 1888**, los propietarios de los terrenos de Tacachat y Patzac —cada grupo por su parte— presentaron los primeros recursos de amparo ante la denuncia de baldíos presentada por Aureliano Girón y Vicente Girón. En estos documentos, los vecinos además de argumentar la validez de su propiedad, expresaron su disposición a

probar la falsedad de los denunciadores y agrimensores, y suplicaron que se rechazara la solicitud de los Girón. Como única respuesta a las gestiones comunales, en marzo de 1889 el Jefe Político de Quiché ordenó que cuanto antes el síndico municipal o en su lugar el alcalde primero pasara a la cabecera del departamento a otorgar ante el Juez de Primera Instancia, las escrituras de propiedad de los terrenos nombrados Tacachate y Moluvá a favor de los señores Aureliano y Manuel Girón.<sup>93/</sup> Y en abril de ese mismo año ordenó que le extendieran la escritura de propiedad del terreno nombrado Patzac o Cimientos al señor Vicente Girón<sup>94/</sup>

1888, los vecinos de San Bartolomé presentaron una queja ante el Presidente de la República, en la que expusieron que Fidel Echeverría llegó a su juzgado municipal con una orden de desalojo que sacó de la Jefatura Política. Que ellos eran poseedores del terreno Choacorrall desde hacía 40 años; y que hasta 1888 Echeverría lo compró a los milicianos ladinos de Quiché. Por lo que suplicaron [al presidente] se sirviera proteger el terreno que les pertenecía según el título comunal de su pueblo. Como respuesta, el presidente remitió la gestión al Ministerio de Gobernación y éste al Jefe Político. Este último informó que citó a Fidel Echeverría, que éste presentó su escritura y por tanto la queja de los vecinos de San Bartolomé no tenía ningún mérito. Alegó también que ya había dado repetidas órdenes para desalojar a ‘los indios’, pero éstos no habían obedecido. La secretaría del Ministerio aceptó el dictamen del Jefe Político y ordenó notificar a los interesados. Sin embargo, en todo el expediente no se encontró ninguna nota de ‘enterados’ firmada por los vecinos, de esa cuenta inferimos que éstos no supieron nunca que el trámite ya estaba terminado.

Abril de 1892, los funcionarios municipales y vecinos de San Bartolomé presentaron una nueva solicitud de amparo, dirigida directamente al nuevo Presidente de la República, el General José María Reyna Barrios, en la que expusieron que les habían quitado su terreno los señores:

- Manuel Antonio Parada      20 caballerías,
- Aureliano Girón              30 caballerías,
- Sinforoso Aguilar          60 caballerías,
- Francisco Lux                20 caballerías
- Fidel Echeverría            30 caballerías

Que el presidente Manuel Lisandro Barillas lo regaló a esos señores sin el consentimiento de ellos. Que los terrenos que les quitaron ya no constaban más en su título comunal, que sólo era de 272 caballerías, de las cuales a la fecha les habían dejado sólo 42.<sup>95/</sup> Que el Jefe Político Antonio Parada y el secretario les hicieron un embargo que les dejó completamente desnudo el terreno en donde sembraban sus milpas, les embargó sus cultivos y casas que tenían en los montes, les quitaron su ganado encerrándolo en sus corrales. Que aun cuando existían órdenes, no las respetaban, por lo que solicitaban amparo al ‘Señor de la Patria’. Como única respuesta a esta solicitud, el Presidente dio orden al Ministerio de Gobernación y al Jefe Político de averiguación del caso. El Jefe Político informó que en el expediente de archivo de la Jefatura Política aparecían las asignaciones de caballerías a cada uno de los mencionados por los indios en un total de 224 caballerías, adquiridas por compra o por orden de redención. El Jefe Político trasladó su informe al fiscal, y éste último dictaminó que la solicitud presentada por ‘los indios’ estaba fuera de lugar y que se notificara a los interesados. [AGCA: Ministerio de Gobernación Leg. 28832 Exp. 3310].

<sup>93/</sup> Otra muestra de las anomalías de este proceso lo constituye el plano que se reproduce como Mapa 8, que consigna 20 caballerías de terreno a favor de Aureliano Girón, en vez de las 10 que aparecen en el expediente.

<sup>94/</sup> Al igual que en el caso anterior, el Mapa 9 muestra que los terrenos expropiados a favor de Vicente Girón y José Lucas (nombre que no aparece en el expediente) miden 20 y no 10 caballerías.

<sup>95/</sup> Esto descontando lo que les había sido expropiado con anterioridad.

*Octubre de 1892*, las autoridades y vecinos de San Bartolo se dirigieron al Presidente de la República en los términos de la anterior solicitud, pues el dictamen del fiscal nunca les fue notificado. En este nuevo recurso, los vecinos subrayaron que "A petición de los ladinos de Santa Cruz (Manuel Antonio Parada, Victoriano Pereira, José López, Sinforoso Aguilar, Marcelo Girón, Francisco Lux y otros), el ex presidente Lisandro Barillas mandó conceder gratuitamente a los mismos, los terrenos que pertenecían a su Municipalidad, sin que para ello hubiera otro título que una orden autoritaria".

Además, señalaron que mediante el acuerdo del 17 de marzo de 1888, el mismo Lisandro Barillas mandó a amparar formalmente la propiedad territorial del municipio pero que, en contradicción a dicho amparo, fue él quien mandó distribuir los terrenos a los ladinos de Santa Cruz del Quiché sin ninguna acción legal [AGCA: Min. Gob. leg. 28833 exp. 3349]. A sus protestas, los sambartoleños adjuntaron el informe del notario del Supremo Gobierno Francisco González Campo, en el que consta que "por solicitud de los vecinos y Municipalidad indígena de que se les ampare la posesión de un terreno que les fue concedido por el Jefe de Estado Mariano Gálvez el 25 de abril de 1837, el presidente emitió el siguiente acuerdo:

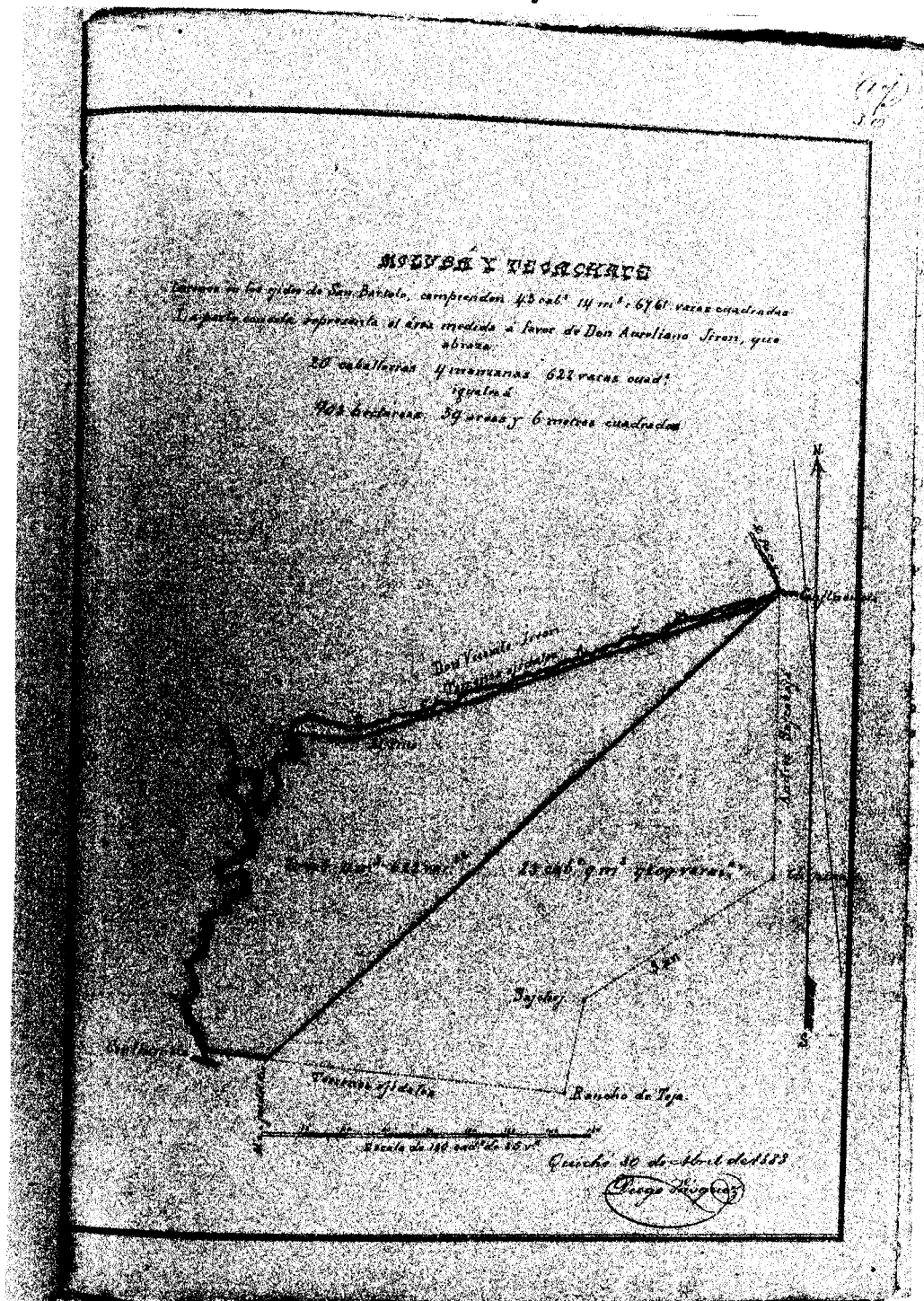
#### **Acuerdo Gubernativo del 17 de marzo de 1888**

Tomadas en consideración las solicitudes que la municipalidad indígena y vecinos del pueblo de San Bartolomé Jocotenango, en el Departamento del Quiché han dirigido a la Secretaría de Gobernación y Justicia, con el efecto de que se les ampare en la posesión del terreno que les fue concedido en propiedad, conforme el título extendido a su favor por el Jefe de Estado de Guatemala Doctor Don Mariano Gálvez a 15 de abril de 1837, el cual se encuentra inscrito en el Registro de la Propiedad Inmueble de los Departamentos de Occidente, posesión que también se encuentra apoyada por la orden a favor del mencionado pueblo, por el finado Presidente Gral. Don Justo Rufino Barrios.

Considerando: que es incuestionable el derecho que asiste a la municipalidad y vecinos del expresado pueblo para solicitar el amparo de que se hace mérito; y que por otra parte el Gobierno debe proteger los intereses de las poblaciones; por tanto el General Presidente ACUERDA: Amparar formalmente a la municipalidad y vecinos del pueblo de San Bartolomé Jocotenango en la posesión de que han estado y están del terreno a que se refiere el mencionado título de propiedad; y que para evitar cuestiones y ulteriores dificultades se divida en lotes entre los agraciados el propio terreno; por experto que nombrará la jefatura política del Departamento del Quiché, la que extenderá a los adjudicatarios certificaciones que les sirvan de títulos de propiedad, los cuales deberán también que ser inscritos en el Registro respectivos y suspendiéndose en consecuencia las gestiones de los expedientes de denuncias relativos al respectivo terreno.

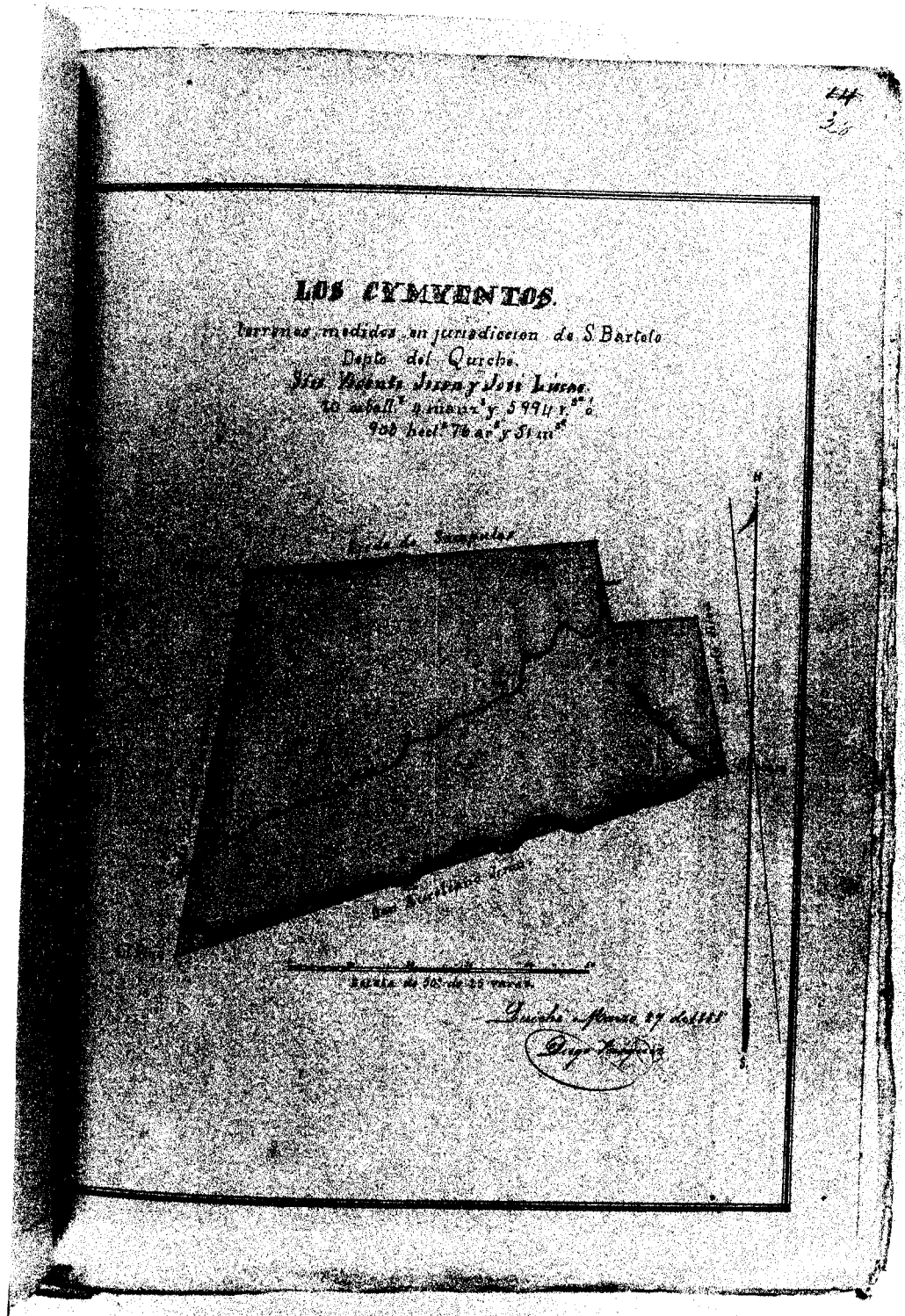
Comuníquese y repóngase esta hoja de papel común de que se ha hecho uso para el presente acuerdo, con la del sello que corresponde. Rubricado por el Señor Presidente: Anguiano."

Mapa No. 8  
Terrenos de Mulubá y Tacachat<sup>os</sup>



96 Fuente: Archivo General de Centro América. Quiché: Paquete 4, Expediente 13.

Mapa No. 9  
Terreno de Los Cimientos<sup>97</sup>



97 Fuente: Archivo General de Centro América. Quiché: Paquete 4, Expediente 12.

En las primeras gestiones, presentadas en 1888, se observa la reacción inmediata de los vecinos ante cada uno de los hechos expropiatorios, mientras que las llevadas a cabo en 1892, ilustran la persistencia de la gestión legal de defensa, además de las expectativas que albergaron los vecinos respecto a que 'el nuevo Gobierno' de Reina Barrios hiciera justicia y respondiera a sus demandas de devolución de la tierra que les fue arrebatada bajo las administraciones de Barrios y Barillas. Es preciso destacar que en estas últimas gestiones, al igual que en otros recursos de amparo presentadas al gobierno durante esos años, los vecinos de San Bartolo no se abstuvieron de señalar la doble política y manipuleo de la ley que se dio durante la administración de Barillas. Sin embargo, la respuesta de este 'nuevo gobierno' continuó siendo la misma: La indiferencia y evasión de responsabilidades por parte del Presidente de la República y del Ministerio de Gobernación, quienes no queriendo ver las anomalías del proceso, dejaron absoluta libertad de resolución a la Jefatura Política de Quiché. Ello, teniendo pleno conocimiento de que la máxima autoridad que dirigía esta instancia —el jefe político—, siempre fue una de las partes interesadas y propiciadoras de la expropiación.

Estos cambios evidentes en el ritmo y en los mecanismos para dirimir disputas de tierras, y la serie de vicios y procedimientos incorrectos que condujeron a la expropiación de los ejidos de San Bartolo —y demás pueblos de indios—, fueron resultado de una diferente política del Estado Liberal, conducido por su segunda generación. Pues en ellos —parafraseando nuevamente a Lowell— recayó la tarea de resolver las exigencias del café, cultivo perenne cuyo proceso de producción exigió de fuertes inversiones de capital, grandes extensiones de tierra en calidad de propiedad privada y de contingentes de mano de obra forzada estacional [Gudmundson Lowell; 1993:219-220].<sup>98/</sup>

### 3. Tierra infértil, trabajo regalado

Para cumplir las exigencias de la nueva economía cafetalera, era necesario consolidar el poder de los Jefes Políticos y *enganchadores* ladinos que se encargarían de garantizar el orden económico y político en los departamentos del altiplano, cuya población mayoritariamente indígena quedó convertida en reserva de mano de obra forzada a trasladar a las plantaciones agro exportadoras. En esta dirección, J. Piel analiza cómo para el caso de Quiché, las clientelas ladinas que tomaron las armas para apoyar la Revolución Liberal de 1871 terminaron de conquistar el poder regional y local durante el régimen liberal: consolidando o conquistando sus adquisiciones territoriales (latifundios y fincas medianas), sus relaciones privilegiadas con la jefatura política y, ante todo, instalando a sus miembros más influyentes en las juntas directivas formales o informales de las municipalidades.

Los relatos de los ancianos de San Bartolo ponen de manifiesto que lo que interesaba a los expropiadores no era la tierra en sí misma, sino lo que ésta podía significar como medio de coerción para obligar a los vecinos de este pueblo a marchar al trabajo forzado en las plantaciones de café. Es claro entonces que a ninguno de los ladinos expropiadores les interesaba sembrar y hacer producir aquellos 'inmensos, incultos e improductivos terrenos comunales', como reza su discurso expropiatorio. El siguiente relato de don Manuel es ilustrativo de los móviles de fondo que guiaron las expropiaciones.

"Cuando ya estamos grandecitos, entonces, mi papá dijo: Allí hay una finca en mismo San Bartolo, el dueño es don José Girón, él tiene su finca y vamos alquilar un pedazo allá arribita donde está la finca. El patrón es don José Girón y una su finca está allí por Los Cimientos. Pero allí hay mucho cascajo, mucha piedra, no hay nada, no han sembrado nada, sólo mozos están ahí, mozos pero tiene que pagar su tierra que va prestar. Tiene que pagar, tiene que trabajar en otra finca que tiene el patrón allá en la costa.

Entonces el señor, don José Girón tiene su finca de San Bartolo, pero esa finca no está buena, puro monte es, y tiene su finca que se llama 'Parrache' en Samayac, arribita de Mazatenango, tiene también otra su finca que se llama 'Santa Elisa', por Santa Rosa Sumatán. Tres fincas tiene el patrón. Lo que hace el patrón es que da prestada su tierra que está en Los Cimientos a la gente de San Bartolo, entonces ellos tiene que trabajar como su mozo, en su finca Parrache que está en la costa. Tienen que trabajar como unos sus cuatro o seis meses cuando es el corte y la limpia del

<sup>98/</sup> No ahondaremos en la política económica cafetalera durante el régimen liberal, dado que este tema ya ha sido abordado por otros autores, ver Castellanos Cambranes, 1985 y 1998; Jean Piel, 1989 y 1995; Gudmundson Lowell, 1993; y Samper K. 1993.

café. La gente de San Bartolo que presta tierra en su finca que está en Los Cimientos, no quiere ir a trabajar para la finca Parrache. Entonces mi papá pidió su trabajo como arrendante allá y vamos nosotros a trabajar en la finca Parrache. Esa finca está lejos de San Bartolo, a pie son cinco días y medio o seis días, yo cargo dos trastes y un morral. A pie voy cargando, en ese tiempo tengo como mis nueve o diez años. Allí estuve seis meses trabajando, después regreso a pie. No hay carro, no hay camión" [B-13; 94].

En el relato de don Manuel queda claro que lo que estos ladinos pretendían era convertirse en garantes de la movilidad de trabajadores forzados, es decir, hacerse de un buen contingente de mozos *trabajando de gratis* para ellos en las plantaciones de la costa sur y, en algunos casos, en las mismas tierras altas expropiadas. Para hacer valer las expropiaciones e imponer el nuevo régimen de trabajo forzado, los expropiadores, respaldados por la Jefatura Política de Quiché, amenazaban con desalojar de la tierra a sus antiguos propietarios. El método utilizado fue el embargo y despojo de cultivos y casas, la destrucción de sementeras y la prohibición de cortar leña y madera. Con el ganado utilizaron el 'sistema de poste' que consistió en una especie de secuestro o encorralamiento de todo el ganado de los comuneros, y el cobro de un impuesto por cada cabeza de ganado encerrado. Esto último lo prueba el informe de junio de 1892, de la Jefatura Política de Quiché, que literalmente dice que: "Debido a la Propiedad que tienen sobre la tierra, Vicente y Aureliano Girón cobran 1 peso por cada cabeza de ganado *de los indios* que les encorralan por estar en sus tierras a manera de Poste."

La implantación de estos mecanismos coercitivos proporcionó a los expropiadores grandes beneficios, pues, además de hacerse de la tierra comunal, se apropiaron de los bienes y productos de los despojados. Ejercieron sobre ellos un poder arbitrario basado en el uso y abuso de las leyes que justificaban la expoliación de los indígenas. No hay que olvidar que fueron estos ladinos quienes reclutaban y enviaban los contingentes de trabajadores forzados, tanto en las obras de infraestructura vial, como en las nuevas plantaciones de café. Así, don Juan nos relata que:

"En el tiempo de antes, de la alcaldía sale la orden para llamar a los que tienen que venir de los cantones por algún mandado o por un día de trabajo. La gente hacía trabajos y no le pagan, muchos trabajos como de ir arreglar caminos; ir hacer un puente; raspar las calles de la municipalidad, y así, muchos trabajos. Antes, sólo llegan los señores que quieren sus mozos y van a platicar ahí en el juzgado. Antes, solo no más estoy oyendo cuando están diciendo los alguaciles que a puro obligado van a llamar a la gente, para que vaya a cumplir de mozo".

Las narraciones de los ancianos ponen de manifiesto que al consolidarse el sistema de renta por trabajo forzado los vecinos de este pueblo, salvo algunas excepciones, no fueron desalojados de esas tierras a condición de que cumplieran con todas las obligaciones que el expropiador, en su calidad de patrón, les exigía. En algunos casos, se estableció también el sistema de compra por trabajo, lo que significó que varias generaciones de comuneros cada año, durante cuarenta días o más, bajaron a la finca del expropiador a pagar con jornadas de 12 horas de trabajo la tierra que les perteneció, como lo recuerda uno de los nietos mayores de don Mariano:

"Además de saber muchas cosas de la Costumbre, él [mi abuelo] sabía mucho del origen de la comunidad. Una de las historias que él contaba es que muchas de las tierras de Sinchaj las tuvieron que negociar con los finqueros de la finca 'El Ciprés', que queda en Samayac, departamento de Suchitepéquez. Él dice que tenían que irse a esa finca a pie, caminando de cuatro a cinco días. Cinco días de ida y cinco de regreso. Ya llegando a la finca, debían de quedarse trabajando 30 días en el corte del café. En total, la gente estaba fuera de su casa 40 días. Esos 40 días eran la manera como desde sus bisabuelos y después sus abuelos, les fueron pagando su territa de Sinchaj a los finqueros del Ciprés. Por esa razón mi abuelo peleaba con los hijos y los nietos, para que cuidaran bien esa tierra, para que no la fueran a vender, porque a sus bisabuelos y abuelos les costó mucho trabajo, mucho sudor el poder pagarla. Él decía que cuando se muriera, desde su nicho iba seguir vigilando a sus hijos, para que cuidaran su tierra" [D-22 Etno Mapa; 94].

En algunos casos en los que el expropiador no admitió este sistema de compra de las tierras por trabajo forzado, cuando se declaró la Ley de Reforma Agraria, los hijos o nietos de los comuneros –que aún guardaban en la memoria la historia de las mismas– se organizaron en comités agrarios para recuperarla. No obstante el enfoque sectorial de la misma reforma entró en contradicción con la concepción que los sambartoleños tenían de sus tierras, como se verá más adelante cuando tratemos este tema.

#### D. La defensa de la tierra en la tradición oral

Además de los documentos escritos que dan prueba de la manera cómo los sambartoleños defendieron su tierra a través del alegato jurídico, en la tradición oral de este pueblo se expresa la diversidad de formas de lucha que estos vecinos libraron para recuperar cada pedazo de ese espacio territorial que les fue expropiado. En las leyendas, cuentos e historias del municipio se habla de esa misma tierra, pero ya no con la jerga legalista que tuvieron que utilizar al presentar sus denuncias, solicitudes y recursos de amparo. No, en ellos se habla de la madre tierra, del lugar en donde crece el maíz, de la herencia de los abuelos, del lugar en donde nace la vida. Tierra ésta que se defiende no sólo a través de gestiones presentadas a las instancias del 'Supremo Gobierno', sino invocando a los poderes que la naturaleza otorga a los habitantes de ese espacio territorial, para que *los otros, los ajenos*, los expoliadores fueran expulsados de ese lugar al que no pertenecían, ni les pertenecía.

Vale recordar que los sambartoleños concluían varios de los recursos de amparo previniendo a los denunciados que 'se abstuvieran de molestarlos, pues hasta ese momento sólo ellos habían perturbado su orden y tranquilidad'. Tomando en cuenta que la gente de este pueblo se reconocía a sí misma y era respetada o temida por sus vecinos '*por ser gentes que tenían mucho poder y podían hacer un su mal, 'podían hacer su brujería.*' En el lenguaje legalista puede leerse entre líneas cómo advertían a esos ladinos que se cuidaran porque ellos podían hacer sus costumbres. Podían pedir su justicia en el tribunal de los santos difuntos. Pero también podían trabajar con los aj'itz, '*quemar su ocote, hacer su fuego y quemar su chile; poner sus velas negras y sus velas blancas en el cementerio.*' Podían pedir a las fuerzas del destino que les metiera un mal espíritu, que se cayeran en el barranco, que chuparan mucho guaro y entrara un su mal en el cuerpo.' '*Podían meter sus gusanos blancos en la cabeza para que se perdiera su idea; para que perdiera su pensamiento,*' o '*meter su enfermedad para que les diera calentura y les doliera el corazón.*' En fin, que podían poner sus piedras blancas, blancas bien lisas detrás de su puerta y en la media noche sacar una para que se muriera esa gente que mucho daño le hacía a su tierra.<sup>99</sup> En otras palabras, '*que podían usar sus poderes y hacer su brujería para dañarlos si seguitan molestándolos.*' De hecho, en la actualidad la mayoría de las veces que los sambartoleños acuden al aj'itz es para defender su tierra de alguien que les está causando daño: irrespeto a sus mojones; daño a la milpa por los animales de un vecino; robo de sus mazorcas de maíz, de leña o madera de su guatal; apropiación de sus fuentes de agua; etc.

Por otra parte, Juan Velázquez<sup>100</sup> explica que en su aldea los señores más ancianos contaban que en Los Cimientos la gente peleó para que le devolvieran sus tierras, y que don Juan López que tenía 85 años cuando lo mataron las PAC en el 82, siempre les recordaba que: "Él estuvo en la guerra, desde antes cuando aún no se conocía el Ejército en San Bartolo. Que peleó por la tierra de la aldea Los Cimientos. Que en esa guerra aprendió a ser ágil y que pasó muchas penas". Y que en esos tiempos también "jalaban a la gente a hacer trabajos duros y sin paga a los caminos y puentes. Que a ellos les decían que era su obligación ir a romper túneles, que eran para el bienestar de la sociedad, pero que sufrían mucho" [D-22 Etno Mapa; 94]

De igual manera, otros informantes de las aldeas ubicadas en el nor-oriental de San Bartolo, aunque de forma un poco vaga, también hacen referencia a una especie de motín que llevaron a cabo las gentes de Los Cimientos – aproximadamente en las primeras décadas de este siglo – para recuperar su tierra y librarse de la serie de obligaciones y abusos que les imponían los Girón. En este sentido, la leyenda de la culebra, compilada en el Taller 'Reconstruyendo Nuestra Historia', es quizá la que recoge con más viveza esta lucha por la tierra. Vale decir que esta leyenda no sólo era conocida por todos/as los participantes, sino que generó en ellos una profunda discusión acerca de la fuerza y los poderes que sus bisabuelos y abuelos usaron para defender su tierra de la invasión de esas gentes que venían de tierra caliente.

<sup>99</sup>/ Síntesis de discusión de un grupo de sambartoleños al analizar el posible significado de las advertencias presentadas en los Recursos de Amparo para defender su tierra. Apuntes, taller de devolución y confrontación de la información; diciembre 1998.

<sup>100</sup>/ Desplazado, narrador de historias antiguas de San Bartolo.



### 'La Culebra de las gentes de Samayac'

Es que los San Bartolo van a estar peleando con los de Samayac, que son de allí por la costa, de allí por Mazatenango. Entonces cuentan que un día los de Samayac quieren hacer un su mal a los Sambartolos. Entonces, como hay unas gentes de San Bartolo que están en la costa, van a saber, seguro que en el pueblo hay novedad, hay novedad en el pueblo, vamos, vamos.

Como ellos sienten cuando hay una culebra allí en el pueblo, por eso los que están en la costa saben que hay novedad, entonces dicen vamos, vamos allá en el pueblo. Y cabal pues, los de Samayac mandaron a echar una culebra bien larga a los sambartolos, pero bien larga, como de unos seis kilómetros de largo. La cabeza de la culebra va a llegar hasta el puente de San Bartolo y la cola llega hasta allá por el Rancho de Teja. Pero grande, grande, montón de grande es la culebra, así como el tamaño de una casa, bien larga y alta.

Cuando hay gente que la mira, la va agarrar. Dicen que va comer a la gente, que va a matar a la gente del pueblo, dicen que va venir a matar a todas las gentes. Entonces los sambartolos hicieron su oración, hicieron sus costumbres. Como los de San Bartolo son fuertes y tiene sus poderes. Antes, más antes hay algunos que se convierten en tempestades, otros se van a volver avispas y abejorros, y otros en unos animalitos largos, que vuelan y que pican fuerte, fuerte que en lengua se les dice "citar". Pero esos sí, cuando pican se mueren las gentes. Las gentes de antes sí tienen su modo, tienen sus poderes, también se convierten en lluvia. Cuando ya vienen, allí esta la culebra grande. Entonces ellos se van a volver en esos animalitos que van a picar y picar a la culebra, poco a poco van a picar a la culebra, poco a poco la van a matar. Después vienen otros y se subieron allí en la iglesia y van hacer tempestades, juntaron un poco de nube allí en la iglesia y viene la tempestad bam, bam, y allí ya se partió la culebra.

Después vienen otros cuatro y se van a volver viento, puro remolino y fua, fua, fua, van a tirar a la culebra, van a juntar los pedacitos, y van ir a tirar la culebra. Entonces cayó la tempestad, cayó el rayo y se entró en el cuerpo de las gentes de Samayac, entró en su cuerpo y los partió. La cabeza de la culebra esta allí en el puente del río y el aire se levantó, se hizo un remolino y se lleva a la culebra y mató a dos gentes de Xoljuyup. La gente de Samayac cree en el poder de los sambartolos porque le ganó a la culebra. Pero los de Samayac se robaron los libros de los San Bartolo. Cuando todavía estaban los libros en San Bartolo, cuentan los abuelitos que sólo con oración trabaja el azadón; que sólo con oración se logra la leña, pero cuando se robaron los libros se perdió todo.

Los más viejos dicen que esta leyenda surgió a partir de que los ladinos de Santa Cruz les quitaron sus tierras y les obligaron a trabajar en la fincas de café ubicadas en jurisdicción de Samayac, Suchitepéquez. Es probable que esta historia tenga relación con la sublevación de la gente de Los Cimientos –referida por don Juan– y con posibles amenazas o medidas de coerción ejercidas por los Girón utilizando a la gente de Samayac, ya sea para desalojar a los sambartoleños de las tierras que les fueron expropiadas (dado que éstos se resistieron al trabajo forzado), o como fuerza de contención para frenar a los sublevados. En todo caso, es preciso decir que José Girón –el heredero de Vicente Girón– residía en la finca Parrache, Samayac. Y que el dominio que este finquero ejercía sobre las gentes de Samayac significó un riesgo permanente para los sambartoleños que se veían obligados a bajar contra su voluntad, cada temporada de corte y limpia de café. Por otra parte, a la gente de Samayac –al igual que a la de San Bartolo– históricamente se le conoció por ser gente con muchos poderes, por

lo que no es de extrañar que cualquier enfrentamiento o disputa se llevara al plano de las facultades que otorgaba el ejercicio de la Costumbre.<sup>101/</sup>

En otro orden de ideas, es importante resaltar que de todos los terrenos expropiados y reclamados en los recursos de amparo, fue el terreno de Los Cimientos-Patzac, el que se defendió con más beligerancia en la tradición oral sambartoleña. Esta defensa transcendía la concepción simplista de la tierra como unidad de producción garantizadora de la economía de subsistencia. Para los pobladores de Cimientos, la tierra además de ser el lugar donde se siembran y crecen —el maíz, el frijol, el chile mite, las gallinas y carneros—, representaba el espacio en donde habitaban los ancestros, los primeros pobladores, los abuelos y padres de los K'iche's. Los antiguos moradores de quienes se habla en el Popol Wuj, por tanto, los antiguos sacerdotes y sacrificadores de quienes recibieron los poderes mencionados tanto en la historia de la culebra, como en las diferentes expresiones de su tradición oral. Cabe recordar que Patzac región limítrofe entre San Bartolomé y Sajcabajá, es la primera ciudad en donde se asentaron los K'iche's cuando migraron de Tula,<sup>102/</sup> y que las ruinas de esa antigua ciudad todavía son un importante centro ceremonial dentro de la ritualidad sambartoleña.

Volviendo a la leyenda, es importante destacar que para defender su tierra, los sambartoleños se convirtieron en viento, tempestades, remolinos, abejorros y avispas. Y que estos insectos desempeñaron un papel importante en las tareas de defensa dentro del ideario de la gente de este pueblo. En relación a ello, es preciso recordar que a lo largo de la sección cuarta del Popol Wuj, —en la que se habla de la travesía de los K'iche's desde que salen de Tula hasta asentarse en Gumarcag—, en diferentes contiendas que libraron los Cavec, Nihaib y Ahau Quiché, en contra de las tribus de Vuc Amag, los sacerdotes y sacrificadores [Balam Quitzé, Balam Acab, Mahucutah e Iquí Balam] para defender su territorio recurrieron al poder de sus naguales, siendo muy importantes dentro de éstos las avispas, zánganos y abejorros.

En el Popol Wuj se hace referencia a la estancia o permanencia de los K'iche's en la montaña, "cuando estaban en la espesura, entre las piedras, allá en el bosque, se dice que los sacerdotes no vivían en sus casas durante el día, sino que andaban por los montes —y que— sólo se alimentaban de los hijos de los tábanos, de las avispas y de las abejas que buscaban". En otro apartado se dice que en respuesta a una trampa que los señores de las tribus de Vuc Amag hicieron a los sacerdotes y sacrificadores, éstos pintaron tres capas y en cada una de ellas su nagual. Balam Quitzé pintó un tigre; Balam-Acab pintó la figura de un águila y luego Mahucutah pintó por todas partes abejorros y avispas. Las capas pintadas fueron enviadas a sus contendientes, quienes no pudiendo resistir el impulso se las pusieron encima. Nada les hizo ni el tigre, ni el águila de las dos primeras capas, hasta que:

"Se puso el Señor la tercera manta pintada. Y he aquí que se echó encima los abejorros y las avispas que contenía. Al instante le picaron las carnes los zánganos y las avispas. Y no pudiendo sufrir ni tolerar las picaduras de los animales, el señor empezó a dar de gritos a causa de los animales cuyas figuras estaban pintadas en la tela, de la pintura de Mahucutah, que fue la tercera que pintaron. Así fueron vencidos".

Finalmente, en el capítulo cuarto habla de cuando las tribus declararon la guerra a los sacerdotes-sacrificadores y rodearon su ciudad amurallada en el monte Hacavitz, y de cómo Tohil les otorgó los zánganos y avispas para que se defendieran.

"Luego les dieron los zánganos y las avispas. Esto fue los que les fueron a traer.

Y cuando vinieron los pusieron en cuatro grandes calabazas que colocaron alrededor de la ciudad. Encerraron los zánganos y las avispas dentro de las calabazas, para combatir con ellos a los pueblos.

<sup>101/</sup> En 1768, Cortés y Larraz en su visita pastoral a Samayac, informó que: En ese municipio se practicaba mucho la idolatría por parte de los ahcunes. Informa también que lograron capturar a varios ahcunes y meterlos presos, pero que éstos huyeron de la cárcel. Y que estos curanderos hacían sus trabajos en base a un calendario 'supersticioso', pero que él había logrado confiscarlo.

<sup>102/</sup> Extracto del Título de los Señores de Totonicapán, traducido por Robert Carmack a Jean Piel en 1974. Piel: 1989: 103 y 405.

Poco faltaba ya para que [las tribus] se arrojaron sobre la entrada de la ciudad, cuando abrieron las cuatro calabazas que estaban a las orillas de la ciudad, cuando salieron los zánganos y las avispas, como una humareda salieron de las calabazas. Y así perecieron los guerreros a causa de los insectos que les mordían las niñas de los ojos, y se les prendían en las narices, la boca, las piernas y los brazos. -¿En dónde están, decían los que fueron a coger, los que fueron a sacar todos los zánganos y avispas que aquí están?

Directamente iban a picarles las niñas de los ojos, zumbaban en bandadas los animalejos sobre cada uno de los hombres; y aturdidos por los zánganos y las avispas, ya no pudieron empuñar sus arcos ni sus escudos, que estaban doblados en el suelo. Cuando caían quedaban tendidos en las faldas de la montaña y ya no sentían cuando les disparaban las flechas y los herían las hachas. Solamente palos sin punta usaron Balam Quitzé y Balam Acab. Sus mujeres también entraron a matar...

De esta manera fue la derrota de todas las tribus por nuestras primeras madres y padres; y esto paso allá sobre el monte Hacavitz, como ahora se le llama. En este lugar fue donde primero estuvieron fundados, donde se multiplicaron y aumentaron, engendraron sus hijas, dieron al ser a sus hijos, sobre el monte Hacavitz."

Los textos citados permiten captar cómo avispas, zánganos y abejorros, tanto en el Popol Wuj, como en la actual cosmovisión sambartoleña, se les asocia con la defensa de la tierra como espacio sagrado. Además, permiten captar cómo estas formas simbólicas de resistencia y lucha por la tierra fueron transferidas a través del tiempo largo por las diferentes generaciones K'iche's. Y cómo éstas las asumieron, enriquecieron y adaptaron a la interpretación de sus realidades concretas. Cabe pensar entonces que esa leyenda de la culebra—que en marzo de 1995, generó una emotiva discusión entre los sambartoleños participantes en el taller mencionado—, de alguna manera es una readaptación de la lucha por la territorialidad que llevaron a cabo los primeros padres y madres K'iche's. Es decir, los primeros moradores de esas tierras. Y que la vigencia de la leyenda radica en las centurias dedicadas a la defensa de esa tierra por parte de los sambartoleños.

Estos elementos también están presentes en la defensa frente a 'los otros', los extraños, las gentes desconocidas de otros pueblos, especialmente las gentes de tierra caliente. Los ancianos cuentan también que:

"Sí, así mucho poder tienen las gentes de antes, dicen que los que se ponen un pañuelo rojo en el sombrero son avispa y los que lo tienen en el pescuezo son culebra. Cuando la gente se va a la costa, solita se va por los caminos pero no tiene miedo. Aunque más antes en los caminos está <el quita cabezas>, se encuentran malas gentes, malos espíritus por los caminos. Por eso cuando van caminando y los paran esas gentes, los sambartolos se van a apretar bien su pañuelo. Si ven que es mala gente se van a volver avispas iii, bst, bst, bst, se vienen los animalitos a su mera cara de esa gente, la van a picar fuerte, fuerte. Entonces las malas gentes iii, iii, se van a la mierda ¡saber a dónde se van! Por eso, todos los pueblos no quieren llegar a San Bartolo porque dicen que las gentes de allí mucho poder tienen. Los viejitos dicen que las gentes perdieron su poder cuando esas gentes de allá de la Costa van a robar la cabeza del santo y van pintar un santo de ellos con la cara del San Bartolo. Así ya no hay derecho, muy duro porque la gente perdió su poder, ya no le quedó nada."

Es claro que los sambartoleños hablan de un fin a sus poderes. Y que este fin está relacionado al robo de sus libros o al robo de la cabeza de su santo por parte de los de Samayac. La pérdida del poder significó una vida dura, donde ya no había derechos. A partir de ese momento *ya no quedó nada, ya no bastaba hacer un oración para que trabajara el azadón, ya no bastaba un costumbre para que se lograra la leña. No, ya no bastaba la Costumbre porque se habían robado los poderes.*

Siguiendo la idea que los finqueros [expropiadores] pudieron haber utilizado a los de Samayac para obligar a los sambartoleños al trabajo forzado, puede inferirse que la pérdida del poder mediante el robo de los libros o de la cabeza del San Bartolo, representó la pérdida del valor real del Título de Propiedad de los Ejidos de este municipio. Una interpretación simbólica del significado de la expropiación de las tierras comunales y del trabajo forzado que ésta les supuso. De alguna manera, el reconocimiento de la pérdida de los poderes refleja la impotencia ante el hecho expropiatorio. La carga que significó tener que trabajar cada temporada en las fincas de Samayac a cambio de utilizar las tierras que por derecho les pertenecían. Así, en la leyenda de la culebra, los sambartolos lograron expulsar de su tierra a los invasores—de Samayac. Pero no así, la liberación de las cargas y obligaciones del trabajo forzado. En otras palabras, la pérdida de los poderes significó la pérdida de una vida en

la que la subsistencia era llevadera, en la que cada uno de los habitantes del municipio tenía acceso a una parcela de tierra dónde sembrar su maíz. Por infértil y pequeña que esta tierra fuera, finalmente les garantizaba la vida dentro de la comunidad. Les garantizaba su independencia en relación a cualquier *finquero ladino*, que les quisiera obligar a trabajar de gratis. Así don Pedro nos dice: 'Mi papá antes, antes cuando las gentes ya no tienen su terreno también allí mismo en la Finca Pacayal va a trabajar él. Como no tiene qué comer, allí en la finca está él. Pero la finca cuesta, no está buena la finca. Mucho trabajo es y nada de pago hay'.

Tomando en cuenta esta diversidad de formas de resistencia y defensa de la tierra que los sambartoleños llevaron a cabo a través de sus diferentes generaciones, puede entenderse de mejor manera porqué don Mariano pelcaba con sus hijos y nietos para que cuidaran bien su tierra, para que no la vendieran. Se comprende porqué les decía que cuando él se muriera desde su nicho iba a seguir *vigilando* a sus descendientes para que cuidaran esa tierra. Lo cierto es que varios de los hijos y nietos de don Mariano están desplazados de esa tierra. Ahora viven en asentamientos marginales de la ciudad capital. Uno de ellos, narrador de varias de las historias y leyendas que aquí se retoman, siente que cada día es más difícil volver a esa tierra que el abuelo sigue vigilando.



**III. SE ROBARON EL PUEBLO  
PÉRDIDA DE LA CATEGORÍA  
DEL MUNICIPIO**

## A. El Municipio, argumentación legal de la anexión

A partir del siglo XVII, las autoridades estatales que visitaron la región ya se referían a San Bartolo como ‘un poblado’ o ‘*pueblo de indios independiente*’,<sup>104/</sup> adscrito al Circuito o Partido del Quiché, Corregimiento de Tecpán Atitán o Tepanatitán.<sup>105/</sup> Por su parte, las autoridades eclesiásticas hacían mención a éste como un anexo de la Presidencia de San Andrés *Sahcabhá*, administración del Priorato Dominicano de Sacapulas.<sup>106/</sup> En octubre de 1825, cuando se promulgó la Constitución del Estado de Guatemala y se declararon los pueblos que conformarían el territorio de este país, se estableció que San Bartolo pertenecería al Circuito del Quiché, Distrito No. 7 de Sololá [Ley 4a. sección 1a]. Posteriormente (agosto de 1872), dentro del proyecto de reorganización administrativo - territorial impulsada por los liberales, mediante el Decreto No. 72 se declaró que Quiché pasaría a ser uno de los departamentos de Guatemala. Desde ese momento, San Bartolomé Jocotenango quedó incluido como uno de los 19 municipios del Quiché.<sup>107/</sup>

En febrero de 1936 –64 años más tarde–, durante la administración ubiquista, a pesar de la oposición de los sambartoleños, este municipio fue suprimido y pasó a ser aldea de Sacapulas. La argumentación legal para proceder a la anexión se basó en el decreto 1702 del 19 de diciembre 1933, nueva ‘Ley de Reorganización Municipal’. En una de las publicaciones del Partido Liberal dedicadas a publicitar ‘*La obra gubernativa de Ubico de 1931 a 1936*’ se señaló que esta ley constituía un logro importante para Guatemala, pues dentro de sus aciertos estaban 1) la sustitución de la figura del Alcalde por la del Intendente –el cual sería nombrado directamente por el ejecutivo.<sup>108/</sup> 2) La definición de los requerimientos básicos para la creación de un distrito municipal, siendo éstos: que el número de sus habitantes no fuera menos de cinco mil; que tuviera o pudiera asignársele un territorio proporcionado a su población; y que pudiera sufragar los gastos municipales obligatorios con los recursos que las leyes les autorizaban.<sup>109/</sup> No obstante, en esta misma ley se plantea que en base del informe que rindiera el Jefe Político respectivo y con audiencia del Director General de Estadística y del Fiscal del Gobierno, se podría erigir o anexar distritos municipales, *aunque no reunieran los requisitos anteriores*. En los mismos términos, *podría suprimir aquellos que estimara innecesarios*.<sup>110/</sup>

Conforme a esta ley, en diciembre de 1935, el Jefe Político del Quiché solicitó al Ministro de Gobernación que el municipio de San Bartolomé Jocotenango fuera anexado a Sacapulas, argumentando que éste no podía

<sup>104/</sup> Según Palma Murga [1998:33], el eslabón más pequeño –y el más importante– del sistema colonial implantado a partir de 1542 fue el pueblo de indios. Éste disponía de autonomía interna relativa, conculcada por curas y funcionarios reales. El cabildo del pueblo se integraba por dos alcaldes y dos o cuatro regidores y un escribano. Dentro de las funciones de estas autoridades estaba conocer de delitos menores en lo civil y criminal.

<sup>105/</sup> Manuel de Gregorio y Pinillos [Alcalde Mayor 1759-60 y 1763-64] el 10 de julio de 1765, al informar a la Real Audiencia sobre la Alcaldía Mayor de Atitán y Tepanatitán mencionó a San Bartolomé Jocotenango como un poblado independiente que tenía 56 tributarios [Ver informes de los Alcaldes Mayores de este Corregimiento].

<sup>106/</sup> Cortés y Larraz, en la ya citada visita pastoral [1768-70], mencionó que *San Bartholomé Xocotenango* que tenía 55 familias o 193 personas. Es preciso decir que esta anexión servía exclusivamente para administrar los asuntos de la fe y doctrina católica.

<sup>107/</sup> El fundamento legal de esta reorganización administrativo – territorial se continuó desarrollando en la Constitución de 11 de diciembre de 1879, dentro de la cual el capítulo VI fue la ley máxima que regía el gobierno departamental y municipal, estableciéndose aspectos tales como: 1) La división del territorio nacional en departamentos; 2) El gobierno de cada departamento estaría a cargo del jefe político nombrado por el presidente; 3) La ley organizaba las municipalidades sin alterar el principio de elección popular directa; 4) Las municipalidades podrían establecer derechos y arbitrios con la aprobación del gobierno central; 5) El gobierno, cuando lo creyere conveniente o a solicitud de las municipalidades, podría reformar las ordenanzas de cada pueblo y darlas a los que no las tuvieran. Ver Dardón Flores en Palma; 1998: 84-85.

<sup>108/</sup> De esta manera el ejecutivo sustituyó las formas tradicionales de elección y administración edilicia que habían logrado mantener algunas municipalidades indígenas. Dentro de esta modalidad era Ubico mismo, quien nombraba a los intendentes (regularmente ladinos incondicionales al régimen).

<sup>109/</sup> Artículo 4o. Decreto No.1702, Recopilación de Leyes de la República de Guatemala. p. 402.

<sup>110/</sup> Artículo 5o. Decreto No.1702. Ibid.

### III SE ROBARON EL PUEBLO PÉRDIDA DE LA CATEGORÍA DEL MUNICIPIO

En una entrevista, Domingo Ramírez, anciano conocedor de la historia de San Bartolo, hizo referencia a '*un papel*' donde quedó escrito lo que pasó cuando les '*robaron el pueblo*'. Este *papel* contenía unos apuntes monográficos escritos por Rafael Natareno, secretario municipal (1951-1970)<sup>103</sup> En estos apuntes el referido funcionario expresó que, '*por razones que se pierden en la historia*', San Bartolomé Jocotenango fue suprimido como municipio y pasó a ser aldea de Sacapulas en 1936. Posteriormente explica que, gracias a un acuerdo gubernativo del 26 de febrero de 1951 '*nuevamente se elevó a la categoría de pueblo*' [Natareno; 1956:6]. Fueron estas razones '*perdidas en la historia*' y esa interpretación casi mágica en que San Bartolo se '*elevó*' nuevamente a la categoría de municipio, las que evocaron la memoria de don Domingo acerca de lo sucedido cuando '*los Sacapulas les robaron su pueblo*'. La información vertida por este anciano no sólo fue abundante, sino muy elocuente respecto a las implicaciones que tuvo para los sambartoleños la pérdida de la categoría municipal y el esfuerzo que realizaron por recuperarla.

Esta información fue ampliada con los relatos de otros ancianos y con la documentación del Archivo General de Centro América (AGCA) en la que aparecen tanto los acuerdos de supresión y restitución municipal, como las innumerables gestiones que los padres y abuelos de estos informantes hicieron ante el Ministerio de Gobernación y la Presidencia de la República para que les '*devolvieran*' su pueblo. Vale decir que, luego de las descripciones que los ancianos hicieron de los actores involucrados en el proceso, las firmas de estas gestiones dejaron de ser simples huellas digitales impresas en tinta azul. Los firmantes aparecen con rostros, vestidos de sambartoleños (camisa azul, pantalones blancos, faja roja y sombrero redondo); caminando dos y tres días para llegar a la capital, esperando otros cuatro o cinco para que los recibiera '*el señor presidente*'; trasladándose de una oficina a otra; tratando de comunicarse en *castilla* con los burócratas del Estado; gestionando y esperando durante *catorce años*; tratando de descifrar *el por qué* de esa lentitud de la maquinaria burocrática que poco o nada les quería entender, ni atender. La información testimonial fue abundante y con ella los ancianos sambartoleños dejaron constancia de las razones de fondo que condujeron a que su municipio fuera suprimido y pasara a ser aldea de Sacapulas. Estas razones se mantienen vigentes en su memoria y consideramos no deben *perderse* si se quiere construir una historia nacional enriquecida con las perspectivas locales, con el rostro y con la voz de los actores sociales. A continuación una síntesis tanto de las razones como del proceso a partir del cual *les robaron su pueblo* a los sambartoleños.

---

<sup>103</sup> Ladino, originario de Santa Cruz del Quiché.

sostenerse con fondos propios; que el número de habitantes era reducido, '*todos pobres de solemnidad*' y '*comprometidos a trabajos agrícolas con fincas de diferentes departamentos*' [AGCA Leg. 31153 Exp. 53, 5]. A esta solicitud adjuntó un memorial en el que Emilio López, intendente de San Bartolo,<sup>111/</sup> expuso al Ministro de Gobernación que la municipalidad a su cargo '*no estaba en capacidad de sufragar los gastos ordinarios para su funcionamiento*' [AGCA Leg. 31153 Exp. 53].

Previo a la emisión de la resolución anexatoria, el Ministerio de Gobernación solicitó el informe del caso a la Dirección General de Estadística en el cual esta instancia notificó que: "Mediante el Decreto No. 1702, en el cual se decidió refundir los municipios pobres con otros más prósperos y con características comunes (compatibilidad de intereses, tierras, idioma, raza o costumbres) y dado que la distancia entre ambos municipios era de 24 Kms. siendo el número de habitantes de Sacapulas 9,584 y el de San Bartolo 1,671 éste último quedaba afecto a la anexión". En vista de lo anterior y de lo informado por la Jefatura Política del Quiché, el 27 de febrero de 1936, Ubico en su calidad de Presidente de la República acordó: "Suprimir el Municipio de San Bartolomé Jocotenango, de dicho departamento y anexarlo a Sacapulas. La Jefatura Política Departamental quedó encargada de velar por el cumplimiento de esta disposición" [Pineda Mont I. 264].

## **B. Lo que sucedió en San Bartolo, las razones de fondo del descontento**

Desde su perspectiva local –y desconociendo las *nuevas* políticas públicas en cuanto a la reorganización municipal–, los sambartoleños identificaron como responsable de que su municipio fuera suprimido y pasara a ser aldea de Sacapulas a Emilio López, intendente municipal para esa época. Según ellos, él se prestó a rendir informes a la Jefatura Política del Quiché y a la Intendencia de Sacapulas en los que señaló que la Municipalidad de San Bartolomé Jocotenango no contaba con fondos propios para cubrir su presupuesto de funcionamiento. Establecieron que dicho funcionario realizó estos informes de manera inconsulta y mal intencionada, lo que fue evaluado por los vecinos como '*una venta de su pueblo a los de Sacapulas*'. Así lo explica don Domingo:

"Sí, un día se van a llevar el pueblo. Ese tiempo estamos por ahí del año de 1936. Ese año era cuando el alcalde Emilio López fue a vender la alcaldía de San Bartolo al pueblo de Sacapulas. Dice el alcalde, el Emilio López, que no hay pisto en la tesorería, que no hay su pisto para comprar el papel, no hay pisto para comprar la pluma, no hay tinta, no hay libros. No hay pisto para pagarle al secretario. Falta el pisto en el juzgado y no dan su gasto al secretario. Después que este señor vendió el pueblo, se vienen los alcaldes auxiliares de Sacapulas y el gobernador, el juez también se viene, se viene a recoger los libros del pueblo, los libros donde están apuntados los nacimientos y las muertes. Se llevan las máquinas de escribir, los bancos y las sillas, todo lo llevaron. Los pizarrones de la escuela también. Entonces, se llevaron el pueblo" [A-2; 94].

Y don Pedro amplía:

"Eso pasa cuando está un hombre de alcalde y va a hacer un su trato, lo vendió el pueblo a Sacapulas. Allá a Sacapulas pasó el pueblo, todo pasó. Se llevó el bastón, el libro, todo. La gente también tiene que ir allá. La gente dice que el alcalde, ése que se llama el Emilio López, ése vendió el juzgado y lo pasa allá en Sacapulas" [A-1; 96].

En un primer momento, aun cuando los sambartoleños desconocían las razones de fondo de la anexión, ésta generó el descontento de todos los vecinos del pueblo; descontento frente al despojo de sus libros de nacimientos y muertes y despojo del *bastón* o *la vara de la autoridad*<sup>112/</sup> En otras palabras, descontento ante la enajenación

<sup>111/</sup> Él fue la primera autoridad que no fue electa de acuerdo a lo normado por la costumbre de los sambartoleños, por lo que no gozaba de la confianza ni respaldo de los vecinos.

<sup>112/</sup> Según Bunzel [1981:222] en Chichicastenango, todavía en los años '30, los funcionarios públicos responsables del municipio tenían sus varas con la insignia de su cargo. Los alcaldes tenían bastones de ébano o de otra madera oscura, con pomos de plata y cordones que terminaban en borlas. Muchos de estos objetos eran muy antiguos (siglos XVIII y XIX) y eran tratados con gran veneración. Siempre cuando iban a cumplir asuntos oficiales, los funcionarios llevaban consigo sus varas y cuando los alcaldes estaban en servicio en el Juzgado, sus varas estaban en la mesa detrás de la cual se sentaba el alcalde para impartir justicia.



de su existencia e identidad municipal; la pérdida de sus estructuras de autoridad y gobierno local; y la supeditación a un municipio con el que históricamente habían sostenido conflictos por linderos. En este caso, se trataba de un descontento frente a una disposición gubernamental (de la cual tenían poca o ninguna información) pero que afectaba seriamente sus formas de entender y ejercer el poder y de administrar la justicia; descontento frente a la anulación de espacios de decisión que las autoridades sambartoleñas habían reconquistado a través del manejo de su alcaldía. Muchas de las decisiones concernientes a *su administración interna* y las formas como las asumían, respondían a una lógica propia, y que ellos expresan en sus documentos de gestión como '*la capacidad de gobernarse por sí*', reinterpretando, obviando o adaptando muchas de las normas positivas estatales de acuerdo a su costumbre y a sus propias necesidades. Hasta ese momento, las autoridades edilicias de este municipio habían sido indígenas sambartoleños, nombrados y regidos de acuerdo a lo establecido por la tradición.<sup>113/</sup> Así lo explica don Juan:

"Antes hay como unos 30 ó 35 Principales, ellos son quienes van a nombrar al alcalde. Lo van a nombrar sólo así, sin votación, sólo así por la palabra de ellos. Ellos son los que van a llamar a un señor que le van a pedir que se quede como alcalde. Y así se queda un nuevo alcalde. Pero antes es como un servicio, no hay sueldo. El Día de los Santos es cuando mero hacen un su reunión los Principales para sacar el nuevo alcalde, también van a nombrar al Primer Mayor y al Segundo Mayor. Los Mayores son los que escogen a 12 alguaciles, que son los que tienen que llevar los mensajes a las aldeas. Son ellos a los que va a mandar el alcalde cuando quiere llamar a una gente a que se presente en la alcaldía, también les toca ir a llamar a las gentes cuando va haber un día de trabajo. Ahora ya no hay el cargo de Mayores, ahora en cada cantón ya hay su alcalde auxiliar" [B-12; 1994].

Las autoridades nombradas, si bien tenían que someterse a las presiones del Estado y acatar sus mandatos en asuntos clave para el régimen –como lo era el trabajo forzado–, al interior de sus comunidades fueron redefiniendo su propio sistema de control social. En esta localidad indígena como en muchas otras de América Latina, se dio una combinación entre la normativa del derecho positivo impuesto y la ley emanada de su costumbre. Se definió un sistema de control social, cuyas normas regulaban tanto las relaciones políticas como las económicas o las familiares, sin necesidad de separarlas en esferas concretas. Un sistema cuyas normas formaban una unidad, y obtenían legitimidad en su aplicación sostenida a través de un largo tiempo.<sup>114/</sup> Desde esta perspectiva, la anexión a Sacapulas implicaba mucho más que una presión estatal, pues desestructuraba la red de poder encargada de administrar el sistema normativo en su conjunto. A partir de ello se entiende por qué los ancianos de San Bartolo evaluaron como un hecho grave, que atentó seriamente contra sus derechos e intereses comunitarios, el que *los sacapulas* se llevaran *el juzgado y el bastón o vara de la autoridad*.

Siendo así las cosas, cuando en marzo de 1936, se dio la notificación oficial del acuerdo de supresión, este descontento estalló en un motín cuyo propósito explícito era castigar a Emilio López tenido como responsable de *la venta* del pueblo. Someter a un proceso regular de enjuiciamiento a este alcalde ya no era posible, dado que su falta radicaba precisamente en haber '*vendido*' la instancia a través de la cual se impartía la justicia. Por otra parte, con esta reacción de violencia, el común de vecinos de San Bartolo manifestó su descontento ante las disposiciones de *los sacapulas* y del Jefe Político del Quiché, por permitir que se transgrediera de manera fundamental su sistema de gobierno local. Respecto a este tipo de respuestas violentas, Chenaut [1990:160]

<sup>113/</sup> Si bien San Bartolo fue afectado por la expropiación de tierras y régimen de trabajo forzoso administrado por los ladinos de Santa Cruz del Quiché y San Pedro Jocopilas, cabe aclarar que éstos no llegaron a tener presencia directa en el municipio. Ello permitió una relativa autonomía en la gestión municipal y que las autoridades edilicias (incluso el primer alcalde) siempre fueran indígenas de San Bartolo. No obstante, en esa misma época, en la mayoría de pueblos de la región, se estaba experimentando una importante penetración de ladinos que provocó transformaciones en la estructura y funcionamiento de las municipalidades. En principio, se creó el estatuto de *Municipalidades Mixtas*, a través de las cuales el Estado acordó que todos aquellos pueblos que se integraban indistintamente de *indios* y *ladinos*, se organizaran en lo sucesivo en: un alcalde primero ladino, un segundo natural; tres regidores ladinos, tres regidores naturales y un síndico [Las leyes emitidas por el gobierno de la República de Guatemala: 1871:88]. Fortaleciéndose de esta manera la hegemonía de elites ladinas.

<sup>114/</sup> Ver Gómez en Stavenhagen; 1990: 381.

analiza que hay momentos en la historia de un grupo étnico en que la tensión producida entre la costumbre y la ley es tan fuerte, que se producen rebeliones y levantamientos con marcado carácter interétnico, inscritos en el marco de la resistencia de los indios contra las regulaciones del Estado. En este caso, el motín estaba dirigido en contra de una autoridad local que *se prestó* –según ellos– a legitimar las gestiones de ‘los otros’ (*los sacapulas*) y las disposiciones gubernamentales. Finalmente, la acción violenta no llegó a concretarse, pues el intendente en cuestión logró huir a tiempo, así lo explica don Pedro:

"La gente se pone brava porque ese alcalde se fue, se salió, se fue huyendo. La gente dice que lo va a buscar y que lo va a matar. La gente dice ¿por qué lo vendió? ¿Por que lo vendió el juzgado? Mejor lo buscamos, hay que buscar así mejor lo matamos a ese alcalde. Brava está la gente y se salieron, van a buscar dónde es que se fue ese alcalde. Sí pues, tal vez que recibió un su pisto o por puro gusto. ¡Saber qué es lo que hace ese alcalde! El Emilio López, sí Emilio fue el que vendió el juzgado. Él lo vendió el terreno allá en Sacapulas. La gente se pone brava y va a buscar a dónde se fue. Va buscar dónde está. Los pueblos están bravos. Si lo van encontrar lo van a matar, porque él es el que jode. Él es el que vende la justicia" [A-1; 96].

A pesar de la rebelión y manifestaciones de protesta de los vecinos de este pueblo, la anexión se concretó y San Bartolomé Jocotenango quedó regido y administrado por la intendencia de Santo Domingo Sacapulas a partir de marzo de 1936: "Si cuando se llevaron el bastón sólo auxiliar quedó aquí, entonces los de Sacapulas dicen ¡Ah, ustedes ya son sacapulas! ¡Puros sacapulas son! Eso dicen ellos" [A-1; 96].

### C. Las razones de fondo del régimen

Para entender los móviles de fondo de la anexión de San Bartolomé Jocotenango a Sacapulas y la serie de modificaciones a la ley de municipalidades introducidas por el gobierno ubiquista, es preciso decir que una de las prioridades de esta administración fue la construcción de la infraestructura carretera que exigía la economía de agroexportación. La ejecución de este proyecto requería de mano de obra forzada, la cual estaba ya comprometida en las fincas cafetaleras. Así, para conciliar los intereses de las partes (Estado y terratenientes), se formuló una nueva regulación del trabajo forzado: por un lado se emitió el decreto legislativo No.1995, mediante el cual se prohibía la habilitación de jornaleros, para liberar a estos últimos del monopolio terrateniente, y por el otro se emitieron dos leyes complementarias: ‘La Ley de Vagancia’ y ‘Ley de Vialidad’. La primera continuaba garantizando el trabajo forzado en las fincas, tal como lo plantea la directiva del Partido Liberal en su ‘Relación Sucinta de la obra de Ubico’ [1937:205]: "Para no entorpecer los trabajos de las fincas por falta de brazos, se decretó la Ley de Vagancia y sus complementos, porque se necesitaba liberar al jornalero de exacciones ilegales, de las miserias que sufría, dándole libertad para trabajar donde mejor se le tratara o le conviniera, siempre obligado a trabajar en las propias tierras o en las ajenas". Mientras que, la segunda (*Ley de Vialidad*), aseguraba que estos mismos brazos llevaran a cabo la construcción de carreteras y puentes.

La modificación de fondo consistió en que a partir de esta regulación, los mozos habilitados fueron administrados desde su municipio para que cumplieran con los requerimientos de las fincas y de la obra caminera. Es decir, que su sobreexplotación estuviera organizada y dirigida de manera eficiente por parte del mismo Estado. Para lograr esto, se llevó a cabo la transformación de la administración municipal, en un *ente policíaco*, capaz de garantizar el reclutamiento y envío de los mozos en la cantidad y tiempo demandado por las Juntas Departamentales de Agricultura y Caminos. El instrumento legal de dicha transformación fue la Ley de Reorganización Municipal –antes mencionada– con la cual se consolidó el ejercicio del poder autoritario del Ejecutivo en todas las localidades y se estableció una estructura administrativo-municipal vigilante y carcelaria. Ser vecino de un pueblo significaba ser mozo forzado, de lo contrario delincuente y presidiario.

Así, la anexión de San Bartolomé Jocotenango, municipio pequeño y aislado, cuyos habitantes según palabras del ya citado Jefe Político del Quiché ‘*todos eran pobres de solemnidad y comprometidos a trabajos agrícolas con fincas de diferentes departamentos*’, se explica a partir de la formulación del proyecto carretero

de Santa Cruz del Quiché al municipio que lo anexaron (Sacapulas). Lo anterior se constata en una publicación del Partido Liberal de 1940, en la que se presenta una síntesis de la obra de vialidad desarrollada por Ubico en ocho años y aparece que durante 1936-1940 (período de la anexión) se construyeron los siguientes tramos carreteros de Sacapulas:

**Proyecto Carretero  
Sacapulas, Quiché  
1936 – 1940**

Carretera	Extensión Kms. x m.	Monto Total
Quiché – Sacapulas	49 x 4	Q 135,000.00
Sacapulas - Fray Bartolomé de las Casas, Alta Verapaz	32.70 x 5	Q 13,625.50
Sacapulas- Aguacatán, Huehuetenango	6 x 4	Q 5,463.70
Sacapulas - Cunén, Quiché	12 x 8	Q 679.20

Fuente: Partido Liberal 1940: 175, 194, 205.

Estas carreteras no beneficiaban directamente a San Bartolomé Jocotenango, pero su construcción sí requirió que todos sus hombres se involucraran en el trabajo caminero.<sup>115/</sup> Ello independientemente de que estuvieran ya comprometidos en el trabajo forzado de las fincas de la costa sur. El relato de don Pedro es ilustrativo de estas razones de fondo que explican la anexión a Sacapulas.

"Cuando se robaron el pueblo, el intendente de Sacapulas sólo dice al auxiliar que se queda aquí: ¡Mandá los mozos! ¡Mandá los mozos! 'Ta bueno va decir y va citar a la gente. Tiene alguacil, tiene auxiliar y va mandar a llamar a la gente. Y hay gente que quiere, hay gente que no quiere, y el mismo día tiene que juntar la gente que pide el intendente. Y si no está cabal la gente, el auxiliar va ir a la cárcel. El intendente va mandar a la cárcel al auxiliar y muchos mozos tiene que juntar cada día. Tal vez unos sus veinte, unos sus veinticinco cada día. Y muchos días van hacer los mozos allá y bien pesado su trabajo. Como yo tengo mi papá y mis hermanos mayores, cada quince días van hacer un carretera, vienen de allí del Quiché, pasa en Sacapulas y llega allí en Cunén. Peor si hay uno que no quiere trabajar, a la cárcel se va. Preso se va a la cárcel de allá en Sacapulas" [A-1; 96].

Y don Domingo agrega:

"Los sacapulas dan mucha molestia para los San Bartolo. A los hombres los van a mandar a trabajar allá en Sacapulas. Hay un trabajo que se llama *días semaneros*. Eso, regalado nada más es. Seis días hay que ir a trabajar allá en Sacapulas. Esos días semaneros eran de lunes a sábado, cada mes. Salían día domingo el grupo de hombres que va tocar su turno. Sí, se sale de las 4 para las 8 de la mañana. Los San Bartolo van ir a trabajar gratis. Ése es el tiempo en que no hay un alcalde. Lo que hay en Sacapulas es el *Intendente*. Así estuvo como diez años. Ellos son los que mandan. Los de Sacapulas están contentos de quedarse con el pueblo de San Bartolo. Están contentos porque mandan a trabajar a los pobres hombres de San Bartolo. Hay que trabajar a pura fuerza, así nos mandan. Hay un caporal que va tratar mal a los San Bartolo, los va hacer trabajar duro, pero duro. Todos los días hay gente de San Bartolo trabajando con los *sacapulas* desde las 7:00 de la mañana, para las cinco de la tarde, todo el día. Todo el día va a trabajar allí, en el camino de los Sacapulas. ¡Ay Dios! El que no va, peor es, lo van a meter preso. El intendente manda un papel a los regidores que están aquí y dice que tiene que mandar a todos, que no falte ninguno. Entonces los regidores van a llevar un su libro, un su lista grande, donde van apuntar quién fue a cumplir con sus días semaneros. Sólo van apuntar el nombre allí, qué mes, qué día es que se fue a trabajar en Sacapula. Así se apunta allí" [A-1; 1994].

<sup>115/</sup> La carretera de San Bartolomé se construyó 36 años más tarde, en 1976. Mientras tanto, los habitantes de este municipio continuaron movilizándose a pie para llegar a Sacapulas o a Santa Cruz.

#### D. Coerción y ejercicio de la violencia en la intendencia de Sacapulas

Los *días semaneros* o trabajo de *gratis*, del que hablan don Pedro, don Domingo, don Juan y demás ancianos de San Bartolo, constituían la aplicación específica que la intendencia de Sacapulas hacía de la Ley de Servicios Personales o Vialidad. La aplicación de esta ley contaba con un sistema de control estricto para los mozos, que hacía difícil su evasión, pero permitía los abusos y arbitrariedades de parte de los intendentes y demás autoridades ligadas a este sistema. El instrumento de control diseñado para la aplicación de esta ley de servicios personales fue el 'boleto de vialidad' o 'boleto de servicio personal'<sup>116/</sup> y cuyo funcionamiento se organizaba de la siguiente manera:

- a. Los jueves de cada semana, los comités encargados de la vigilancia de los trabajos –en cada intendencia– preparaban las planillas de mozos a los que correspondía hacer su semana de vialidad. Luego la firmaba el Presidente del comité y el caporal de la cuadrilla y se enviaba a la junta departamental para que la visara;
- b. Las Juntas de Agricultura y Caminos, con vista de los nombres que aparecían en la planilla, extendían los boletos de vialidad y los consignaban al intendente jurisdiccional a donde pertenecían los mozos, para que éste se los entregara el sábado, al terminar sus faenas.
- c. Las planillas, el codo de los boletos y el cuadro estadístico de los trabajos realizados durante la semana, se remitían a las Juntas de Agricultura y Caminos y a la Secretaría de Agricultura.
- d. Mensualmente, las Juntas departamentales remitían a la Secretaría de Agricultura, un reporte del número de planillas de servicio personal registradas; cantidad de boletos de vialidad extendidos en el departamento; y las existencias que quedaban en poder de dichas Juntas.

Los incisos anteriores muestran lo eficiente que era el sistema de vigilancia de mozos<sup>117/</sup> al interior de cada intendencia. Los derechos de los trabajadores quedaban totalmente desdibujados, mientras que sus obligaciones parecían no tener límites. La inspección y la cárcel estaban a la orden del día para hacer efectivo el cumplimiento del trabajo forzado. La cárcel se convirtió en una instancia amenazadora: el futuro de aquellos que se atrevieran a incumplir lo normado por el régimen. De esta manera, los barrotes, las rejas y la vergüenza de estar detrás de ellas, incidieron en la forma de imaginar y representar el poder y la autoridad en esa época y todavía ahora están presentes en la memoria de los ancianos que experimentaron el despotismo con el que se les obligó a hacer *trabajo de gratis*.

En esa época, ningún mozo podía escaparse de los ojos de los regidores o auxiliares de su aldea, pues ello significaba para estos últimos ser objeto de drásticas medidas disciplinarias aplicadas por el presidente del comité de vigilancia del trabajo forzado, el caporal de cuadrilla o directamente por el intendente municipal (que siempre fue un ladino nombrado y tutelado por Ubico y el gobernador departamental). Refiriéndose a este régimen, Gleijeses [1989] analiza que, para los ladinos responsables de hacer funcionar la maquinaria de control, los indígenas eran seres inferiores, la masa trabajadora sin forma ni inteligencia que sólo entendía por la fuerza. Los instrumentos de control estaban a la mano, pues se trataba de una sociedad militarizada. El personal del Ministerio de Caminos estaba compuesto de empleados militares; militares llevaban a los presidiarios y a los indígenas a realizar trabajos forzados en las ciudades y en el campo. Todos los gobernadores de los 22 departamentos de Guatemala eran generales.

---

<sup>116/</sup> Estos boletos eran suministrados periódicamente por la Auditoría de Agricultura - conforme a censos departamentales- a las Juntas de Agricultura y Caminos. Esta distribución se hacía sobre la base de una cuenta especial en tarjeteros Kardex en cada Junta de Agricultura y Caminos, en la cual se inscribía el número y cantidad de boletos remitidos, lugares en los que se han distribuido, trabajos que han efectuado y existencias que tenían en su poder. [Modificación al artículo 18, del acuerdo del 19 de diciembre 1933, Ley de Vialidad].

<sup>117/</sup> Aplicación de las modificaciones al artículo No. 18 del acuerdo del 19 de diciembre 1933, Ley de Vialidad.

En la mayoría de pueblos indígenas del altiplano, este sistema –por demás militarizado– permitió que el abuso y la violencia<sup>118/</sup> fueran parte esencial –si no el eje– en torno al cual se establecieron las relaciones de poder; permitió que el tutelaje de los Intendentes y Comités encargados de la vigilancia del trabajo forzado fuera arbitrario y retorcido, acomodado a la satisfacción de sus intereses personales. En el caso que nos ocupa, los funcionarios de la intendencia de Sacapulas, además de obligar a los sambartoleños a hacer el trabajo forzado en las fincas de la costa sur y en la construcción de carreteras (normado por la ley); les obligaban a hacer servicios personales en las casas del Intendente, del Juez y del Secretario (para la construcción y reparación de su vivienda, mantenimiento de sus caballos, mensajería etc.); limpieza de calles, mercado e instalaciones públicas; servicio de correo a los pueblos de la región; entrega de cuotas altas de madera y cal que los sambartoleños debían extraer de su municipio y transportar a pie hasta la intendencia de Sacapulas –en la cantidad y tiempo que ésta lo requiera–. Esto último se constata en la primera solicitud de restitución municipal que presentaron los sambartoleños al Ministerio de Gobernación en 1936, en la que explicaban que con los servicios personales que imponía el pueblo de Sacapulas (entre otros, entregar periódicamente 100 quintales de cal) les restaban brazos y atención a la agricultura de su pueblo [AGCA Leg. 31153 Exp. 53 - 6].

Mientras que los ancianos relatan:

"El intendente manda a los sambartolos a cuidar sus caballos, a cuidar las cabras, manda hacer un trabajo en la casa del intendente. Hay veces que estuvo tres días un mozo en su casa o en la casa del secretario cualquiera de los dos y también el juez. Con ellos se van a trabajar de gratis los sambartolos. Si hay un caballo del juez hay que dar su alimento, busca su alimento, su zacate del caballo y ni su pago no da. No hay pago, sólo regalado es, puro regalado. ¡Así quedamos, así quedamos! Sí, los sambartolos van a trabajar en arreglar su casa del intendente; va limpiar el mercado; va hacer un correo a otros pueblos y sólo así nada más. Un día, un día y otro día, todos los días hay que trabajar de gratis. Nada más de regalado se va a trabajar y nada no dan. Sólo por gusto está trabajando allí. Ni comida no dan, ni tortilla dan al mozo de San Bartolo. Peor cuando es la fiesta allá en Santo Domingo, van a pedir los mozos, van a pedir madera aquí en San Bartolo, van a cargar, van entregar allá en Sacapulas. Cada uno, cada uno va llevar su madera, larga la madera y a pura fuerza lo va llevar. Como hay fiesta mandaron orden que se entregue esa madera para hacer el salón y van a vender la madera también" [A-1; 96].

### **E. Las alteraciones en la vida de los sambartoleños**

El desgaste físico y el tiempo invertido en el sistema de vialidad administrado desde la intendencia de Sacapulas, dificultaron el ritmo habitual de las actividades familiares y comunitarias de este pueblo. Cumplir con los días semaneros significaba, tanto para los hombres como para las mujeres de San Bartolo, tener que cumplir con tareas extraordinarias que prolongaban su jornada de trabajo y trastrocaban su calendario de cultivos. Cada una de las semanas dedicadas a la vialidad impedía que se llevaran a cabo los trabajos de siembra, limpia, abono y cosecha del maíz en el momento adecuado. Razón por la cual los sambartoleños insistían en sus gestiones en que 'las obligaciones impuestas desde Sacapulas le restaban brazos y atención a la agricultura de su pueblo', y don Domingo recuerda: "Peor cuando toca ese trabajo y es tiempo de su cosecha, es triste porque la gente no saca su cosecha. No sale su milpa" [A-1; 94].

Si bien las mujeres sambartoleñas no aparecían inscritas en las planillas de mozos, ni tenían que desplazarse a Sacapulas, el sistema de vialidad, implicó para ellas una sobrecarga de trabajo. Pues eran ellas con sus hijos mayores quienes cubrían las tareas agrícolas durante la ausencia del hombre. Se encargaban de cuidar los

<sup>118/</sup> Coincidimos con la definición desarrollada por Alvarenga, [1996:77] que incluye como violencia, aquélla que sutilmente, sin necesidad de recurrir a la fuerza bruta, moldea y disciplina a los sujetos históricos. Violencia, plantea Alvarenga, no se refiere únicamente al acto de agresión verbal o corporal. Existen también manifestaciones de la violencia, en apariencia sutil pero muy generalizadas y potencialmente explosivas ya que crean condiciones propicias para que la energía de un ser humano encuentre como cauce la embestida al 'otro'.

cultivos, pastorear los animales y comercializar sus productos; todo esto, sumado a las tareas que tradicionalmente debían cumplir. Cuando la familia tenía posibilidad de pagar mozos, correspondía a ellas también, atenderlos y preparar su bastimento como parte del trato establecido. Así lo explica don Domingo: "Cuando es tiempo de trabajo de milpa uno tiene que pagar su mozo. Sí, tiene que pagar porque si no, no hay su maíz de uno. En esos tiempos uno va pagar al mozo con su bastimento: Una libra de carne asada con chile y su tortilla" [A-1; 94]. Por otro lado, durante la semana dedicada a la vialidad, la intendencia de Sacapulas no cubría la alimentación básica de los trabajadores. Entonces, las mujeres preparaban un *bastimento* especial para el viaje y estancia en Sacapulas de los hombres de su familia (padre, marido o hijos). Por su parte, para los hombres cada semana de vialidad significaba cumplir con intensas jornadas de trabajo, de sol y lluvia; dormir en espacios insalubres y tener que acomodarse a cambios drásticos en sus hábitos alimentarios y en la manera de distribuir su tiempo entre trabajo y descanso; suponía estar expuestos a todo tipo de vejaciones y abusos.

"Cada domingo, cada domingo, se van apuntar su nombre allí a las cuatro de la tarde se van. ¡Váyase! 'Ta bueno, dice el pobre hombre. Se van a quedar en un posada que hay aquí, allí se van a quedar los trabajadores. Va dejar sus maletas allí, sus chamarras, sus tortillas, jarrillas, vasos, lo que llevaron, todo. Así están. Van a trabajar y ni comida no dan. Entonces los hombres tienen que llevar su comida, llevan su *tz'aqom*, que es un tamal grande de masa, sí como del tamaño de una sandía. Las mujeres hacen su comida a los hombres y lo mandan: seis tamales de *tz'aqom*, así van a comer uno cada día; ponen su frijol molido con aceite -para que no se ponga ruin-, chile, tres huevos duros, café molido, una jarrilla chiquita, para hacer su café y un su vaso. Hay que llevar su comida de uno, y nada no pagan" [A-2; 94].

Durante este período se vio igualmente afectado el calendario de actividades rituales y comunitarias. El tiempo que les quedaba disponible fuera del trabajo forzado era empleado para cubrir las tareas agrícolas abandonadas durante cada semana de vialidad. De esta manera, el atender responsabilidades comunitarias se hacía cada vez más difícil. Por otra parte, la anexión significó también una serie de dificultades de orden burocrático-administrativo para los sambartoleños. Pues, al quedar anulada su alcaldía, les tocaba caminar muchas horas a pie y someterse a trámites engorrosos en la Intendencia de Sacapulas para asentar sus partidas de nacimiento, lograr la autorización del entierro de sus muertos en el cementerio, asentar las partidas de defunción; sacar sus fe de edad, cédulas de vecindad, boletos de contribución y ornato, etc., como lo explican las siguientes declarantes:

"Después cuando hay que apuntar un su patojo se va uno aquí por las cuatro de la mañana y se llega allá en Sacapula como a las ocho. De Sacapulas a San Bartolo son seis leguas. Si hay un muerto, allí lo va apuntar también, como ya se llevaron el pueblo, lejos tiene que ir. Con nosotros ya no hay pueblo, sólo se queda como aldea, se quedan cuatro auxiliares. Son cuatro los que se quedan por aquí, que los van a llamar cuatro regidores. El primero, el segundo regidor, el tercer regidor, el cuarto regidor y éstos son los que están arreglando el pueblo. Pero acaso, ¡ya no son pueblo! Una aldea dicen que es ya" [B-13; 94].

Don Pedro dice:

"Cuando pasa el pueblo en Sacapulas, aquí ya no hay justicia, ya no hay nadie, allá pasa la gente cuando quiere un su papel de ornato, su cédula y todo. El nombre del niño cuando ya nació, allá en Sacapulas lo van ir a inscribir. Entonces la gente sólo a Sacapulas va, sólo Sacapulas día y día va porque tiene necesidad la gente. Tiene necesidad de sacar su vialidad, licencia para la fiesta y todo va ir a sacar allá en Sacapulas" [A-1 96].

Los sambartoleños nacidos en el período de la anexión, cuando necesitaron sacar su documentación en la municipalidad, enfrentaron la dificultad de no estar registrados en los libros de su municipio. Según los ancianos de este pueblo, eso sucedió porque la intendencia de Sacapulas no devolvió completos los libros de inscripción ciudadana cuando se logró la restitución municipal de San Bartolo. Don Manuel explica cómo vivió él estas dificultades cuando decidió casarse y tener sus papeles en orden:

"Cuando voy a sacar mi papel voy caminando a pie hasta Sacapula. Un día voy a caminar. Salgo temprano a las cinco de la mañana, llevo a Sacapulas como a las 11. Corriendo voy, sólo con el morral, voy corriendo y después sólo

encontré mi nombre y me voy. Pasé al mercado y como ya está arreglado mi papel, ya regreso y a las seis llevo a la casa. Saber, saber por qué antes no hay donde apuntar un papel. Antes, antes no hay municipalidad, sólo aldeas" [B-13; 94].

## F. Organización por la devolución del pueblo, gestión y respuesta

Luego de ese primer estallido violento frente a la anexión, los sambartoleños del pueblo y las aldeas se organizaron para gestionar ante las autoridades de Gobierno que restituyeran la categoría municipal de San Bartolo. Estas gestiones fueron hechas ante la Jefatura Política del Quiché, Ministerio de Gobernación y Presidencia de la República, y cada una requirió de un esfuerzo económico y organizativo que desbordaba las posibilidades de los sambartoleños, pero que no por ello dejaron de realizarse. A continuación, un ejemplo del ritmo y contenido de las primeras gestiones presentadas por los sambartoleños.

*Marzo de 1936*, gestión dirigida al Ministerio de Gobernación en la que los vecinos de San Bartolomé Jocotenango solicitaron que no se anexara su municipio al de Santo Domingo Sacapulas. (En este documento hicieron referencia a una solicitud previa que no aparece en el expediente de archivo). Manifestaron que: el número de habitantes de San Bartolo era de más de 5,000; se comprometían al cumplimiento de los gastos municipales como siempre lo habían hecho; la distancia entre ambos pueblos era de más de seis leguas —en un camino accidentado, con trepadas considerables, lo que elevaba los costos de sus trámites a realizar—; los servicios personales que les imponía el pueblo de Sacapulas restaban brazos y atenciones a la agricultura de su pueblo. Basándose en lo anterior reiteraron que debía de restituirse el carácter del municipio y;

Primera gestión dirigida al Presidente de la República en la que los sambartoleños solicitaron mantener su autonomía municipal, declarando que: no pretendían irrespetar la autoridad sino que *los movía el amor a su tradición de gobernarse municipalmente por sí*. A cambio de responder a su petición prometieron *todo un gran servicio al Señor Presidente*; que el cargo de Intendente lo sirviera cualquiera de los *nativos del pueblo sin remuneración alguna* y concluyeron expresando: "Para *nuestra raza*, cualquiera circunstancia que nos haga dejar nuestras viejas e inofensivas costumbres, entristece nuestros espíritus y resiente nuestras actividades para el trabajo" [AGCA Leg. 31153 Exp. 53 fol. 20v]. Ésta es la primera solicitud en que aparece firmando Sabino Mejía en representación de los vecinos, requeriente de 59 años, casado, tejedor, de instrucción elemental, originario de Momostenango y vecino de San Bartolomé Jocotenango, con cédula No. 3 y orden 14 y boleto de vialidad solvente.

*Mayo 1936*, solicitud dirigida al Ministerio de Gobernación, en la cual sostuvieron los puntos presentados en la anterior y agregaron que la existencia de San Bartolomé Jocotenango como municipio era desde 'tiempo inmemorial'.

*Julio 1936*, recordatorio al Ministerio de Gobernación, en el que Sabino Mejía hizo mención de que hacía dos meses había enviado una petición para que fuera restituida la categoría municipal de San Bartolo, la cual reiteraba.

*Noviembre 1936*, gestión ante el Presidente de la República, en la que reiteran su solicitud de independencia respecto de Sacapulas, en tanto que: "La anexión obedeció a una falsedad, pues unos cuantos interesados usurpándose de representaciones que no tenían y hasta suplantando firmas, se dirigieron a Usted solicitándole dicha anexión; pero ella como delito en sí, está muy lejos de ser reflejo de las aspiraciones legítimas de nuestro pueblo" [fol. 22].

*Febrero 1937*, tercera gestión dirigida al Presidente de la República en la que los vecinos de San Bartolo reiteraron su petición y argumentos.

*Mayo 1937*, cuarta gestión ante el Presidente, en la cual los sambartoleños reiteraron su solicitud de restitución municipal, esta vez declarando que: las distancias obligarían a retrasos de un día para hacer un

**IV. REGRESÓ EL PUEBLO,  
REGRESÓ LA AUTORIDAD**



trámite cuando fueran llamados por la autoridad; las defunciones requerían una licencia de enterramiento y los largos regresos obligarían a faltar a las normas de salubridad pública; se verían privados de poner sus demandas, sólo por el hecho de tener que andar largas distancias y malísimos caminos. Además pidieron que: "No se nos exija, por parte de Sacapulas, la entrega del título de propiedad de nuestras tierras. El título puede ser custodiado por parte de los principales vecinos, que son personas honradas que no extraviarán el Título" [fol. 25].

- *Junio 1937*, quinta gestión ante el Presidente de la República, en la que los vecinos de San Bartolo le recordaron que su expediente se encontraba sin resolver en Gobernación. Reiteraron las dificultades que les suponía el mal estado del camino hasta Sacapulas y pusieron de manifiesto que: "Las costumbres de Sacapulas son diferentes a las propias de los vecinos de San Bartolo, por lo que no atienden sus necesidades. Que durante el tiempo de la anexión a Sacapulas, la Intendencia Municipal echa sobre nuestras espaldas mayores quehaceres, y a causa de eso varias familias piensan abandonar el lugar y buscar otro pueblo donde se les trate con mejor consideración" [Fol. 27]. Solicitaron se concretara la restitución del municipio, que el gobierno resolviera su situación. Firmaron 416 hombres mayores de edad. La lista de firmantes estaba encabezada por Sabino Mejía. Es importante subrayar que hasta ese momento el gobierno sólo había dispuesto que se archivara el expediente –sin emitir respuesta a los solicitantes. Esta vez respondió: "A sus antecedentes, hágase saber a los presentados que no ha lugar a lo que solicitan" [fol. 32v].
- *Septiembre 1937*, los vecinos de San Bartolomé Jocotenango hicieron saber al Jefe Político del Quiché que: San Bartolo había proporcionado siempre la subsistencia para valerse por sí mismo; nunca había tenido necesidad de que se les ayudara de forma alguna por insuficiencia en el sostenimiento del lugar; que eran más de 5,000 vecinos; y que aunque la mayoría eran de 'la clase indígena' habían sabido respetar la autoridad y mantener orden, tranquilidad y trabajo durante toda su existencia. "Como ya dijimos, acatando a la Autoridad en sus mandatos y respetando la ley en toda su magnitud" [fol. 43v]; y
- Gestión ante el Ministerio de Gobernación en la que los vecinos de San Bartolo respondieron a una circular girada por esta instancia el 2 de agosto, relativa a los requisitos para anexión o desanexión de los municipios. Para describir la región adjuntaron plano con mojones y colindancias. Concluyeron expresando: "Nos comprometemos solemnemente a mantener los gastos municipales y al mantenimiento de las vías de comunicación, ya sea económicamente o prestando los servicios personales que nos manden" [fol. 45]. El jefe político remitió el expediente al secretario de Gobernación y por primera vez manifestó: "Soy de la opinión que se resuelva de conformidad su solicitud, acordando el restablecimiento del municipio". El expediente fue recibido por Gobernación.
- *Octubre 1937*, solicitud dirigida al Ministerio de Gobernación en la que los sambartoleños pidieron la devolución del municipio, reiterando sus argumentos.
- *Diciembre 1941*, gestión al Ministerio de Gobernación en la que Sabino Mejía, Francisco Xotoy<sup>119</sup>/y demás compañeros, solicitaron al Secretario de este ministerio se sirviera resolver de conformidad a su solicitud para lograr el progreso de San Bartolomé Jocotenango. "Progreso que sólo podemos alcanzar obteniendo la categoría municipal, puesto que de lo contrario como está en la actualidad como aldea, ningún adelanto será posible" [fol. 52]; y
- Séptima Gestión dirigida a Ubico, esta vez los vecinos de San Bartolomé Jocotenango especificaron todos sus cargos (General, Ciudadano Jorge Ubico, Presidente Constitucional de la República) y le expresaron: "Con las más altas protestas de nuestro alto respeto, le exponemos que hemos cumplido con los requisitos requeridos y los informes de las autoridades nos favorecen, pero no la resolución ministerial, por lo que rogamos traer a su alta vista el expediente iniciado". El expediente referido por los gestionantes contenía: un

---

<sup>119</sup>/ Principal de San Bartolomé Jocotenango y padre de uno de los ancianos participantes en la investigación.

informe de la Intendencia Municipal de Sacapulas, informe del Jefe Político de Quiché, Informe de la Dirección General de Estadística. Esta petición tampoco fue atendida, ni resuelta por el Presidente.

Febrero 1942, primera resolución del Ministerio de Gobernación, la que se limitó a exponer: A sus antecedentes, no da lugar lo solicitado por los vecinos, recibido 5 de febrero 1942. De esta resolución no se notificó a los vecinos de San Bartolo.

### G. Lo concebido y experimentado por los sambartoleños

El expediente que archiva las gestiones sintetizadas en el apartado anterior, nos proporcionó datos indispensables para entender las implicaciones que supuso para los sambartoleños la anexión a Sacapulas; el esfuerzo que realizaron para lograr la restitución municipal y la indiferencia del Estado ante las gestiones presentadas (principalmente del Ministerio de Gobernación y de la Presidencia de la República). Pero no refleja cómo experimentaron cada una de esas gestiones los sambartoleños; ni cuál fue la organización y cooperación que hubo detrás de cada folio escrito en castilla y entregado personalmente por los representantes del pueblo en las oficinas del gobierno departamental y central; ni respecto a las dificultades y logros alcanzados en el camino. A continuación, don Domingo explica como entendieron y vivieron los sambartoleños este proceso:

"Después, hacen un reunión los señores Principales de San Bartolo. Ellos dicen: Vamos a trabajar el pueblo, vamos ir allá en Guatemala para sacar el pueblo de Sacapulas. Hay que ir allí con el Señor Presidente de Guatemala. Pero los principales de San Bartolo no sabe hablar en castilla, no, no sabe. Entonces buscaron un señor que sí sabe el castilla. El señor es de allá de Momostenango, pero vive aquí arribita en San Bartolo. El señor, sólo él sabe castilla, él se llama Sabino Mejía. Él sabe castilla entonces se va a trabajar allá en Guatemala. Él sabe leer, sabe escribir. Los sambartolos aquí no sabe, no puede hablar en castilla. Entonces se fue el señor don Sabino allá con el presidente. Y hay veces que se arregla con el presidente, hay veces que no. Entonces se queda, se queda allí en Guatemala, sin comida se queda. Se acaba su gasto y tiene que quedar tres o cuatro días allá en Guatemala, esperando. Esperando nada más que los van a recibir. Así se van otra vez con el señor presidente. Van hablar, van a decir: Mire usted, señor presidente, tal vez va hacer un favor, sí señor, queremos que nos saque mi pueblo de allí donde Sacapulas. Son mentiras, puro mentira lo que dicen ellos de que no hay pisto en San Bartolo. Sí hay pisto, por gusto lo vendió el pueblo. Así van a decir los Principales con el presidente de Guatemala. 'Ta bueno, dice el presidente.

Hay veces que se quedan los Principales allí en Guatemala, también se queda el Sabino Mejía, el señor que habla la castilla se queda allí también. Cuando el Sabino viene de Guatemala, a pie se viene, viene a recoger sus *pixtones*. Entonces los pueblos se juntan y le dan sus *pixtones*. Él a pie llega por aquí y regresa otra vez. Él viene a pie, caminando, mucho va a caminar, dos días cabales para llegar de Guatemala a San Bartolo. Viene un día de allá de Guatemala y se queda en el camino, se van a dormir en una casa que le dan su posada, de allí sigue caminando otra vez hasta llegar a San Bartolo. Hasta las seis de la tarde se llega aquí en San Bartolo. Sí, él viene a traer su gasto, sí, el tortilla, el pisto va a llevar. Se acabó el pisto, necesita pisto. Van a juntar pisto los pueblos. Sí, la gente de todos los cantones va dar su colaboración. La gente se va pelear con los que no dan su pisto, les dicen: No mira usted, muy lejos Sacapulas. Mucho molestan *los sacapulas*. ¿Por qué no da un pisto usted? Dé su pisto, hay que juntar un poco de pisto, para el gasto de los pobres que están allá en Guatemala. Están trabajando el pueblo. ¡Están luchando para regresar el pueblo! Así dice la mayoría, porque hay unos que no son de acuerdo de dar pisto, Pero dicen los demás: ¡Das el pisto! Bravos se quedan, pero así se va juntando el pisto cada vez, cada vez, y así se fue el tiempo. Trabajaron como diez años. Bastante pisto gastamos para sacar el pueblo! Al Sabino Mejía le compramos un su ropa para que se ponga puro de San Bartolo. Su traje de San Bartolo, más antes es un sombrero puro redondo, redondo su sombrero. El Sabino, el señor que habla en castilla se puso su sombrero y dice: Soy de San Bartolo. Ya tiene un su camisa roja, puro roja, de la camisa que hacen las mujeres de San Bartolo. El Sabino cuando se va hablar con el presidente de Guatemala va poner su camisa puro roja, se va poner su sombrero redondo y sus calzones blancos. Como lleva su traje de San Bartolo, ya lo conocen todos los secretarios y los que están allí en Guatemala le dicen: Vos Sabino, venga para acá, venga, hay alguno que van a regalar un su pan, van a regalar un su agua. Como ya lleva tiempo trabajando allá en Guatemala, mucho tiempo lleva, ya lo conocen. No sale, no se arregla el pueblo, ¡mucho cuesta!" [A-2; 94].

Aunque es evidente que este largo y complicado proceso de gestiones para lograr la restitución de su municipio, obedeció principalmente a la necesidad de los sambartoleños de librarse del sistema de servicios

personales (abusos, dificultades y malos tratos) que les imponían desde la Intendencia de Sacapulas; cabe subrayar la manera insistente en la que ellos argumentaron en varias de sus gestiones: ‘Que no pretendían irrespetar la autoridad sino que los movía el amor a su tradición de gobernarse municipalmente por sí’; ‘que el cargo de Intendente lo cumpliría cualquiera de los nativos del pueblo sin remuneración alguna’; ‘que los vecinos de San Bartolo en su mayor parte eran de *la clase indígena*, pero que habían sabido respetar la autoridad y habían mantenido orden, tranquilidad y trabajo durante toda la existencia de su municipio’; ‘que habían acatando a la Autoridad en sus mandatos y respetando la ley en toda su magnitud’; ‘que para su *‘raza’*, cualquier circunstancia que les hiciera dejar sus viejas e inofensivas costumbres entristecía sus espíritus y resentía sus actividades para el trabajo’; ‘que las costumbres de los de Sacapulas eran diferentes a las propias de los vecinos de San Bartolo, por lo que no les atendían a sus necesidades y echaban sobre sus espaldas mayores cargas’.

Estos argumentos expresan cómo los sambartoleños se autoidentificaban pertenecientes a ‘la clase y/o raza indígena’ y defendían la validez de su interlocución frente al gobierno central (dada su capacidad de respetar la autoridad, mantener el orden, tranquilidad y trabajo dentro de su municipio). Pero también, cómo se concebían diferentes respecto a los sacapultecos,<sup>120/</sup> pero sobre todo, respecto a las máximas autoridades de la Intendencia (varones ladinos, con instrucción militar y cuyas expresiones de racismo eran en extremo violentas). De allí, su insistencia al plantear que de estas autoridades sólo recibían *incomprensión* para entender sus costumbres y atender sus necesidades. También manifiestan una negociación de cuotas de poder de las autoridades de este pueblo frente al Ministerio de Gobernación y la Presidencia de la República para recuperar los espacios que históricamente habían sustentado. Espacios concebidos dentro de una lógica de poder indígena-local en la cual no cabía la injerencia de ningún otro pueblo, ni intendente ladino. En sus ofrecimientos al Estado se advierte que ellos estaban conscientes que vía la gestión legal era impensable librarse del sistema oficial de trabajo forzado [Ley de Vialidad] por lo que pedían que éste cuando menos fuera administrado por autoridades propias –que les comprendieran–, y que éste beneficiara a su municipio, puntualizando que como aldea de Sacapulas *ningún adelanto* sería posible para ellos.

En otro orden de ideas, es interesante destacar que a lo largo de este proceso de gestión municipal, los sambartoleños continuaban presentando como propias las 272 caballerías de su ejido, aún cuando ya les habían sido expropiadas 232 caballerías de éste. Este hecho demuestra que los sambartoleños finalmente continuaron utilizando su tierra a cambio de quedar comprometidos a trabajar sin pago en las fincas cafetaleras y que éstos siempre mantuvieron la expectativa de recuperar su propiedad legal.<sup>121/</sup> Situación que se confirma cuando en mayo de 1937, los sambartoleños solicitaron al Presidente de la República que no se les exigiera la entrega del Título de Propiedad de sus Ejidos<sup>122/</sup> a los de Sacapulas, porque la custodia de éste le correspondía a los Principales de su pueblo. Ante la perspectiva de recuperar sus tierras, proteger el Título de sus antiguos litigantes, era vital.

En cuanto al Estado, está de más señalar su indiferencia ante las gestiones de los vecinos de San Bartolomé Jocotenango. Sin embargo es preciso decir que a partir de 1940 –año en el que ya están construidas las carreteras de Sacapulas–, por parte de la Jefatura Política del Quiché y de la Dirección General de Estadística se dio una apertura a atender la gestión sambartoleña, mientras que el Ministerio de Gobernación y la Presidencia de la República siempre se mantuvieron indiferentes a todas las gestiones, independientemente de que los informes de las instancias mencionadas consideraban viable la restitución municipal de San Bartolo. De esta manera, a lo

---

<sup>120/</sup> Nótese la insistencia con la que ellos expresan que los *sacapulas* no les exigieran sus títulos de propiedad, pues es con los principales de las antiguas parcialidades de Sacapulas con quienes históricamente sostuvieron conflictos por tierras, además, fueron éstos quienes se quedaron con las tierras litigiosas entre ambos pueblos.

<sup>121/</sup> Tal como se verá en el capítulo 6 de Reforma Agraria.

<sup>122/</sup> El Título ya no tenía validez, pues los expropiadores aparecen como propietarios en el Registro de la Propiedad Inmueble de Quetzaltenango.

largo de toda la administración ubiquista, la respuesta a las gestiones de esos sambartoleños que venían caminando dos y tres días a pie hasta la capital para hablar con el señor Presidente de la República siempre fue el silencio y la indiferencia. Esta cerrazón e insensibilidad se explican a partir de cómo la administración ubiquista concebía a esa población gestionante.

En el ya citado informe de la 'Directiva del Partido Liberal Progresista' se menciona que otro de los logros de la obra gubernativa de Ubico fue el haber emitido los Decretos sobre la *Redención del Indio*, argumentando que: "Guatemala es de los países de la América que guarda, proporcionalmente a su población, la mayor cantidad de indios. Se han puesto en juego toda clase de sistemas de vida social para lograr que el indio se incorpore a la cultura general; todo se ha estrellado ante la realidad, y de esa suerte, se ha considerado como un apotegma lo dicho por uno de nuestros hombres de observación y claro pensamiento: -El indio es una riqueza cuando se sabe explotar; pero es un obstáculo al progreso cuando no se sabe dirigir" [Partido Liberal 1937: 191]. Este decreto evidencia la concepción racista que orientó la política de 'redención del indio' durante la administración ubiquista. Para ellos, 'ser indio' significaba estar en la barbarie, al margen de la cultura general y, por tanto, de la participación ciudadana. 'Ser indio' era '*ser brazos para el trabajo forzado*', ser dirigido y explícitamente explotado. Definidos así los términos de la relación entre el Estado ladino autoritario y la gran mayoría indígena, evidentemente no había cabida para entender, ni aceptar el derecho que asistía a los sambartoleños de mantener la tradición de gobernarse municipalmente por sí. Aceptarlo implicaba perder la dirección estricta de su explotación. Implicaba reconocer la capacidad de interlocución y dirección de los sambartoleños respecto a su gobierno local.

Cabe recordar que durante este régimen se penaba como un delito grave la vagancia o evasión al trabajo forzado de los indígenas; que los látigos y los cepos formaban parte de las herramientas rutinarias de terratenientes, caporales, mayordomos, administradores, intendentes y gendarmes; y que "mostrando comprensión por las preocupaciones de los terratenientes, Ubico legalizó el asesinato: el Decreto 1826 de abril de 1932 eximía a los terratenientes de las consecuencias de cualquier medida que tomaran para proteger sus bienes y sus tierras" [Glejeses; 1989:34]. Para Ubico, la coerción y estricta vigilancia constituían los pilares sobre los que se asentaba una adecuada administración, de esta manera expresaba: "Incluso la rata más pequeña que encuentra tranquilidad en una mansión acaba por roer las paredes"<sup>123</sup>/Es preciso explicitar que es dentro de este contexto de autoritarismo y segregación estatal, en el que hay que ubicar las innumerables gestiones y protestas realizadas por los sambartoleños para que les restituyeran su municipio. Que éstos al igual que cuando los ladinos de Santa Cruz les robaron sus tierras, agotaron todos los mecanismos y recursos del sistema legal para que les devolvieran lo que les pertenecía y se cumpliera con lo que ellos consideraban era justo. Es importante destacar también, que muchos de los gestionantes eran esos mismos Principales, regidores y alguaciles que debían de cumplir con las presiones del Estado Central para enviar a los demás miembros de su comunidad al trabajo forzado, pero que su colaboración al sistema, no negó su capacidad de gestión y resistencia frente a las diferentes instancias del gobierno departamental y central. Capacidad que continuaron ejercitando luego de la caída de la dictadura ubiquista, como se verá en el siguiente apartado<sup>124</sup>/

---

<sup>123</sup>/ Citado en Glejeses 1989:34.

<sup>124</sup>/ En esta manera de entender la dinámica de la relación que se establece entre el Estado y los grupos subalternos, coincidimos con Alvarenga, quien plantea: "El Estado compromete a la población a colaborar por medio de mecanismos disciplinarios pero especialmente, a través de métodos violentos, en aras de eliminar toda posibilidad de resistencia a la colaboración, castigando con multas y cárcel a aquellos que se niegan a colaborar como agentes de represión. Pero la colaboración no niega la posibilidad de resistencia... la colaboración reconstruye la resistencia a través de la conflictividad de la relación de los actores sociales con la red de dominación. Eventualmente aquellos que jugaron un importante papel como colaboradores, aprovecharon el poder que el acto de colaborar les otorgaba, para convertirse en líderes de la resistencia comunitaria. En esta forma, los individuos, aun en su dual papel de objetos y sujetos de poder, tuvieron la capacidad tanto de reafirmar como de retar a las relaciones de dominación" [Alvarenga; 1996:25].

#### IV. Regresó el Pueblo, Regresó la Autoridad

Durante la anexión a Sacapulas, San Bartolomé Jocotenango experimentó un estancamiento en su desarrollo municipal. Ubicado como aldea periférica de esta intendencia, quedó excluido de los beneficios de la obra caminera y de todos los servicios de atención social. Para la primera mitad del siglo XX, San Bartolo era un pueblo con 2,752 habitantes,<sup>125/</sup> de los cuales únicamente el 2% eran alfabetos. Para todo el municipio había una escuela pública con 29 alumnos varones. No había drenaje subterráneo y por agua potable tenía una pila pública. No había venta de medicinas, tiendas, mercado, pensión, ni cementerio autorizado. Sus caminos eran de herradura, ocupados sólo por los habitantes del lugar [Leg. 31153 Exp. 53 Fol. 56]. Esta marginación, sumada a las innumerables presiones y desventajas que suponía la anexión a Sacapulas, hizo que los vecinos de San Bartolo no cesaran de realizar sus gestiones de restitución municipal. Así, cuando se dio la caída del régimen ubiquista, los sambartoleños aprovecharon la apertura del nuevo gobierno para insistir en sus solicitudes, hasta que el 26 de febrero de 1951, durante la administración de Juan José Arévalo, se emitió el acuerdo de restitución de este municipio.<sup>126/</sup>

La emisión y notificación de este acuerdo constituyó el acontecimiento más celebrado en este pueblo a lo largo del período en estudio. Los sambartoleños organizaron una fiesta extraordinaria en la cual participó toda la gente del pueblo, de las aldeas y caseríos. Ésta duró tres días y sus noches en las que se celebró con ritos de Costumbre en los cerros y misa en el pueblo. Durante esos días hubo repiques de campanas, tamborón, chirimía, bombas, cohetes, marimba de sones, danzas tradicionales y baile en la cofradía, suficiente *cuxa* y comida, pan y fruta. En esta fiesta todos dieron su aporte, pero también todos bebieron, comieron, bailaron o jugaron. De hecho, todavía ahora éste es un acontecimiento que se recuerda con mucha alegría por parte de ancianos como don Domingo, quien cuenta:

"Así es, cuando regresó el pueblo alegre está, regresa también su bastón, regresa su autoridad. Se pone marimba, cohetes, bombas, tambor, chirimía, campanas. Sí, alegre se tocan las campanas. Todo un día se tocan las campanas y se toca la marimba, el tambor y la chirimía. Cuando se va oír la bulla, alegres se vienen todas las gentes. Vienen los de Ajpojuyup, los de Sinchaj, Panimá, Los Cimientos. Bastantes gentes se vienen porque *regresó el pueblo*. Sí, así vamos ir a traer el pueblo. Así ya vamos a tener un alcalde. Ya se va sacar el papel allí en San Bartolo. Ya va estar bien alegre. Tres días estuvo la marimba y todos chupan. Se compró pan y fruta allá en Sacapulas. Toda la gente que está en las aldeas trae su poco de comida. Tres días se toca el tambor y la chirimía. Yo soy quien toca el tambor y un mi vecino toca la chirimía" [A-2; 94].

<sup>125/</sup> Esta cifra aparece en el informe del 20 de Octubre 1941 que envió el Jefe Político del Quiché al Ministerio de Gobernación. Ésta parece ser la más confiable de la época, pues se basa en el censo departamental –levantado para la vialidad–, y es proporcionada a una dependencia del mismo gobierno, en un momento en que la Jefatura Política ya no tenía interés en manipular la información, pues los objetivos (del proyecto carretero) que se trazaron con la anexión ya se habían cumplido. Vale destacar que a lo largo del proceso de anexión y gestiones de desanexión, cada una de las instancias involucradas manejó arbitrariamente las cifras de población municipal. Como ejemplo citamos que: En 1935 para respaldar la gestión de anexión de San Bartolo a Sacapulas, el Jefe Político del Quiché y la Dirección General de Estadística informaron que la población de este municipio era de 1,671 habitantes; mientras que los sambartoleños expusieron que su población era de 5,000. Luego, en 1940, la intendencia de Sacapulas para frenar las gestiones de autonomía de San Bartolo informó que la población de esa 'aldea' era de 1,562, mientras que la jefatura manejaba la cifra de 2,752 habitantes.

<sup>126/</sup> Literalmente, este acuerdo dice: En vista de la solicitud presentada por los vecinos de este pueblo, relativa a que se establezca su municipio; y que por tratarse no de la creación de uno nuevo, sino de que recupere su autonomía uno que fue anexado de conformidad con la quinta disposición transitoria de la ley de municipalidades, no se debe tomar en consideración el número de habitantes; que además cuenta con extensión superficial para que pueda acceder a lo pedido. Que oídos la Dirección General de Estadística, la Gobernación respectiva, la municipalidad de Sacapulas y el Ministerio Público, manifestaron su conformidad. Por tanto, el presidente Constitucional de la República acuerda restablecer el municipio de San Bartolomé Jocotenango en el departamento de El Quiché. Comuníquese. Arévalo.

## A. El porqué de la celebración

Luego de 14 años de permanentes gestiones irresueltas, la emisión del decreto de restitución municipal marcó una etapa diferente en la vida del municipio. Un cambio favorable en el tiempo. Con este acontecimiento, los sambartoleños se liberaron de las *cargas extraordinarias* impuestas por la intendencia de Sacapulas y recuperaron las instancias, mecanismos, autoridades e insignias que garantizaban el control social dentro de las fronteras de su municipio. En este sentido, cabe resaltar que ellos asociaron *el regreso del pueblo*, con '*el regreso del bastón de madera que tenía punta de oro con plata*' o '*el bastón que servía para nombrar la autoridad*', como lo narra don Domingo:

"¡Ah! Cuesta que regrese el pueblo. Como diez años costó, hasta que un día por fin regresa. Regresa el pueblo y hay un palo que le dicen bastón, sí por fin regresó. Ese bastón, ése es de madera y tiene una punta que es de oro con plata y dicen que sirve para nombrar al primer alcalde. Entonces así es como nombran al alcalde primero, al alcalde segundo, hay síndicos y regidores también. Ese bastón que tiene su punta de oro y plata, sirve para cuando el alcalde va ir hacer una su comisión. Entonces cuando la gente lo ve venir con su bastón, *la gente tiene miedo* y dice: ¡Ay! ¡Ahí viene el alcalde! ¡Ahí viene! ¿Acaso tengo yo mi delito pues?" [A-2; 94].

Y don Pedro explica: "Hasta que un tiempo por fin va regresar el pueblo. Va regresar el bastón, va regresar el libro. Entonces ya ponen otro alcalde aquí. Cuando ya hay justicia aquí, así como yo, mi papá también es un representante de aquí del pueblo, es autoridad junto con las cofradías y los alcaldes y los demás Principales" [A-1 P-2 96].

Las anteriores explicaciones ponen de manifiesto que para los sambartoleños, la restitución municipal significó la restitución de los espacios de poder ocupados ancestralmente por sus autoridades locales. A partir de este momento, nuevamente fueron *los Principales* quienes eligieron y nombraron a cada una de las autoridades edilicias.<sup>127/</sup> Eran ellos quienes les transmitían cuáles eran sus funciones y formas de desempeñar los cargos asignados; quienes establecían el vínculo entre los mandatos del gobierno central y los mandatos de la Costumbre, entre el poder terrenal y las fuerzas divinas. Respecto a esta modalidad de gobierno local durante esa época, Schultze [1954] constató que las municipalidades indígenas del Quiché gozaban de libertad para elegir a sus Principales, siempre que comunicaran al gobierno quiénes habían sido electos en el pueblo y en los cantones. Luego, estas autoridades indígenas quedaban bajo la jurisdicción de la gobernación departamental. Schultze, observó también, que el gobierno central no se mezclaba con la administración indígena, pero sí se servía de ella para su administración propia, pues la colaboración de las autoridades indígenas con el gobierno central daba buenos resultados, tanto en lo administrativo como en lo judicial.

No obstante, Schultze explica que en Chichicastenango, como en varios municipios del Quiché, el vínculo directo entre gobernación departamental y esta estructura indígena lo establecía el Primer Alcalde, que siempre fue un ladino. En el caso que nos ocupa, —como ya se explicó— el aislamiento físico, el limitado potencial económico y la acreditación de San Bartolo como '*un pueblo de brujos*'<sup>128/</sup> hicieron que la presencia ladina fuera muy débil. Por tanto, su representación en la administración municipal se dio sólo a través del secretario municipal. Por otra parte, su historia de '*aldea atrasada*' anexa a la intendencia de Sacapulas (periferia dentro de una periferia) contribuyó a que la información y conformación de los partidos políticos se diera tardíamente.<sup>129/</sup> Al analizar esto último, don Juventino explica que:

<sup>127/</sup> Según, Fernández en Castellanos (1992:189), desde el siglo XVII, la estrecha relación que se estableció entre el sistema de cabildo indígena y de cofradía, dentro de las antiguas 'reducciones coloniales' o 'pueblos de indios' generó la autoridad de *los Principales*. Los Principales regularmente eran descendientes de los antiguos gobernantes y llegaron a constituir una especie de gobierno autónomo al interior de su pueblo: dominaban el cabildo, controlaban las elecciones de alcaldes y regidores, las cofradías y los fondos de las cajas de comunidad.

<sup>128/</sup> Los ancianos de San Bartolo explican, que *la gente antigua* autodenominó a su pueblo como '*un pueblo de brujos*', un pueblo de '*gente que tiene poderes*'. Y que esta autodenominación contribuyó a que los ladinos y gente de los pueblos vecinos no se metiera dentro de su espacio, tal como se verá más adelante.

<sup>129/</sup> Los partidos políticos hicieron su aparición en el municipio hasta las elecciones de 1970.

"Antes (decenios '50 y '60) no hay ladinos en San Bartolo, sólo ese don Ernesto<sup>130/</sup> es el que llegaba a San Bartolo. Nada, nada llegan ladinos. Los únicos ladinos que llegan son los maestros y el secretario pero ellos están trabajando allí en San Bartolo. Únicamente los maestros y el secretario están, pero ellos no tienen terrenos en San Bartolo. Sólo a trabajar y se van, sólo así están. Más antes *los costumbres* (ajq'ij y aj'itz) no dejan entrar a los ladinos, ellos dicen:

¡Váyanse de regreso!

Regrese usted. Nosotros estamos aquí en San Bartolo.

Nosotros somos naturales de aquí.

No puede meter un ladino.

No. No puede meter un ladino. – Dice la gente así en dialectos.

Entran tres brujos hacer su costumbre.

Ellos van a tapar que no entre el ladino.

Antes no hay partidos políticos. Sólo la gente saca el alcalde.

Aquí no hay político, no hay evangélico, sólo el católico hay" [C-16 P-2; 96].

Respecto a este sistema de elección de las autoridades edilicias, Falla explica que, aunque en la Constitución aprobada en 1945 se estableció que los alcaldes se elegirían por voto popular, en el municipio de San Antonio Ilotenango, Quiché, hasta 1964, eran *los Principales* quienes realizaban la elección. Agrega además, que la estabilidad basada en la elección de los Principales fue muy sólida en comparación con las variaciones en el gobierno municipal, que siguieron al alcalde de 1964 [Falla; 1980:429-433]. Cuando se dio la restitución municipal en San Bartolo [1953], se restableció el sistema tradicional de elección y funcionamiento de la administración edilicia. La alcaldía en su función de juzgado de paz, se vinculó nuevamente al ejercicio de la Costumbre. Su administración volvió a organizarse conforme las concepciones y prácticas que las generaciones más antiguas tenían acerca del orden moral y social. Es decir, conforme a las normas, orientaciones y mandatos que emanaban del cuerpo de *Principales*.

Atendiendo a esta particularidad, se consideró importante analizar tanto los procedimientos (de elección, respaldo, nombramiento y definición de funciones de cada una de las autoridades que conformaban la estructura municipal), como los estilos de gobernar: mandatos, relaciones, vínculos y negociaciones que estas autoridades establecían dentro de la comunidad aldeano - municipal y hacia fuera de ésta (con autoridades del gobierno central, ladinos de la región, agentes de las plantaciones agroexportadoras de la Costa Sur, etc.). También se analizará la relación dialéctica que se dio entre la aplicación del derecho positivo y la Costumbre, pues esta relación ilustra las diferentes formas en que se dio la apropiación y recreación del poder local por parte de las autoridades sambartoleñas.

## B. La alcaldía, autoridades y poderes

Con la restitución del municipio, nuevamente se integró el poder emanado de la Costumbre y el poder de la administración edilicia; el funcionamiento de la cofradía y el funcionamiento del ayuntamiento municipal. A partir de este momento, aquí como en otros pueblos indígenas, los cargos de la jerarquía religiosa continuaron alternándose con los cargos de la jerarquía política, y el grupo de ancianos o Principales que culminaba la prestación de servicios en ambas jerarquías desempeñaba un papel activo en la selección de las autoridades y en el tratamiento de asuntos de interés público.<sup>131/</sup> La estructura municipal volvió a estar integrada por el primer

<sup>130/</sup> Ernesto Girón, nieto de Aureliano Girón, disputante de las tierras ocupadas por los sambartoleños y contratista (enganchador) de San Pedro Jocopilas.

<sup>131/</sup> Ver la publicación del I Congreso de Lingüística [URL; 1993:274] en donde se ahonda la explicación de este sistema de cargos. No obstante, vale aclarar que, en dicha publicación se plantea que con la Revolución del '44, este sistema cambió, pues a partir de esa fecha la principal vía para llegar a los cargos municipales fue la participación en los partidos políticos y no el servicio ritual tradicional (el poder público se separó de la participación ritual). En San Bartolo –como ya se explicó– la situación fue diferente, pues la presencia y/o aceptación de los partidos políticos se dio tardíamente. De esa cuenta, este sistema funcionó hasta finales de la década '60.

alcalde o Nab'e q'atb'al tzij, que era a su vez el juez de primera instancia o alcalde justicia; el segundo alcalde o ukab' q'atb'al tzij, quien representaba al primer alcalde en su ausencia; el secretario ladino, el síndico o el ojer raxtor, que era el representante legal de la comunidad; el primer mayor, Nab'e aj ch'ami'y, el segundo mayor (ukab' aj ch'ami'y o *Segundo Garrote*), que velaba por que se cumplieran las órdenes y mandatos de las autoridades superiores; y 26 alguaciles o auxiliares,<sup>132/</sup> quienes cumplían a la vez el papel de mensajería y guardia municipal. Respecto a esta estructura edilicia, don Juventino explica:

"Allí en San Bartolo primero está el Primer Alcalde, entonces él va hacer favor de hacer un año alcalde. Hay también Segundo Alcalde. También está el Síndico, después es el Mayor. Ese Mayor es jefe del Alguacil. Después se apunta otro Mayor que es el mero jefe del Alguacil, ése es el Segundo aj ch'ami'y, que quiere decir el *Segundo Garrote*. Él es el que manda a todos los alguaciles que son 26. Entonces van haber 13 alguaciles cada turno, 13 van a trabajar con cada mayor. La primera semana toca al Primer Mayor, se terminó la semana, entonces va a comenzar el Segundo Mayor. Ellos se turnan. Pero puro regalado hacen su trabajo. Antes no pagan nada" [C-16 P-2 96].

De todas las autoridades que integraban la municipalidad, era el secretario ladino, en este caso, don Rafael Natareno, el único empleado asalariado, contratado para ocupar dicho cargo por tiempo indefinido. Era él quien manejaba los asuntos propiamente administrativos y velaba porque se cumplieran las órdenes de la gobernación departamental. A excepción de este empleado público, las demás autoridades ediles desempeñaban su cargo durante un año, como *'un servicio personal'* a la comunidad. Su elección estaba bajo la responsabilidad de *los Principales* del pueblo y de las aldeas, quienes se reunían cada primero de noviembre para elegir a sus representantes. Esta elección se llevaba a cabo luego de hacer la Costumbre en el cementerio y consultar a las antiguas autoridades –que habían muerto– quienes eran las personas más indicadas para dirigir y representar al municipio en el siguiente año. Así, el informante citado explica:

"Antes no hay partidos, no hay nada. Antes son los Principales los que van elegir su alcalde, van a llegar como sus 50 personas. Pero sólo los Principales, los que tienen edad son los que van a llegar, se van a juntar y van a nombrar al nuevo alcalde. Un señor que tiene un 30 años no puede llegar. No, sólo los señores que ya tiene edad. Sólo los Ajwap, sólo *los Principales* van hacer un reunión y van arreglar para sacar un nuevo alcalde. Ellos van arreglar el alguacil. Ellos van arreglar el alcalde, arreglar al mayor, a toda la autoridad van arreglar. Van hacer un reunión y van arreglar todo" [C-16 P-2 96].

Cuando los Principales llegaban a un acuerdo de quienes debían ocupar cada uno de los cargos del ayuntamiento, se lo comunicaban al Primer Mayor y al ukab' aj ch'ami'y, para que éstos enviaran a través de los alguaciles la notificación a los elegidos. Atendiendo a la Costumbre, esta notificación se llevaba a cabo a través del envío del koko (que era un paquete con 30 semillas de cacao y dos de zapuyul)<sup>133/</sup> a cada una de las personas que ocuparían los puestos municipales. La aceptación de las semillas se interpretaba como la aceptación del cargo.

"El mayor antiguo es el que va envolver koko y va mandar. Cuando se nombró una autoridad manda a un alguacil que va a dejar a la casa. Él va entregar a la persona. Si recibe la persona las pepitas de cacao quiere decir que ya aceptó su cargo. Esas pepitas se llaman koko, ésa es la costumbre, que se manda koko para que acepte el nuevo alcalde, el nuevo mayor, para que acepten los nuevos alguaciles" [C-16 P-2; 96].

No obstante, si una persona no quería o no podía aceptar un cargo, los alguaciles no estaban autorizados para permitir la devolución de las semillas. No podían permitir la negativa de la persona electa, por lo que ésta debía presentar sus argumentos directamente con el alcalde en funciones y el cuerpo de Principales quienes

<sup>132/</sup> En principio, ésta fue la estructura administrativa que se estableció desde el período colonial para las antiguas *'reducciones'*, *'congregaciones'* o *'pueblos de indios'* y que más tarde se ratificó en el reglamento municipal de la Asamblea Legislativa de 1836; en el Capítulo IV de la Ley de 2 octubre de 1839; y en el decreto número 242 *'Ley para las Municipalidades de los Pueblos de la República'* emitido en septiembre de 1879. En estas leyes se confirmó que la estructura administrativa de las municipalidades pequeñas o *subalternas* debía estar integrada por dos alcaldes, un síndico, cuatro regidores (mayores), un secretario y un cuerpo de alcaldes auxiliares que materializaran la presencia municipal en los caseríos y/o fincas (Ver compilación de Palma Murga, 1993).

<sup>133/</sup> Almendra de zapote. También se usa para condimentar bebidas rituales.



regularmente no los aceptaban. Es importante anotar que los sambartoleños señalaron que la negativa a aceptar los *cargos menores* era frecuente; pues, éstos exigían de un tiempo y esfuerzo extraordinario que afectaba seriamente la economía y actividades cotidianas de los electos. Además, en muchos de los casos, el cumplir con el cargo (primero y segundo mayor o *segundo garrote* y alguaciles) suponía entrar en conflicto con sus propios vecinos, pues su función era de carácter coercitivo, a veces violento: a ellos correspondía garantizar el cumplimiento de los trabajos forzados o semi-forzados. Ahora bien, los electos sabían que, llegada la notificación del *Koko*, no había vuelta atrás. Les interesara o no, se negaran o no, de todas maneras debían de asumir el cargo.

Por su parte, Bunzel al analizar el proceso de nombramiento de los candidatos electos para desempeñar este tipo de cargos en Chichicastenango, observó que el comportamiento de los candidatos para todos los puestos era rehusar servir, por lo que el cargo les era impuesto. Observó también que, en algunas ocasiones, se requirió de la fuerza física para imponer la insignia del empleo a los candidatos reacios. Con relación a esto mismo apunta: "Durante la fiesta de Santo Tomás vi a los candidatos a los puestos para el siguiente año, que eran arrastrados a la fuerza por las calles, pateando y forcejando. Vi a uno de los recién seleccionados regidores saltar rápidamente hacia la puerta después que había sido traído, como prisionero, para la notificación. Todos los regidores y mayores estaban presentes, armados con palos para prevenir el escape de los candidatos" [Bunzel; 1981:229-230].

Aceptados, impuestos o asumidos los cargos por cada una de las autoridades electas *los Principales de Principales, los meros señores de la Costumbre*, se encargaban de gestionar el *respaldo* a las nuevas autoridades con los ancestros, el Dios Mundo y la Madre Tierra. Esta gestión la realizaban en nombre de todo el pueblo, por lo que pedían una colaboración a toda la gente para comprar *el pom, el estoraque*,<sup>134</sup> las candelas, el azúcar y el chocolate necesarios para llevar a cabo la ritualidad. En este período, la gestión de *respaldo a la autoridad* sólo podían hacerla los señores reconocidos como '*los meros cabecera del pueblo*'. Eran ellos quienes conocían el calendario y sabían cuál era el día indicado para el nombramiento; eran ellos quienes hacían la Costumbre en los cerros más altos de San Bartolo y en la iglesia, para que la nueva autoridad no tuviera problema, para que cumpliera bien su cargo. Así lo explica don Juventino:

"Allá en San Bartolo hay un mero señor de la Costumbre, el señor es el Juan Ramírez, de la aldea Panimá. Él es un legítimo de la Costumbre, es un viejito el señor. Hay otro también, don Domingo Xotoy, él es del mero pueblo de allí en San Bartolo. Entonces cuando un alcalde entró, ellos van hacer su costumbre cuando agarra su cargo allí en la municipalidad. Entonces el de la Costumbre se va allá a Choljuyup, pero mero se va allá. Sale a las tres o las dos de la mañana. Fue a quemar pom. Termina allá y pasa allí el Chuicamac, en el cerro Chuicamac. Entonces viene de allí de Chuicamac y pasa allí en Paquix y va quemar allí también. Después que *el costumbre* pasa allá, viene aquí en la iglesia y va quemar aquí su pom. Entonces ya va hablar con el alcalde y dice: No tenga pena, yo ya arreglé todas sus cosas. No hay problema, usted trabaje aquí. Nosotros ya arreglamos todo. Entonces el alcalde dice: ¡Gracias pues! Yo voy a trabajar aquí en el pueblo" [C-16 P-2; 96].

Las nuevas autoridades asumían su cargo hasta que ya se había concluido toda la ritualidad de gestión de respaldo. "Entonces cuando llega el día, el viejo mayor va sacar un su reunión con todas las nuevas autoridades. Va hacer un su almuerzo, va hacer un su gasto con todos los nuevos que entró. Entonces ese día él va a dar su consejo, va a contar cómo fue que pasó a ellos, qué es lo que les toca hacer. El viejo hace reunión con el nuevo y da un su consejo. Entonces los que van a quedar de nuevo, van a decir: Gracias usted. Está bueno pues." [C-16 P-2; 96].

<sup>134/</sup> Especie de árbol (*Sitrag officinalis*), de donde se obtiene una clase de incienso [Bunzel; 1981:501].

### *Los mandatos y espacios de decisión.*

Si bien el restablecimiento de este orden antiguo (*el orden de los hombres de los pelos blancos, blancos*), significó para los sambartoleños la vuelta a un gobierno local cuya lógica les era propia, también lo es el hecho que dentro de ese orden continuaron sin tener espacios de decisión en los ámbitos públicos concernientes al municipio, los hombres jóvenes y las mujeres. Pues para ser parte del Cuerpo de Principales, se necesitaba ser un hombre prestigioso.<sup>135/</sup> En principio, ser electo por ellos para desempeñar un cargo menor, de ahí en adelante, recorrer cada uno de los escalones de la estructura religioso-administrativa. Es decir, desempeñar durante varios años una serie de *cargos menores* que requería del cumplimiento de servicios gratuitos. Por otra parte, los cargos importantes regularmente eran desempeñados por las personas más acomodadas económicamente por lo que su ejercicio de alguna manera afianzaba su prestigio y su poder dentro del pueblo. Muchos de los Principales pertenecían a familias cuyo linaje era muy antiguo y eran reconocidos como descendientes de *los antiguos cabecera del pueblo*, es decir de los antiguos *Principales de Principales*.

Si bien los sambartoleños reconocían el importante papel que desempeñaron estos *antiguos cabecera del pueblo* en la larga historia de defensa del territorio, patrimonio y estatuto del municipio; en el cumplimiento de la normativa y la transmisión de los valores identitarios y en la autonomía administrativa; también reconocían que después de la restitución municipal algunos de estos Principales se acomodaron y desempeñaron un papel de colaboración activa en el reclutamiento de trabajadores forzados que demandaban los ladinos (dueños de fincas y/o habilitadores) de San Pedro Jocopilas, Santa Cruz del Quiché, Santa Rosa Chujuyub y Canillá. Por otra parte, avalaron los excesos en la demanda y cumplimiento del trabajo gratuito comunal. Esta tarea de administración de sus vecinos como *mozos forzados* solían cumplirla sin oponer resistencia, pues de alguna manera, los eximía a ellos y a sus familiares de las cargas impuestas tanto por los ladinos, como por el mismo Estado. Además, en algunos casos, también les suponía algún beneficio económico, pues los ladinos de la región solían pagar ciertas '*propinas*' a aquellas autoridades que colaboraran con el reclutamiento de los mozos requeridos o que contribuyeran a que se metiera a la cárcel a todos aquellos que no cumplieran con el pago del enganche o habilitación. De esa cuenta, los ancianos hablan de 'un tiempo en que los ladinos sólo hablaban con la autoridad y de allí [de la alcaldía] sacaban sus mozos'.<sup>136/</sup>

Los cargos más rechazados solían ser los de alguaciles o auxiliares, pues en ellos recaía la carga más pesada de la gestión municipal. Además de '*jalar*' a los trabajadores que debían hacer *el trabajo de gratis*, los alguaciles barriaban las calles los días de plaza, llevaban mensajes o carga a otros pueblos, proporcionaban agua, zacate y leña a los viajeros (autoridades o empleados del gobierno), conducían sus maletas, cuidaban las bestias, además debían estar atentos a los '*mandados*' o '*comisiones*' que les solicitaran en cualquier momento sus autoridades superiores (alcalde, secretario, mayores o síndico). Por otra parte, los alguaciles generalmente eran jóvenes de las aldeas, que durante la semana de turno debían llevar su bastimento y dormir en el corredor de la municipalidad. Al observar las condiciones en las que tenían que cumplir su turno los alguaciles, Bunzel expresa: "Los muchachos en grupo harapiiento, duermen, en andrajos de chamarras, en el portal del juzgado y deben proporcionarse su propia comida que traen de sus hogares en forma de tortillas y tamales" [1981:226]. La figura de los alguaciles y el trabajo obligatorio que debían hacer para la municipalidad se mantuvo vigente hasta los años '70, período en que se generó un fuerte movimiento para lograr la abolición de este sistema (como se verá más adelante).

<sup>135/</sup> Según Emma Chirix (2000:146) entre el pueblo kaqchikel, los hombres que gozan de prestigio son aquéllos que demuestran ser responsables y honrados. Son quienes gozan de reconocimiento social. Los hombres más respetados son los que ejercen cierto poder económico, político o sociocultural, o personajes que asumen autoridad en ciertos espacios sociales.

<sup>136/</sup> En el caso del caserío Los Cimientos, (como se verá en el capítulo relativo a la Reforma Agraria), la situación fue más difícil, pues al establecer su régimen de trabajo forzado, la familia Girón asumió como base la estructura existente entre los Principales, para que fueran éstos quienes velaran porque su comunidad cumpliera con *el trabajo gratuito* en las tierras de Los Cimientos y en las fincas de la costa; que cumplieran con llevarle a lomo de hombre, hasta la puerta de su casa, el maíz cosechado. Y aunque estas autoridades estaban en contra de las injusticias cometidas por *el mu's*, todavía a finales de los años '50 continuaban colaborando con ellos asumiendo los *cargos de caporales de mozos*.

## C. La Alcaldía Municipal y su doble función

### 1. La administración en sí

Al restablecerse la alcaldía, se instauraron nuevamente todas sus funciones de orden administrativo, dentro de las cuales las principales eran: el registro de nacimientos y muertes; el cobro de los impuestos de alcabala y boleto de ornato; la construcción o reparación de la infraestructura comunal y la legalización de transacciones de compraventa de la tierra. De esta serie de funciones nos detendremos de manera particular en la construcción de la infraestructura municipal. Cabe recordar que ésta quedó totalmente descuidada en el período de la anexión, por lo que en las solicitudes de restitución municipal, las autoridades sambartoleñas ofrecieron al Estado *continuar con el sistema de servicios personales o trabajo gratuito* a cambio de que éste les beneficiara. Cuando se logró la autonomía respecto a Sacapulas, este ofrecimiento se cumplió.

Es así como las diferentes corporaciones municipales, asesoradas por el secretario, se encargaron de mantener tal cumplimiento vigente hasta finales de los años '70, cuando los sambartoleños se rebelaron ante los innumerables abusos de este sistema, como se verá más adelante. Cuando había que abrir brechas, reparar caminos o veredas, construir puentes, etc., el secretario planteaba al alcalde que convocara a la gente de todas las aldeas para que bajaran a hacer el trabajo gratuito. El alcalde a su vez daba la orden al primer mayor y al segundo mayor para que éstos enviaran a los alguaciles a notificar a la gente del municipio, aldea por aldea, casa por casa. Este trabajo de mensajería se hacía también de manera gratuita y forzada. Su evasión, al igual que en tiempo de la intendencia, se penalizaba con la cárcel. Así lo explica don Juventino:

"El don Rafael ese manda a todo el alcalde allí. Manda a la gente hacer su trabajo puro gratis. Él manda a limpiar la municipalidad, manda limpiar el parque de puro gratis. Manda hacer un puente allí en la aldea y gratis va hacer la gente. Manda hacer un puente a otro lado y gratis va hacer la gente. Si hay un derrumbe allí en el camino manda a la gente. Cuando viene un derrumbe dice el alcalde al Mayor: citá a la gente, citá a la gente que van arreglar. Mandá arreglar el camino allá. Entonces, sábado o miércoles, va arreglar el camino la gente. Cuando ya citó a la gente, entonces el Mayor sale con su tambor allí en el pueblo. El Mayor se va, entonces se va a trabajar, sale con un su tamborón y sale pom, pom, pom... pom, pom, pom. Entonces la gente sale iii, iiii, se fue detrás de él. El tambor se va adelante. El Mayor lleva el tambor, él tiene tambor allí en la Municipalidad. Así hace el Mayor, cuando van hacer un trabajo. Así pasa, pom, pom, pom y llega la gente. Como el alguacil ya citó a la gente. Tambor va llevar el mayor, pom, pom, pom, como así es la costumbre. Adelante del pueblo va el tambor, adelante de la gente va el tambor, pom, pom, pom. Los días cuando va trabajar la gente, al llegar las doce del día, juntos van hacer su fuego, juntos van almorzar las gentes" [C-16 P-2; 96].

El hecho de que el mayor o nabe' aj chimi iniciara la marcha al trabajo forzado tocando el tamborón, hizo que el ritmo de la percusión de este instrumento impregnara de simbolismo los días de trabajo gratuito comunal. Además, como en estos días se citaba a los hombres de varias aldeas y cabecera municipal, eran días en los que *la gente se ponía al día* de lo ocurrido en el municipio, eran días para la transmisión de la tradición oral. Esto último hacía que el trabajo gratuito fuera adecuándose al ritmo y lógica de los sambartoleños, como lo cuenta don Juan López Ramírez:

"Cuando se hacían trabajos forzados o comunales, cuando se tenía que ir hacer puentes cuando se crecía el río, se juntaban como unas 40 personas y es allí cuando se contaban las historias y cuentos. La gente hacía su trabajo y se juntaba para hacer su fuego y calentar sus tortillas, después se sentaban a platicar. Así es que se iban contando unos a otros las historias que se han vivido" [D-22; 94].

Si bien es cierto, los sambartoleños se apropiaron del ritmo y tiempo libre que dejaban las tareas forzadas; también lo es que este sistema fue generando cansancio y desgaste en los vecinos del pueblo. La resistencia a su cumplimiento fue cada vez mayor, por lo que cada vez se utilizaron más los mecanismos de coerción, siendo el más frecuente la cárcel. La prisión se impuso tanto para los alguaciles que no cumplían con la tarea de mensajería o que no lograban imponer su autoridad en la convocatoria, como a los miembros de la comunidad

que la evadían. Así lo atestigua el informante citado: "Ahora, peor si no llegó la gente, entonces el Mayor va decir al alguacil: ¿Cierto que citás a la gente? Sí cierto yo cite, dice el alguacil. ¿Por qué no llegó la gente? Saber, yo cité la gente. Bueno, otra vez vas a llamar, si no viene la gente, vas ir a la cárcel porque no hacés bien tu trabajo. Entonces tal vez el alguacil dice: No, es que estoy enfermo. Son babosadas –dice él. Entonces el Mayor mete a la cárcel porque no va hacer su trabajo" [E-16 P-2; 96].

Otras de las funciones importantes de carácter administrativo eran el cobro de los impuestos municipales y la legalización de las transacciones de compraventa de la tierra, las cuales estaban bajo la responsabilidad del síndico [ojer raxtor], quien tenía la representación legal de la municipalidad. En cuanto a los impuestos, hay que decir que para esa época el más importante era el de la alcabala, o impuesto por ventas el día de plaza. Ante la pobreza del municipio y lo cerrado del circuito comercial, la recaudación de este impuesto era exigua, por lo que poco o casi nada contribuía a cubrir los gastos de la administración municipal, como lo refleja la siguiente cita:

"El síndico es el que mira el mercado, él cobra la alcabala. Como hay alcabala cobra un len, dos len, un alcabala, ése es su trabajo del síndico. El alcabala es cuando trae uno su venta, entonces el síndico va ver, si es poquita mi venta no cobra, ahora, si es bastante, va cobrar un sus cinco len, si no va cobrar un dos, un len, así está".

En cuanto a las transacciones de compraventa, el síndico acompañado del mayor y un alguacil conformaban una comisión responsable de medir los terrenos en venta, contrastar dichas medidas conforme la palabra del vendedor y la documentación que lo acreditaba. Para realizar esta función, la comisión debía desplazarse a los lugares en donde estuvieran ubicados los terrenos, por lo que los interesados debían compensar el esfuerzo ofreciendo una comida especial a los miembros de la comisión. Realizadas las gestiones de medición, se procedía a la validación legal de la transacción.

"El síndico es responsable de la comisión que va a medir la tierra. Él va con el mayor, el alguacil y el síndico, tres son los que se van a comisión, van ir a medir un tierra. Entonces donde van hacer un comisión dan almuerzo, va matar un pollo, va matar un oveja, da el almuerzo, da el caldo, va comer allá en la aldea. Ellos van medir un terreno. Cuando compró un señor allí enfrente del síndico, en la municipalidad, entonces es su tarea del síndico que va medir el terreno. Después que vendió o que compró uno, ya va hacer su papel allí en la municipalidad, allí con el síndico".

Este funcionario, en consulta con los Principales, también era responsable de administrar las tierras baldías o terrenos municipales; de velar por el respeto al amojonamiento de los terrenos entre vecinos y de arbitrar en caso de conflicto por irrespeto a éstos de parte de un propietario: "Cuando va haber uno que se pasó el mojón, el síndico es responsable de ver su papel de la gente. Entonces él va ver el papel, va ver el mojón y va decir, ¡Mirá vos, te pasás tu mojón! Como hay veces se pasó un vaca allí, entonces uno se enojó, que pasó allí el vaca, entonces se da parte allí con el síndico. Uno va mostrar su papel, entonces el síndico sacó comisión, entonces él va ver como está el terreno. Él va arreglar su mojón, ése es el deber del síndico, sí, ése es su mero deber de él. Entonces así calmó a la gente, ya se queda un de acuerdo, ya no hay problema de terreno".

Finalmente, cabe subrayar que desde que se dio la desanexión hasta el ingreso del primer partido político [1970], el manejo propiamente administrativo fue asumido por el secretario Municipal, don Rafael Natareno, ladino de Santa Cruz del Quiché. La inamovilidad del cargo de este burócrata, sumada a la experiencia adquirida y su dependencia respecto a la gobernación departamental, permitió que éste, a lo largo de 20 años de trabajo en San Bartolo fuera adquiriendo más poder del que le correspondía. Permitted también que manejara arbitrariamente los exiguos recursos recaudados por la alcaldía, que podían haber sido aplicados en la construcción de pequeñas obras o servicios municipales, si su administración hubiera sido adecuada.

El informante citado analiza:

"Ahora el secretario, ése viene de allí el Quiché, desde que crecí yo, se llama el secretario don Rafa, sí don Rafa Natareno. Uy, pero él vivió muchos años, vivió como 20 años allí en San Bartolo. El don Rafael ese manda a todo el alcalde allí. Él manda al alcalde. Él hace su trabajo en la mente de él y como el alcalde no sabe. Como el alcalde puro mudo no se da cuenta. Ese señor no, no, es malo. Ah sí, sí robó mucho allá en San Bartolo, robó el pisto de la alcabala, robó el pisto del ornato y no paga su día a la gente."

La anterior explicación es ilustrativa de cómo los sambartoleños interpretaban que el secretario municipal se había valido de que la mayoría de los alcaldes electos no sabían leer ni escribir para '*hacer su trabajo en la mente de él*' e influir en las decisiones de las autoridades que eran electas año con año y que, por lo mismo, no contaban con el cúmulo de información, la experiencia y los vínculos departamentales y centrales del secretario. Ventajas éstas que le permitían manejar la información y documentación municipal de acuerdo a los intereses del sistema. No hay que olvidar que este funcionario dependía directamente de la gobernación del Quiché, la cual estaba dirigida por las elites ladinas de Santa Cruz y cuyos cargos máximos tradicionalmente fueron ocupados por militares afines al régimen.<sup>137/</sup> Esta situación siempre dificultó que la gestión administrativa se desarrollara con la autonomía requerida.

## 2. La administración de la justicia

El regreso del *bastón con punta de oro y plata* significó el regreso de la justicia; es decir, el regreso de la instancia encargada de velar por el cumplimiento de la normativa, del *orden moral* en el pueblo. Gracias a esta función, la alcaldía tenía especial importancia para los sambartoleños, pues éste era el lugar a donde acudían a resolver sus conflictos familiares y vecinales. La responsabilidad de vigilar por el cumplimiento del orden y de *administrar la justicia*, era del primer alcalde o Nab'e q'atb'al tzij, quien cumplía la función de juez de paz y era llamado *alcalde justicia*. En su ausencia era sustituido por el segundo alcalde. Ambos eran considerados y se consideraban a sí mismos como *los representantes de los señores de la justicia*, los primeros antepasados que dispensaron justicia, y sus varas eran el símbolo de su sagrada misión y de la sanción ancestral. Para cumplir con su responsabilidad se apoyaban en el trabajo de los Mayores Primero y Segundo, quienes enviaban a los alguaciles a rondar y vigilar por el buen comportamiento de los vecinos. Los alguaciles ejercían la función de una guardia comunal que llevaba a prisión a todos aquellos vecinos que cometieran 'su delito' o transgredieran la ley de la comunidad.

Es importante decir que en casos de conflictos familiares o vecinales, se acudía a la alcaldía únicamente cuando ya se habían agotado los mecanismos de resolución interna. Antiguamente cuando un miembro de la familia o de la comunidad aldeana cometía una falta considerada como grave [agresión física hacia otro(a) miembro de la comunidad, robo, engaño, adulterio, etc.] se convocaba a los parientes más ancianos del afectado y del transgresor y a los Principales de la comunidad. Ellos escuchaban y determinaban la calidad de la falta o del delito. Si éste se consideraba grave, regularmente se aplicaba el castigo máximo intrafamiliar - comunal que era una *arroba de chicotes*,<sup>138/</sup> equivalente a 25 azotes, con un cincho de cuero de res. En las familias que conservaban la antigua ritualidad de 'la pedida de la mujer', era el pariente más anciano del hombre quien se comprometía a aplicar ese castigo al futuro marido, si éste incumplía con las obligaciones contraídas o si agredía físicamente a la mujer. Así explica don Juventino que prometió su tío mayor a su mujer, cuando ellos se juntaron:

"Mira vos Paula, ya veniste con el Juventino, pero yo voy a ver que el Juventino no te va a pegar a vos. Si el Juventino puro loco te va a pegar un día, ahí me avisas. Yo voy a dar cincho al Juventino. Él no tiene papá, pero yo fui a traer con tu papá, yo voy a ver y yo voy hacer tu justicia. Voy a bajar mi cincho. Él tiene un chicote antiguo de puro cuero de vaca. Está grande el chicote, ése sirve también para ir a traer leña, puro lazo se usa. ¡Uy! ése es largo el chicote. Entonces yo me asusté. ¡A la gran puchis! dije yo, mi tío me va dar una *arroba de chicotes*. El chicote está colgado allí, puro cuero, puro cuero es" [C-16; 94].

Este castigo también solía aplicarse por parte de los abuelos a los nietos que obviaran sus responsabilidades en el trabajo, faltaran el respeto a una persona mayor, desobedecieran a sus padres, cometieran algún robo o

<sup>137/</sup> Al analizar la estructura de poder en Quiché, Bunzel (1981), plantea que el verdadero poder político en el departamento es el Jefe Político Departamental. Este hombre es un militar y tiene fuerte apoyo en la ciudad de Guatemala. En un país donde prevalece el sistema de despojos, no hay motivo para que un funcionario local no esté en términos amistosos con el Jefe Político.

<sup>138/</sup> Es posible que el origen de este castigo se remonte al período colonial, en el que la flagelación pública era uno de los métodos 'disciplinarios' aplicados con mayor frecuencia a los indígenas por parte de autoridades del gobierno español.

bebiera aguardiente siendo todavía un niño, como cuenta Juan Velázquez, que lo corrigieron a él, luego que empezara a beber cuxa a los 13 años:

"Así fue, cuando llegué a mi casa todos mis tíos y mi abuelo me están esperando y me dijeron: El mal que hiciste es grande, entonces, grande también tenés que recibir. ¡Tenés que recibir una arroba de chicote! Entonces un mi tío dijo: mejor dale un poco de comprensión, dale sólo media arroba, dale sólo trece, trece está bien. Y empezaron pues, trece chicotes para mí. Arrodillate pues. Yo me arrodillé y empezaron hasta que llegó a los trece. El que se encargó de darme la media arroba de chicotazos fue mi abuelo. Mi abuelo, ése sí era puro bravo cuando uno hacía su mal" [D-21 94].

Las anteriores explicaciones demuestran que *el castigo físico* estaba permitido dentro de la ética de la comunidad. Este castigo de la *arroba de chicotes*, era aplicado con rigor por el miembro de mayor autoridad de la familia y en presencia de todo el grupo. Si la falta era cometida por un menor, la cuota de azotes solía reducirse a 13, como lo ilustra el testimonio citado. El fin de este castigo era ejemplarizante. Con él se buscaba que el transgresor y los otros miembros de la familia aprendieran los riegos que implicaba el burlar el orden moral, es decir, las leyes de comportamiento individual y colectivo. Los sambartoleños señalaron que este castigo se aplicaba únicamente en casos excepcionales, después de escuchar al castigado; determinar el carácter de la falta y de predicarle una serie de consejos y advertencias.

Cuando se reincidía en las faltas, o la infracción a la norma rebasaba el ámbito familiar o doméstico, se acudía a la alcaldía a presentar las denuncias. Eran considerados como delitos, el robo de cosecha, los pleitos y agresiones callejeras –a causa del alcohol–, la agresión física a la mujer, el incumplimiento con los deberes por parte del marido o la mujer, el abandono de los hijos, el irrespeto de los jóvenes a la autoridad de los ancianos, el afectar la propiedad del vecino, el incumplimiento del trabajo gratuito comunal, la evasión al trato de peonaje por deudas contraído con un habilitador, etc. La penalización de estos delitos solía ser la prisión. Los alguaciles, en representación del alcalde, tenían la obligación de capturar al acusado y encerrarlo en la cárcel municipal. Luego de un día y una noche de prisión, el alcalde procedía a interrogarlo sobre las razones que lo movieron a cometer el delito. Según la gravedad de éste, el nabe' aj chimi le cobraba una multa y el alcalde le advertía de los riesgos de continuar incurriendo en la falta. Ante una posible reincidencia, la amenaza principal era el traslado a la prisión de Santa Cruz del Quiché, la cual muchas veces llegaba a concretarse. Respecto a este método 'disciplinario', don Juventino explica:

"Como a veces los bolos van a pelear allí en la cantina, sólo pelear son, entonces uno va quejar, entonces el alcalde dice: Agarren esos bolos que está peleando. A los dos van agarrar. Entonces a la mañana del otro día yo voy arreglar, voy a ver qué pleito tienen. Vamos a ver si tienen pleito buenos y sanos, o si es sólo pleito de bolos. Entonces se mete un bolo en la cárcel. Después al día siguiente cuando ya está bueno, dice el bolo: Tata Mayor, hacé un favor, sacame de la cárcel. Si tiene su multa, paga allí con el Mayor. Entonces el Mayor va sacar de la cárcel y va llevar allí con el alcalde. Al llegar allí, el alcalde da consejos, dice: Mire señor ¿por qué usted hace problema aquí en la cantina? Le pegó usted a un señor, ya mero que mató a un señor. Otra vez que vas a pelear voy a mandar allá en Quiché. Vos no tomés. Vos hacé un tu trabajo. El alcalde antes sí es puro bueno, tiene ley antes.

El bolo al día siguiente va sacar su aclaración, va decir: Sí señor alcalde, yo no sentí que hace así, éste es un mi pobre vecino, es mi amigo. ¡Saber qué pasó! Como puro bolo estoy. Entonces el alcalde dice: Está bueno, pero no hacés así otra vez. Usted tiene que estar bueno y sano, no que bolo hace malas cosas. Ahora pagá tu multa, pero no hacés otra vez así. Si hacés otra vez, *te gua* mandar al Quiché. Te vas allá en la cárcel del Quiché. 'Ta bueno, dice la gente. Entonces la gente se asusta. Como el alcalde no quiere que tome el bolo, entonces asusta al señor. Entonces el bolo va pagar dos 50 (Q 2.50) de multa. Eso es como en 1960 y 1970 cuando todavía cobran dos 50 de multa."

El alcalde también era responsable de dirimir conflictos entre las parejas y de velar porque *marido y mujer* continuara viviendo juntos. Vale decir que la mayoría de mujeres entrevistadas señalaron que las causas principales de conflictos familiares solían ser la violencia y el alcoholismo del hombre. La expresión más frecuente fue '*cuando el hombre está borracho es puro abusivo, nada respeta, le pega a la mujer*'. Cuando este problema se hacía insostenible, las mujeres solicitaban la mediación y protección de sus familiares, si éstos no lograban hacer nada, entonces, presentaban su queja ante *el alcalde justicia*. De esta manera cuenta doña Paula

que sucedió cuando ella iba a separarse del hombre porque *él estaba puro bolo y mucho le pegaba*. Hay que decir que cuando se dio esta situación, el tío que había ofrecido *la arroba de chicotes al hombre, si éste cometía su falta*, ya no intervino. Fueron los hombres con más autoridad en la familia (abuelo y padre) de doña Paula quienes pidieron al alcalde justicia que metiera preso al infractor:

"Entonces mi abuelito y mi papá lo jalaron de las dos orejas y lo van a meter en la cárcel. [Mi abuelo] le dice: ¡Sos bruto vos! ¿Por qué pegaste a mi nieta? ¡Ahora allí en la cárcel te vas a quedar! Pero el alcalde, sólo una noche lo metió en la cárcel. Al día siguiente ya lo van a sacar otra vez. Cuando pasó esa vez, mi abuelito dice: Si querés ya no vas a seguir con el hombre. Vas a separar. Vos tenés que decir qué querés. Entonces yo digo: Mejor sí. Yo voy a separar" [C-17; 96].

Mientras que el hombre aludido cuenta:

"Así también cuando se pelea una pareja van a llegar allí con el alcalde. El alcalde hace un justicia. El alcalde pregunta: ¿Por qué hacen así? No van a pelear. Pero si sigue el pleito, el alcalde dice: Bueno, si usted no entiende lo voy a mandar a la cárcel allá en Quiché. Te vas a la cárcel. Mejor te vas a juntar otra vez, si no, te vas en la cárcel. Así dice el alcalde. Él no quiere que se van a desjuntar las parejas" [C-16 P-2; 95].

Las anteriores versiones del *agresor* y la *agredida* permiten captar que efectivamente el alcalde velaba porque las parejas siguieran juntas, pero el hecho que el hombre le pegara a la mujer, desde su perspectiva masculina, no constituía un delito grave en sí. Para él, lo que debía resolverse era el que no se concretara la separación planteada por la mujer. En este caso, para el alcalde, *hacer justicia* era que el hombre pagara su multa y regresara a su casa, que la pareja continuara viviendo unida. Para el marido esta sanción fue aceptada como justa, mientras que la mujer consideraba que esa medida no correspondía al *daño* que el hombre le había ocasionado a ella en esa oportunidad. Este caso, como muchos otros, develan cómo las autoridades responsables de velar por el orden moral contribuían a profundizar la desigualdad genérica cada vez que omitían y/o minimizaban la gravedad de hechos de violencia en contra de las mujeres. Pues dentro del consenso masculino se toleraba o se veía normal el que un hombre agrediera a su mujer, sobre todo si éste estaba 'puro bolo', pues su condición de ebriedad justificaba el no cumplimiento con las normas elementales fijadas en la relación de pareja. Vale decir que muchas de estas autoridades consideraban que era un delito más grave el que un hombre robara (una gallina, unas mazorcas de maíz, etc.) frente a que un hombre le pegara frecuentemente a su mujer. Otro ejemplo ilustrativo acerca de esta concepción de aplicar la justicia en situaciones de conflicto entre marido y mujer, es el que narra don Domingo, cuando metieron al calabozo a su papá y a su mamá, siendo él un niño:

"Sí, mi papá y mi mamá, ellos chupan, por eso no había comida. Chupan juntos, mi papá con mi mamá van a chupar, se van a poner bolos con la marimba cuando llega la fiesta de la Ascensión, con la marimba para San Bartolo, Noche Buena y la fiesta para Todos los Santos. Después viene mi papá y va a pegar a mi mamá. Él pega a su mujer allí donde están bailando verdad. Dice mi papá con mi mamá: ¿Por qué me dejó aquí? ¡Usted ya tiene otro hombre! Así dice, pero qué [...] si es él, mi papá que da cuxa a mi mamá y después le va a pegar. Como hay alguaciles del juzgado, manda el alcalde: Hay que cuidar de los que están bolos. ¡Están peleando! ¡Hay que llevar allí en el bote! ¡Vamos a meter presos!

Después yo miro que mi papá le pega a mi mamá. Están peleando. Entonces nosotros nos quedamos tristes. Ella está llorando. Como hay otro mi hermano –un patojito chiquito– yo no sé si mi papá y mi mamá los van a meter al calabozo. Como son dos calabazos van a meter a mi mamá por acá [celda izquierda] y a mi papá por allá [celda derecha]. Sólo miro yo que ya se quedó allí mi papá y mi mamá. Echando llave están en el calabozo. Mi hermano y yo estamos llorando. Todos allí en la puerta llorando estamos porque se quedó mi mamá y mi papá allí en el calabozo. Se quedaron en el calabozo. Sí, se quedaron en el calabozo. Se quedaron un día allí. Hasta la tarde lo van a sacar porque ya están buenos, ya no están bolos. Entonces los van a llamar en la alcaldía y dice: ¿Qué te pasó vos? ¿Por qué pegaste a tu mujer? Porque como yo soy bolo, dice él, no pienso. Como soy bolo tomo muchos tragos. ¿Quién te manda a tomar tragos? Ahora te van a poner un multa si querés salir" [A-3 94].

En este otro caso puede observarse que para las autoridades, el delito era el escándalo público por estado de ebriedad, la alteración de la tranquilidad comunal. Por esta razón, el castigo se aplicó de igual manera al agresor [el marido] que a la agredida [la mujer]. Ello independientemente de que los niños se quedaran llorando en la puerta del calabozo ante la agresión a su mamá y el encierro de ambos.

Cabe decir también que el informante citado, al igual que otros ancianos, planteó que algunos Alcaldes y Mayores junto con el secretario municipal, quien '*sabía hacer su letra y apuntaba las listas de los presos*', convirtieron el encarcelamiento y cobro de la multa en el eje de la administración de la justicia. Incluso algunos de ellos aceptaban que los habilitadores pagaran las multas de los infractores del orden público a cambio de que éstos pagaran la multa con trabajos en las fincas de la Costa Sur. Así don Juan Zapeta explica: "Los ladinos de Santa Rosa Chuyub y los ladinos que tienen su finca en las Costas van a pedir al Mayor allí en el juzgado que busque sus mozos. Allí con ellos en la alcaldía van a dejar un su poco de pisto para que manden su trabajador" [B-12; 94]. Mientras que Bunzel en Chichicastenango observó que "era usual, en épocas en que había carestía de laborantes, poner presos a gran número de indígenas por pequeñas infracciones, especialmente por ebriedad, e imponerles fuertes multas. Los enganchadores de alguna finca pagaban la multa con una bonificación para el alcalde y el indígena se entregaba a la finca para que con su trabajo pagara la deuda" [Bunzel; 1981:221].

Como ya se mencionó, un delito perseguido era el robo. Dado que el trabajo, individual, familiar o comunal, era un valor central en la normativa del pueblo, el robo constituía su antítesis. Éste se concebía como uno de los delitos más graves que podía cometer un sambartoleño. Cuando alguien cometía este delito, inmediatamente era acusado por la comunidad y juzgado públicamente por el alcalde, como lo narra don Juventino: "Bueno, hay uno que roba también, lo mismo, también mete a la cárcel. Entonces el alcalde le dice: Mirá, acá hay trabajo. ¿Por qué robaste al señor? Tal vez el señor robó milpa, robó ropa, entonces el alcalde hace justicia. Antes bueno, bueno, bueno sale la justicia. El alcalde antes sí es puro bueno, tiene ley antes" [C-16 P-2; 96].

De este sistema de administración de la justicia, cabe resaltar algunos aspectos: el primero, que la penalización de los delitos regularmente era la prisión. La detención y encarcelamiento constituían actos públicos. La cárcel se encontraba en el centro del pueblo, buscándose con ello que el acusado sufriera como sanción la vergüenza de haber sido visto por todos los vecinos del pueblo, a la vez que estos últimos aprendieran las implicaciones que suponía infringir las normas y faltar al orden definido por la Costumbre. El segundo, que el castigo se aplicaba con el fin de hacer reaccionar al infractor respecto al daño o injusticia ocasionada. La escucha de las prédicas y recomendaciones del juez; el arrepentimiento explícito; la promesa de no reincidir en la falta y el pago de la multa constituían los requisitos ordinarios para optar de nuevo a la libertad. En este caso, el papel de consejero del alcalde era indispensable, por lo que se exigía que éste tuviera la solvencia moral para promover los valores y aplicar la ley de la comunidad. En períodos de relajamiento o desgaste, este sistema se redujo al encarcelamiento y cobro inmediato de la multa. El tercero, que la amenaza más significativa constituía el traslado a la cárcel de Santa Cruz del Quiché, lo que suponía riesgos graves: la prolongación del tiempo de prisión con su consecuente separación de la familia; el ser juzgado bajo un sistema jurídico y autoridades ajenas a la comunidad; y la imposición de una multa que sobrepasara toda posibilidad de pago. El traslado se aplicaba también para aquellos que cometieran delitos mayores, catalogados como *hechos de sangre*, como narra Juan Velázquez que sucedió con su papá:

"Cuando mi papá está en la cárcel un día fuimos con mi madrastra. Salimos a pie de San Bartolo hasta el Quiché para ver a mi papá. Salimos a las ocho de San Bartolo y llegamos a las cinco o seis al Quiché. Todo el día caminando allí por San Pedro Jocopilas. Yo llego llorando a la cárcel, no sé cuándo va regresar. Yo quisiera pues que cuando yo salgo viniera mi papá también. Eso es lo que quería, pero mi papá no puede salir, no puede, allí encerrado se va a quedar. A mi papá lo pusieron preso porque estaban chupando en una cantina y ya bolos empezaron a pelear. Pero había un lugar alto, así [...] y uno de los bolos se cayó. Se rompió la cabeza y se murió. Entonces todos los bolos que están peleando se van ir al bote" [D-21; 94].



El cuarto, que aunque este sistema pudo haber tenido sus ventajas en la medida que respondía a la lógica y costumbre de la propia población, también es cierto, que fue asumiendo mecanismos de sanción y coerción impuestos por el sistema penitenciario estatal. Dentro de estos mecanismos, quizá el más tiránico era la prisión. La prisión, analiza Foucault, adoptó "la forma general de un equipo para volver a los individuos *dóciles y útiles*, para hacer un trabajo preciso sobre su cuerpo.[...] El aislamiento de los condenados garantiza que se pueda ejercer sobre ellos, con el máximo de intensidad, un poder que no será contrarrestado por ninguna otra influencia; la soledad es la condición primera de la sumisión total." [1998:233 y 240. Énfasis de la autora].

En el imaginario de los sambartoleños *la prisión, el bote, la cárcel o el calabozo* todavía ahora se representa como una instancia amenazadora, como un espacio oscuro, lúgubre en donde se pasa hambre y frío, pero sobre todo, incertidumbre y vergüenza. Ello debido a muchas razones: En principio, ésta constituía un símbolo importante dentro del sistema de administración de la justicia. En San Bartolo, como en otros pueblos del Quiché, el cambio de alcalde concluía con una procesión de la mesa sagrada, las varas de la autoridad, una cárcel y los látigos que servían para impartir la justicia. En Chichicastenango, Schultze observó que antes de tomar posesión el nuevo alcalde, por las calles del pueblo los calpules cargaban sobre los hombros una mesa, sobre la cual había una imagen del Padre Eterno. Junto a la imagen iba un antiguo cepo de madera como símbolo del Derecho y un sello que representaba el poder y la fuerza de la palabra escrita. Este altar debía estar en el cabildo cuando el alcalde llegara con su comitiva. Frente a ese altar se hincaban y rezaban.<sup>139/</sup> Mientras que Bunzel, anotó, que cada día antes de que se abriera el Juzgado, los funcionarios de servicio para ese día se reunían en la casa del primer alcalde. Allí pronunciaban oraciones cortas arrodillándose ante el altar sobre el cual estaban la Trinidad (en español Padre Eterno, en K'iche' Termo), así como el cepo, las cadenas y los palos usados en la época colonial para el castigo de los prisioneros.<sup>140/</sup>

Además, fueron muchos los niños y niñas, que al igual que don Domingo y don Juan, sufrieron la angustia de la captura y el desprendimiento de uno o ambos padres y el verlos prisioneros detrás de unos barrotes de hierro. También fueron muchos quienes experimentaron en carne propia, la vergüenza de haber sido capturados y vistos por los demás vecinos del pueblo como presidiarios, es decir como *culpables*, como *gentes que cometen su delito*. Respecto a este mecanismo de sanción, Lagarde [1993:642] analiza, la prisión es una institución punitiva y pedagógica: mediante el castigo de unos cuantos, se erige amenazadora y ejemplar, como futuro para quienes se atrevan a transgredir las normas hasta pasar la tolerancia de los poderes. La prisión es también contención normal a la vida social, a la cultura. Aun quienes cumplen la norma positiva viven en prisión, real y simbólica, como una de las formas de compulsión para lograr su cotidiana obediencia.

Es importante anotar que este sistema de justicia funcionó con más equidad en otros momentos de la historia municipal. No obstante, en los años '50-'60 se está viviendo, por un lado, las consecuencias del aprendizaje de las formas y mecanismos autoritarios ejercidos a lo largo de la dictadura ubiquista y, por el otro, la fuerte presión que ejerció la oligarquía agroexportadora<sup>141/</sup> en los pueblos del altiplano para garantizar la coerción y movilidad de los que siempre consideró 'sus mozos cuadrilleros'. Esta presión la ejercieron a través de mecanismos violentos de coerción y mediante la corrupción de las instancias encargadas de administrar los 'pueblos de mozos.' Pues siempre necesitaron de la colaboración de las autoridades locales para que funcionara el sistema de enganche o habilitación por deudas. Por otra parte, la generalización de este sistema provocó un aumento en la pobreza y la frustración de la población habilitada y un aumento en el consumo de alcohol. Los casos de violencia intrafamiliar y vecinal aumentaron como se verá más adelante; los conflictos entre vecinos fueron mayores y, por tanto sus posibilidades de resolución, más difíciles.

---

<sup>139/</sup> Ver Schultze: La instauración de los funcionarios comunales. pp. 35-37.

<sup>140/</sup> Ver Bunzel, la Jerarquía Civil. pp. 219-230.

<sup>141/</sup> Esta presión aumentó considerablemente con el *boom* de la producción algodonera (como se verá más adelante).

#### D. La administración de la justicia y el tribunal de los muertos

Dentro del marco moral comunitario, la violencia entre vecinos expresada como agresión física o verbal, no estaba permitida. De esta manera, los conflictos que tenían entre sí, no solían expresarse con violencia pública, a no ser en estado de ebriedad, lo que siempre conducía a los contendientes a la cárcel, como ya se observó. El miedo a la prisión generaba un proceso de acusaciones recíprocas entre las partes. Cada demandante buscaba incidir a su favor en las resoluciones emitidas por el *alcalde justicia*. Así, los sambartoleños señalaron que en estos procesos, la calumnia se convirtió en un recurso para hundir a los enemigos, para vengarse del 'otro'. En su narrativa, son frecuentes las ocasiones en las que expresaron 'él metió su mentira', 'me hizo un calumnia' allí con el alcalde justicia. Esta situación dificultaba que dicho funcionario pudiera llegar a soluciones justas y equilibradas, produciéndose frecuentemente inconformidad entre las partes, quienes solían gestionar el castigo para su enemigo ante el tribunal o autoridad de los muertos, ya fuera como un acto de justicia o como un acto de brujería. Pues, dentro del imaginario de los sambartoleños, el mundo de los muertos se estructuraba de la misma manera que el mundo de los vivos. Dentro de esta concepción *allí en el cementerio* existían las mismas instancias y autoridades públicas que administraban la justicia en el municipio. Los sambartoleños solían apelar a las autoridades muertas cuando la resolución del alcalde justicia no les era favorable. Sobre este tipo de gestiones y/o apelaciones don Juventino explica:

"Cuando hay uno que está bravo porque un su vecino fue a hacer un su chisme allí en la alcaldía, entonces dice: Ése me chingó. Por él me quitó multa. Ahora le voy a quitar la mafia. Entonces se va con el brujo, con el aj'itz, y le dice: Señor, yo quiero un trabajo. Quiero que usted hace un mi trabajo, porque *hay un vecino que me chingó. Por él me quitó mi pisto. Me metió en la cárcel. Yo vergüenza me quedo. Entonces yo quiero hacer un trabajo.* 'Ta bueno dice el brujo, si vas a pagar, yo voy hacer un brujo al otro. Yo quiero que ese señor va morir de una vez. Quiero que va morir. Ya no lo quiero ver en la tierra. Como cierto, el otro fue hacer mentiras en la municipalidad. Fue hacer un su calumnia. Le da cólera a él. Entonces el brujo hace su costumbre porque él sabe cómo hacer para matar a uno" [C-16 P-2; 96].

Al respecto, Bunzel [1981:353] explica que en este sistema de apelación había dos maneras de vengarse de algún mal: *pidiendo justicia* a los antepasados, y por *brujería*. El final de ambas era el mismo, alcanzar la muerte de la víctima. Empero, la primera era una ejecución de acuerdo con el debido proceso legal, en el cual la víctima tenía oportunidad de defenderse por sí misma ante jueces supuestamente imparciales. La segunda era asesinato secreto por acción directa. Un hombre pedía públicamente justicia en la iglesia, de día, cuando todos los que llegaban podían oírlo. Pero la brujería se llevaba a cabo secretamente, de noche, en el cementerio o en un campo, en las riberas de un río o en un precipicio rocoso, desnudo y en ayunas. Era peligrosa.

Esta manera de entender la justicia y de vengarse de los enemigos *que cometían su delito y hacían su calumnia*, estaba ligada al mundo y autoridad de los muertos, cuyos lugares de encuentro eran la iglesia y el cementerio. Ambos espacios, uno enfrente del otro, en dirección Poniente y Oriente, constituían la unidad sagrada, la morada donde habitaban las almas, el espacio de encuentro entre los vivos y los muertos. La instancia de apelación al influjo de los espíritus, quienes vigilaban por el cumplimiento de la ley de la comunidad y el cumplimiento de la Costumbre. Dentro de esta concepción, cuando una persona se moría, ocupaba en el cementerio el mismo espacio social que ocupaba en la comunidad. Así, los ancianos explican que el mundo de los muertos estaba organizado de la misma manera que la comunidad. Que en el cementerio existían los mismos poderes y autoridades que en el pueblo; como lo explica un anciano sambartoleño: "Es que allí en el cementerio de San Bartolo es igual, igual está como uno en la tierra. En el cementerio hay autoridad de los muertos. Allá en el cementerio sí, sí, con los espíritus hay autoridad. Allí con los espíritus hay mayor, hay Nab'e aj'ch'ami'y, hay alguaciles, hay alcalde justicia" [C-16 P-2; 96].

Se consideraba a los antepasados muertos como '*los señores rajawal*', '*los dueños de la buena o la mala suerte*'. Como seres sensibles que *sancionaban con voluntad propia y con poder*. Dentro de esta estructura, el aj'itz o el Ajq'ij cumplía un papel de intermediación entre el mundo de los vivos y la autoridad de los muertos. Cuando actuaba para hacer un mal a un vecino, regularmente jugaba el papel de acusador de éste, frente a una

autoridad familiar o frente al alcalde justicia, Nab'e aj ch'ami'y y alguaciles que ya habían muerto. En este caso, solicitaba a estas autoridades (familiares o comunales) que hicieran justicia, que aplicaran su sanción a este miembro de la comunidad que estaba incumpliendo. La pena máxima del padecimiento que debía sufrir un enemigo que había ocasionado daño, era la muerte. La gestión de esta penalización se concretaba con la ayuda de un aj'itz quien apelaba a la autoridad y poder de los espíritus. La gestión de éste podía ocasionar a un enemigo enfermedades, penas, pobreza y aún la muerte misma. En cuanto a este tipo de gestión, Schultze [1954] plantea que, la base espiritual más profunda que impulsaba a rezarles a estos poderes, era la certeza del parentesco consanguíneo con ellos. En esta relación entre los vivos y muertos, permanentemente existía la posibilidad que el familiar muerto llegara a traer a su familiar vivo. En las oraciones se invocaba a los muertos como: *alaq chuch*, *alaq tat* [Vosotras madres, vosotros padres]; *Ix kachuch*, *Ix katat* [Sois nuestras madres, sois nuestros padres]. El *ajq'ij* también invocaba las almas con el nombre de *jueces* o *señores justicia*.

A diferencia de la gestión por la justicia, la ritualidad para hacer brujería se llevaba a cabo a la media noche, en el cementerio y en la iglesia del pueblo, lugares donde vagan las almas, los espíritus de los muertos. Los días propicios de acuerdo al calendario ritual eran un Kan [serpiente], un Aq'ab'al, un Toj [pena o castigo], un Noj, un Tijax, siendo el día más indicado el *oxlajuj Toj* [trece pena] que es el peor de los días en el calendario. Al respecto, Rupflin [1995:177], explica que el aj'itz usa distintas ofrendas e invoca a los nawales de los 260 días del *chol q'ij* en una secuencia invertida, empezando con el número 13 para terminar con el uno. De esta manera pide la destrucción del día, entendido como luz y destino y como fuente de la vida de cierta persona. En esta ritualidad, el aj'itz se dirige a los espíritus luego de ofrecerles su alimento en la mesa de Costumbre, que se encuentra en el centro del cementerio, tal como lo narra don Juventino:

"El brujo [aj'itz] compra su candela, se va al cementerio a media noche, va encender un su candela, después la va quebrar y va hablar con el muerto. Va a pedir al muerto que mande a traer al otro que está vivo, para que se muera. Se quiebran las candelas, las candelas son amarillas y blancas y las va quebrar por la mitad. Va quemar candela a media noche y va hablar con el muerto. Hay unos brujos que juntan unas piedras como pura casa hacen, bien arregladas y lo van a poner cerca de la casa del que le va hacer un daño. Entonces hace como un altar de piedras, allí pone pino verde y después va quemar pom y candelas, compra guaro y tira guaro encima de las candelas. Eso lo hace en la mera noche, cerca de la casa donde quiere que va a morir un persona. Entonces hace así y después se va para el cementerio. En la media noche se va para el cementerio. Así hace, así está la gente" [C-16 P-2; 96].

El mensaje de la gestión del 'daño', del 'contra' o 'brujería' hacía que la persona 'brujada' tomara conciencia del mal que le estaban causando y sintiera los síntomas de la enfermedad invocada por el aj'itz:

"Entonces ese hombre, al que le están haciendo un su brujería le dan arrojaderas, se pone malo, no se mira, pero bien es un muerto el que viene a traer. Él va soñar que está ya junto con un muerto. Tal vez ya murió un su familiar y él va soñar que ya están juntos con su familiar. Su familiar está muerto y él sueña que junto está con él, que está platicando con él. Con esa seña, ya estuvo, ya se va, porque ya está junto con el espíritu. Entonces si así comenzó uno, cierto pues, le tocó a uno un brujería. Sí, entonces así es el brujo" [C-16 P-2; 96].

Al experimentar estos síntomas, la persona dañada acudía a un *ajq'ij* o un *aj'itz* de su confianza para que éste gestionara su defensa y protección ante los poderes que le estaban ocasionando el mal. El agente de Costumbre que aceptaba contrarrestar 'el mal del otro' o 'el contra', hacía reflexionar a su cliente acerca de la responsabilidad que éste podía tener en el daño sufrido, lo instaba a revisar cuál había sido su comportamiento moral, como se explica en la siguiente cita:

"Ese otro brujo sabe ya cómo fue lo que pasó y por qué le están poniendo brujo. Entonces va decir al señor: Mirá, ese tu problema salió porque vos vas hacer un pleito. Por eso, por tu culpa se enfermó. Pero gracias a Dios me llamaste, entonces no te morís. Te voy a libar yo. Yo sabe cómo hacer tu trabajo" [C-16 P-2; 96].

La intermediación se llevaba a cabo en el cementerio, en donde el *aj'itz* [defensor] apelaba a los familiares y autoridades muertas. Les quemaba candelas, pom y aguardiente, a la vez que les suplicaba el perdón y la compasión para su cliente.

"Entonces el brujo va ir al cementerio también y va rezar, va decir al muerto, va pedir un favor con el muerto, va decir: No señor ese pobre hombre no tiene delito. Él también es gente. Él también come, él también toma agua, él también hace su pecado. Él sufre también. No es santo. Usted muerto, libre a ese señor. Ese señor no roba nada. Sí, cierto pues, hace un su pleito pero sólo así nada más. Usted muerto hace un perdón para esa pobre persona. El brujo pide también al Mayor allí en el cementerio, pide al Nab'e aj ch'ami'y, le dice:

Por favor Nab'e aj ch'ami'y, soltó a esa persona.

Soltá por favor. Soltá.

Venga usted, le voy dejar un regalo,

venga usted, tal vez cierto pues, tal vez usted tiene hambre,

pero yo voy arreglar eso, voy a dar tu candela. Voy a dar su alimento.

Venga pues. Vas a comer tu candela, pero arreglá a ese pobre hombre.

Señor, ese pobre hombre no tiene delito, no roba nada.

Ese pobre hombre no es Dios, no es Santo, no quiera quitar su vida.

Soltá por favor, ese pobre hombre está grave.

Haceme un favor, librá ese hombre. Yo voy a dar todo esta candela.

Venga, venga usted a arreglar todo.

Señor, venga a comer su candela.

Así hace el brujo y el señor que estaba brujado, después ya calmó. Ya alivió, ya libró otra vez. Después que se hace su costumbre y vuelve a dar candela al espíritu del cementerio. Entonces ya va estar mejor el enfermo. El brujo vuelve a quemar candela y va pedir perdón allá en el cementerio. Habla al Alcalde, habla al Mayor, habla al Alguacil, hasta que se arregló todo allí con ellos. Va quemar su candela. Va pagar su multa. Compró candela otra vez y fue a pedir perdón en el cementerio. Al llegar al cementerio pidió perdón al Alcalde, al Mayor y Alguacil, a todos va pedir perdón. Ya después el enfermo siente un alivio, un poco se alivia. Entonces ya libró. Entonces ahorita está bueno dice el brujo. Él dice gracias pues ahora ya libré un poco. Él compró candela y se fue a pedir perdón allá en el cementerio. El que 'hace el extraño' se enojó, porque no murió el señor" [C-16 P-2; 96].<sup>142/</sup>

En San Bartolo, las gestiones ante la autoridad o tribunal de los muertos constituían mecanismos importantes para vengarse de los enemigos, para canalizar rencores, frustraciones y envidias; pero también constituía un mecanismo de regulación de los derechos y obligaciones establecidos entre los vecinos; un mecanismo para hacer valer la ley de la comunidad. Respecto a esto mismo, Chenaut [1990:172] plantea que entre los Totonacas de la sierra, el rito de *la Costumbre* estaba asociado con los brujos que operaban como agentes de control social en la comunidad, a través de la brujería, que tenía gran importancia en la vida social. Gran parte de las decisiones que se tomaban dependían del posible *daño* que los adversarios pudieran hacerle a uno. *El daño*, su posibilidad, estaba presente en la vida cotidiana, se vivía y se convivía con el temor a los brujos.

Dentro de esta manera de gestionar la justicia o la venganza –según el caso– cabe explicitar algunos aspectos. El primero es que las autoridades de los muertos o los poderes de los espíritus ante quienes se gestionaba *el castigo o el perdón*, guardaban la misma estructura jerárquica establecida al interior de la familia y de la alcaldía municipal. La ofrenda o alimento del muerto en buena medida equivalía a la multa establecida por las autoridades edilicias responsables de resolver los conflictos locales. La penalización y formas de aplicarla eran equivalentes a la cárcel: La enfermedad, el fracaso y la muerte causadas por la autoridad de los muertos se concebían como diferentes manifestaciones de *la prisión*. Cabe subrayar que, a quienes se dirigía el aj'itz para que impusieran el castigo –*al enemigo de su cliente*– eran al *alcalde justicia* y el *Nab'e aj ch'ami'y* para que dieran la orden a los alguaciles muertos para que fueran a *capturar* al infractor y lo llevaran hasta el cementerio para que allí le hicieran su juicio. Es decir, para que éste se muriera. Por tanto, el aj'itz [defensor] apelaba también a estas mismas autoridades para que perdonaran y dejaran en libertad a su cliente. Con lo cual, funcionaba todo un

<sup>142/</sup> Hacer el contra, hacer el extraño, hacer el mal y hacer brujería son expresiones utilizadas de manera indistinta en San Bartolo.

sistema paralelo de administración de justicia, un sistema regulador tanto de la vida cotidiana de los sambartoleños, como de los juicios y sentencias emitidos por las autoridades municipales.

Por otra parte, los aspectos señalados permiten entender el por qué de las innumerables gestiones de los sambartoleños para que les devolvieran su pueblo. Permiten entender el nivel de apropiación que éstos habían hecho de su cabildo y de su sistema de administración de la justicia. Independientemente de que éste fuera o no, el más idóneo, respondía a su concepción del mundo y manera de *governarse por sí*. Concepción ésta dentro de la cual, las almas de los antepasados muertos intervenían en el cumplimiento de lo normado como:

"Los parientes en la tierra y en la arena  
Los que están escondidos del sol, escondidos de la luz"

"Los jefes de los cielos y de las montañas  
Los jefes o señores de las nubes y de la niebla  
Los que vagan en las nubes, en la niebla" [Schultze; 1953:52].



**V. LA GENTE YA SÓLO VA HACER  
SU COSTUMBRE**

## V. La Gente Ya Sólo Va Hacer Su Costumbre

En el apartado anterior se observa cómo en el San Bartolo de los años '50, la gestión de la justicia y del gobierno municipal se fundían con la Costumbre,<sup>143</sup> se observa cómo, la frontera entre lo político y lo religioso, entre el mundo de los vivos y la autoridad de los muertos estaba desdibujada. Se advierte también, cómo, las ceremonias de *apelación* y *denuncia* ante el tribunal de los muertos y gestiones identificadas por los sambartoleños como ceremonias de brujería ('*hacer un contra*' '*hacer un extraño*') constituían un mecanismo de regulación social y de cumplimiento del marco moral en la comunidad. Dada la vigencia que tenía la Costumbre en la definición de la vida pública y privada de los sambartoleños, en este apartado se analizara el papel que cumplían los chuch qajaw, sajorines<sup>144</sup> y aj'itz, las formas de ritualidad y la manera en que éstas incidían en la cotidianidad sambartoleña. Entender más a fondo cómo funcionaba la Costumbre permitirá desentrañar la complejidad de los conflictos de poder que ocurren en el transcurso de los años '60 y '70, a partir de la entrada de la Acción Católica.

Como antecedente, es preciso explicitar que desde 1732, año en que los Dominicos abandonaron el Priorato de Sacapulas, hasta la segunda mitad del siglo XX, en que se inició el movimiento de Acción Católica, la Iglesia intervino muy poco en la vida y creencias de este municipio. Entre las razones de su ausencia podemos señalar, el aislamiento e inaccesibilidad del municipio; la resistencia de sus vecinos para con los agentes de pastoral; y la escasez de curas para cubrir la región, la cual se agudizó con la política anticlerical de los liberales que, tanto en 1829, como en 1872 decretaron suprimir las congregaciones religiosas y confiscar los bienes de la iglesia.<sup>145</sup>

En cuanto a la historicidad de la resistencia que opuso la población K'iche' de esta región frente a los dogmas y disposiciones de la Iglesia Católica, el informe de Cortés y Larraz, es abundante en información y reflexiones. Por ejemplo, en 1768 luego de visitar 'La Presidencia Eclesiástica de San Andrés *Sahcabahá*' a la cual estaba anexo *San Bartholomé*<sup>146</sup> Cortés y Larraz escribió que el padre de esa presidencia nada decía en sus respuestas digno de especial consideración a excepción de explicar que, en la asistencia de la doctrina cristiana y misa '*los indios eran muy defectuosos*' y '*costaba algún trabajo el que cumplieran con su obligación*'. Luego añadió que, la justificación del cura ante la reiterada desobediencia de los *indios* solía ser: '*ya se les dijo en su lengua y no entienden*'. En reacción a esta justificación, Cortés y Larraz reflexionó que, si el idioma K'iche' era el único que sabían los *indios*, ¿en qué consistía el que no entendieran lo que se les decía en K'iche'? Y

<sup>143/</sup> Término utilizado por los sambartoleños para referirse a sus concepciones y prácticas de religiosidad maya-K'iche'. Según Walburga Rupflin [1995:72] La Costumbre es un sistema de creencias y tradiciones en el que se prescribe como modelo de sociedad aquel que en un principio siguieron los antepasados, según la memoria colectiva. La Costumbre exige respetar a los ancianos, recordar a los antepasados y cuidar las imágenes de los santos patrones del pueblo. El aspecto individual y familiar de la Costumbre es la observación del tzolkin en los ritos de adivinación y en las ceremonias calendáricas que se realizan a causa de diferentes propósitos en grupos pequeños, casi siempre familiares. A cargo de estas prácticas religiosas están los que por el momento llamo sacerdotes mayas.

<sup>144/</sup> Es importante anotar que el término *sajorin* o *chojorin* es utilizado con frecuencia en la narrativa de los sambartoleños, no obstante, su significado es ambiguo, pues se emplea indistintamente para nombrar a agentes de la Costumbre que desempeñan diferentes funciones. Es probable que este término fuera introducido en los años '50 por los agentes de pastoral que promovieron la Acción Católica y luego se generalizó su uso.

<sup>145/</sup> Respecto a la región que nos interesa, J. Piel [1989:298] plantea que el decreto emitido el 26 de febrero de 1829 por los liberales, provocó que entre 1830-1839, las ricas haciendas dominicas dejaran de ser propiedad de la Orden, que no llegó a restablecer totalmente su poder económico, incluso cuando estas haciendas le fueron restituidas provisoriamente después de 1839. Mientras que en la publicación de la Diócesis del Quiché [1994: 34-37], al analizar el decreto liberal emitido por Barrios en junio de 1872 (que declaró extinguidas en la República todas las comunidades religiosas) se hace la consideración que *al día de hoy, la Iglesia Católica no se ha recuperado de dicho golpe*. Además, explica que a partir de esa época, las zonas rurales del país estuvieron atendidas por muy pocos sacerdotes y equipos misioneros que, a veces, no llegaban más que una o dos veces al año a algunas cabeceras municipales, a donde tenían que acudir los habitantes de cantones aldeas y caseríos para recibir alguna atención pastoral (bautizos masivos, algunos matrimonios y Primeras Comuniones, misas, responsos por los difuntos y tal vez algunas clases generales de doctrina).

<sup>146/</sup> Si bien este informe se refiere principalmente a Sajcabajá –puesto que Cortés y Larraz no llegó a San Bartolo debido a lo intransitable de su camino–, estas observaciones son ilustrativas de lo que pudo haber estado ocurriendo en San Bartolo, en cuanto a la enseñanza-aprendizaje de la doctrina católica.

desarrolló varias hipótesis del por qué de 'la defectuosidad de los indios' para entender las obligaciones de la fe católica, entre las que destacan: 1) Que todas las lenguas de los indios se hablaban con bastante diferencia, no sólo en distintos pueblos sino en uno mismo también; 2) Estas lenguas las alteraban y corrompían los indios fácilmente; 3) Eran pocos los curas que hablaban bien los idiomas de los indios, por lo que se contentaban con saber lo que se decía en el confesionario y doctrina cristiana; 4) Aun los que habían empleado tiempo en aprenderlos, manejaban ciertas reglas (gramaticales) que no eran sólidas. Finalmente, Cortés y Larraz concluyó que varios SS. Obispos, habían visto éstas u otras dificultades semejantes y habían propuesto para su vencimiento, el que los indios aprendieran el idioma castellano; pero que éste era un remedio que además de imposible, no produciría el efecto que se proponía: (instruir a los 'indios' en los misterios de su 'Santa Religión'). Pues habían visto que en las provincias en las que sólo se hablaba castellano (y eran muchas), eran los indios tan 'ignorantes' e 'idiotas', como en las que se hablan sus idiomas maternos.<sup>147/</sup>

Aunque las reflexiones citadas corresponden a 1768, permiten inferir el estado de la instrucción y práctica de la doctrina católica, tanto en la *Presidencia de Sahcabahá* como en su aislado y empobrecido anexo. Ilustran también, cómo la visión etnocéntrica de las autoridades eclesiásticas les impedía entender la capacidad de respuesta de esa mayoría indígena a la cual ellos pretendían evangelizar; demuestran que no era suficiente que los curas 'conocieran el idioma de los indios' o que estos últimos aprendieran el castellano para que aceptaran las obligaciones cristianas. De esta manera, la subestimación que hicieron los evangelizadores acerca de la riqueza cultural e idiomática y formas de observar el mundo y las relaciones de 'esos indios' no les permitió advertir la diversidad de formas clandestinas a través de las cuales sus obligados feligreses continuaron practicando y transmitiendo 'la Costumbre de la gente de antes, más antes', a las nuevas generaciones. Dentro de su visión colonizadora no cabía preguntarse si la aludida 'ignorancia' e 'idiotéz' de los indios, no sería un recurso de resistencia pacífica para enfrentar la violencia simbólica con que ellos los perseguían; una manera de negarse a aprender y repetir los dogmas que ellos les querían imponer. Siglos después, se hizo evidente que esa supuesta 'idiotéz' e 'incapacidad' observada por el clero, fue el mecanismo de resistencia que permitió la pervivencia de la religiosidad maya-K'iche' a la cual se incorporaron elementos de la ritualidad católica (recreados o readaptados en su contenido, significado y forma).

Así, en el pueblo que nos ocupa, la ausencia de los representantes de la Iglesia Católica y la rebelión sostenida frente a éstos fue tal, que muchos sambartoleños identificaron la entrada de Acción Católica, en el segundo quinquenio de los años '50, como el primer movimiento de evangelización dentro del municipio. Así, don Felipe Ajcum, explica:

"Antes no hay Acción Católica, no hay nada. Llega el padre y solo está parado. Así, sólo él. Nada hay. Ninguno llega a la iglesia. Sólo la Costumbre de la gente es la candela, es el incienso, es el pom. La gente sólo hace su Costumbre en la iglesia, en los cerros y en el monte. Donde más van es por el cerro B'or. Allí están las tres piedras. Allí están platicando sus cosas. Allí piden tortillas, piden lo que quieran" [B-13; 94].

Mientras que don Manuel Akabal expresa:

"Así es ahora, ya no es la ley que estaba antes. Ya se cambió el tiempo. Así es la Costumbre [es lo que está] más antes. Hay los chojorines.<sup>148/</sup> Ése es una costumbre que no hay Acción Católica por aquí. Como no hay, entonces nos vamos hacer chojorines. Hay una costumbre que van a quemar pom, van a quemar ocote para hacer la Costumbre. En las cumbres van hacer su Costumbre. En el lugar que se llama Patucán, hay un lugar aquí cerca también, ahí van a quemar pom. Todas las gentes, todos los tiempos van a quemar allí. También se van por los cerros, por las montañas, en muchos lados lo van hacer. Solamente si hay una punta de loma allí lo van a hacer su Costumbre, allí van a quemar su pom, su candela, allí van a rezar. Cuando quiere un su mal para su vecino, allí van a llamar su nombre del vecino y dice:

<sup>147/</sup> Ver en Cortés y Larraz las reflexiones correspondientes al informe de la Presidencia de San Andrés Sahcabahá: [Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Volumen XX, 1958: 38-39].

<sup>148/</sup> En San Bartolo, este término equivale a sajorin y se aplica indistintamente a chuch qajaw, ajq'ij o aj'itz.



*Yo quiero Dios Mundo,  
para el Mundo yo voy a hablar,  
Voy hablar con el Mundo,  
Dios Mundo vas a poner un mal espíritu para mi vecino. Éste que es bravo, me regaña, me  
pelearon con ellos. Por eso Dios Mundo quiero yo que vas a matar el vecino.*

Así está el Costumbre. Después [años '50] viene la doctrina. Sí, nos comenzamos hacer la doctrina aquí. La doctrina viene después cuando ya tengo como mis 22 años. Cuando comenzó la religión ya tengo un mi hija con la mujer" [A-2; 94].

Como puede observarse en los párrafos citados, los informantes no hacen referencia a un período previo en el que se practicara la religión católica. En todo el pueblo son muy pocos los ancianos que recuerdan que sus abuelos les contaron que *antiguamente* en San Bartolo se enseñaba la doctrina. Uno de ellos es don Juan Zapeta, quien explica:

"El abuelito me contó que antes, antes, no es así como ahora. Antes la gente sabe ser católico. Antes son todos católicos y va haber misa. Ahora ya se cambió. Ya no hay doctrina. No hay costumbre del católico. *Ya se cambió el tiempo*. Así me dijo, porque él vivió en el tiempo de antes cuando todavía se enseñaba la doctrina desde Sacapulas. Después, *se perdió la doctrina y comenzó la Costumbre*. Hay un tiempo en que ya no vienen los padres y se deja la doctrina. La gente ya sólo va hacer su Costumbre, ya sólo va ir con el chuch qajaw. Entonces pues yo me doy cuenta, yo miro que siempre se quema el pom, se ponen candelas y van ir a la iglesia, van hincar en la iglesia y pide su vida y piden a Dios. Ésa es la vida que están pidiendo. Piden la bendición sobre los hijos, sobre la familia. Eso es lo que hacen ellos" [B-12; 94].

Si bien es cierto, las anteriores citas constatan la ausencia de la Iglesia Católica en el municipio, también permiten captar la manera cómo las divinidades y santos, los espacios, plegarias, ritualidad y símbolos promovidos por ésta, fueron incorporados y recreados por quienes practicaban la Costumbre en el municipio. Un ejemplo de esa apropiación-recreación fueron la iglesia y el cementerio del pueblo, que dentro del imaginario sambartoleño conformaban una unidad, un espacio sagrado en donde vagaban las almas de los ancestros. Dentro de esta visión del mundo aunque no había una representación de cielo, ni de infierno, los espíritus tenían determinados lugares de residencia, o más bien lugares donde los vivos los podían hallar. Así, la iglesia era el escenario de la actuación pública para los vivos, el lugar donde los antepasados ejercían sus derechos y desempeñaban sus obligaciones como ciudadanos y funcionarios [Bunzel; 1981:327]. Así, la cruz cristiana se incorporó a los altares de Costumbre y la cruz a la inversa a los *juyub' - itzinik* –montes de la brujería. Otro ejemplo, de esa apropiación-recreación eran los santos de la iglesia (San Bartolo, la Santa Cruz, el Señor Sepultado, la Virgen del Rosario, San Miguel Arcángel y San José) quienes junto al Dios - Mundo, Dios Nuestro Ajaw,<sup>149/</sup> la madre tierra, el corazón del cielo y las almas de los antepasados, eran concebidos como aliados o protectores de la familia y la comunidad.

Esta capacidad de incorporar elementos propios del catolicismo a las prácticas de Costumbre se logró, gracias a la concepción que tenían los sambartoleños acerca de la *complementariedad* entre las fuerzas protectoras del destino. Dentro de la Cosmovisión Maya, el concepto de complementariedad permite entender la unidad de lo diverso; permite interpretar el mundo a través de las interacciones de fuerzas de todas las vertientes del universo.<sup>150/</sup> Esta capacidad de reinterpretar e incluir los elementos de la 'nueva religión' fortaleció el papel

<sup>149/</sup> El Ajaw es simultáneamente creador y formador, padre y madre. Es día y noche. Sol y Tiempo, causa de todo. El creador de todo, el inicio de todo, como también el final de todo. Es simultaneidad entre principio y fin, entre nacimiento y muerte. Es una fuerza portadora de la unidad y la variedad de lo existente; una y múltiple. Es la expresión del orden y del equilibrio y, por lo tanto, sagrado y venerable [PRODESSA, 1999].

<sup>150/</sup> Según Palencia y Magzul, una cosmovisión puede ser un conjunto de relaciones y estructuras lógicas y simbólicas de comprensión, percepción y sensación del yo, el mundo y el cosmos. La cosmovisión es y nutre la cultura y las condiciones históricas inciden en su movimiento y sistema de auto construcción. Una cosmovisión está compuesta no sólo por formas exteriores de la conducta o por la suma de tradiciones, sino también por los pensamientos que las generan; por las concepciones acerca de las causas de lo creado; acerca del orden y las relaciones entre lo existente. Está fundada en explicaciones profundamente enraizadas en la mente, las emociones y el comportamiento acerca del ser y el estar en la vida y en la muerte [PRODESSA; 1999:41].

de los agentes de Costumbre, pues éstos recrearon su ejercicio ritual con nuevas fuerzas, espacios, prácticas y símbolos. Además, supieron ubicarse como agentes de intermediación entre el nuevo dios y santos que introdujo la Iglesia y la gente de su comunidad, como lo explica el siguiente informante:

"Antes, en la fiesta no se hace tamales, no tiene rezos, no tiene Acción Católica. No, no tiene su misa, sólo marimba, sólo la Costumbre. Sólo Costumbre. Se quema pom y va encender candela aquí en la Iglesia. ¡Puchis! Como aquí hay San Bartolo, hay diferentes santos, entonces, aquí se pide su perdón. Hay San José, hay María, hay Cruz, hay San Miguel Arcángel. Está allí el retrato del santo. Tiene Jesucristo allí en la iglesia. Entonces la gente su costumbre es encender la candela a cada Santo a cada Santo y le lleva su pom. Allí va pedir su cosecha, frijol, sus animalitos, va a pedir su pisto, va a pedir su mujer, que no haya pleito con su mujer, que no sean malos sus hijos. Yo un día voy hacer mi Costumbre, pero yo no sé cómo se hace, entonces voy a rogar, voy a pedir un favor que me hagan un Costumbre y pagué mi dinero con un sajorin para que estén bien mis animalitos. Él dijo que me va ayudar, pero él va hablar con la imagen. Él dice: *vos no podés hablar con la imagen, entonces, me pagás a mí*. Yo compré mi candela, compré mi pom. El sajorin va quemar delante la imagen y él pide:

Señor dale su pisto.

Señor él quiere su pisto.

Dale todo lo que necesita.

Dale su maíz, dale su maíz blanco, dale su maíz negro.

Dale su frijol, su tomate, su gallo, su pollo,

dale su chivo, dale su vaca...

[Después] él habló al volcán. Él estaba en un cerro alto, porque allá la Costumbre también se hace en los cerros. Los cerros buenos son el cerro Mamaj, Momus, Sacquer bal. Entonces va llamar su nombre al cerro" [C-16; 94].

En la anterior explicación se reitera la idea de que *antes* sólo se practicaba la Costumbre, además se pone de manifiesto que los agentes de Costumbre, en este caso *el chojorin*, intercedían de igual manera ante las imágenes de los santos de la Iglesia Católica, como ante las divinidades de los cerros para gestionar la vida y tranquilidad de sus clientes. También queda claro que el oficio de mediación le correspondía al *chojorin*, dado que este último enfatizaba a su cliente que sólo a través de él podía gestionar las bondades de las fuerzas protectoras del destino; que era él quien sabía hablar con la imagen y con los espíritus de los cerros, quien sabía hacer la ritualidad que a ellos les agradaba. Dado el importante papel que desempeñaban estos agentes de la Costumbre, a continuación se especifica cómo los concebían los sambartoleños y cuáles eran sus funciones dentro de la comunidad municipal.

#### A. *Los hombres de los pelos blancos, blancos*

##### *El chuch qajaw*

Los sambartoleños identificaban a los chuch qajaw como a los portadores de la historia, la tradición y la sabiduría de los ancestros; los que mantenían el vínculo con ellos; sabían los rezos y ritualidad de intermediación entre las divinidades protectoras y la comunidad; quienes orientaban las rogativas por la vida, la lluvia y la buena cosecha. Eran ellos quienes velaban por el cumplimiento de la normativa y *la ley de los antiguos*; por tanto, quienes orientaban a las familias en sus decisiones fundamentales (pedidas, uniones de parejas), intervenían en la resolución de sus conflictos (de herencia, linderos, pareja, etc.) o les acompañaban en sus angustias (enfermedades y muertes). Eran las personas de mayor edad y autoridad moral a quienes se les debía respeto y obediencia. Eran los hombres que tenían en su haber el tiempo de la experiencia; el tiempo de su historia y el tiempo de su aprendizaje [PRODESSA, 1999] Eran *las gentes de los pelos blancos, blancos* que hacían las Costumbres en los cerros. Así lo explica don Juan:

"Los chuch qajaw son los que hacen la Costumbre. Entonces son los que se van al cerro Mamaj. Se van a quemar el pom, como ellos saben bien su Costumbre, en cambio nosotros somos patojos y en ese tiempo no sabemos nada. Cuando yo soy chiquito los vi, gente muy anciana, tiene como 110, 115 años y sus pelos son blancos, blancos pero aguantan a caminar con garrote. Sus ropas de la gente anciana de los pelos blancos no son como las de ahora. Ahora

son buenas camisas. Antes no. Ellas mismas, las mujeres hacen la ropa, van hacer su ropa al marido. Ellas mismas la hacen" [B-12; 94].

Dado que el chuch qajaw era el responsable de realizar las ceremonias que garantizaban el bienestar de su linaje, de su aldea o de todo el pueblo [Rupflin; 1995:173], en cada aldea, cantón o caserío de San Bartolo solía haber uno o dos chuch qajaw que se encargaban de atender a sus familiares y vecinos. Ellos eran la autoridad moral y cumplían una función de guías o consejeros [k'amal b'e]. Ellos hacían sus altares de Costumbre en los cerros más altos ubicados dentro del territorio de su aldea, pues allí invocaban a los nagueles y espíritus que protegían a su comunidad. Además de los chuch qajaw aldeanos estaban los grandes chuch qajaw, *los meros cabecera del pueblo, los grandes señores de la Costumbre*. Eran ellos los responsables de orientar el tiempo y ritmo de la vida de todos los habitantes de San Bartolo. Eran las autoridades religiosas con mayor poder moral y político dentro del pueblo. Eran ellos quienes visitaban las cumbres empinadas, ubicadas en los cuatro puntos cardinales. Allí invocaban a las divinidades dadoras de vida para que orientaran la vida del pueblo. En el siguiente texto, don Andrés explica cómo veían ellos el papel que desempeñaban estas autoridades religiosas:

"El chuch qajaw es el que pide por su semilla, por su cosecha, por lo que tiene la comunidad. Agradece al mundo, al Dios del Cielo y de la Tierra. Agradece por la siembra, porque viene la lluvia. Agradece por las bendiciones. Hay unos chuch qajaw que no saben contar los días del calendario maya. Ellos sólo saben hacer su consejo, son k'amal b'e. Ellos dan idea de cómo vivían los antepasados, cómo vivieron ellos, cómo hicieron ellos sus ritos del matrimonio. El k'amal b'e es el consejero. Él va a guiar a las personas. Él da consejos. Da idea de cómo hay que vivir la vida.

Mi abuelo era chuch qajaw. Él sí sabía los días el calendario. Él cada tiempo de B'atz' va pedir por la cosecha, va pedir por la semilla, va pedir la bendición. Cuando yo soy patojo, él me dijo, te venís conmigo. 'Ta bien, le digo yo. Entonces yo voy atrás. Él lleva hoja de pino, ocote, lleva una cáscara de palo blanco para hacer brasas para incienso. Juntos vamos al cerro. Entonces él va ir al altar. Empieza a regar el pino. Después enciende su candelita. Por cada persona presenta un puñito de pom. Con cada puñito hace un cartucho. En cada cartucho va el nombre de una persona. Por ejemplo, me presenta a mí y quema el puñito. [Después continúa mi abuelo] otro puñito es para otro, para mi esposa, para mi hijo, para mi perro, para mi vaca, para mi carnero, para mi semilla. Cada puñito tiene alguien que va presentar. Después termina. Cuando termina va agradecer al Corazón del Cielo y de la Tierra, de donde sale el sol a donde se pone el sol, del este al oeste.

Cada aldea tiene sus propios cerros. No es igual que los cerros que representan al pueblo. Él no va a esos cerros porque allí sólo van los grandes chuch qajaw que representan al pueblo. Ellos sí van a recorrer los cerros grandes. Esos cerros son el Corralabaj, Chuiscarbaj, Mamaj, Tzujil, Camak. En cambio mi abuelo es sólo chuch qajaw de mi comunidad. Él sólo puede pedir por la gente de su comunidad. Ellos tienen un cerro propio de la comunidad. No es junto donde se pide. Es diferente el altar para cada cosa. Los cerros que se usan son los cerros más altos, los cerros donde no hay camino. No pasa camino donde está el altar. Es un cerro especial" [E-EAGC; 99].

### *El Ajq'ij o Sajorin*

Es importante decir que en San Bartolo suelen usarse indistintamente los términos chuch qajaw, ajq'ij, sajorin o *chojorin* para nombrar a los diferentes agentes de Costumbre. No obstante, al analizar las funciones que cumplía cada una de estas autoridades religiosas, varios sambartoleños identificaron como ajq'ij, sajorin o *chojorin* al hombre (chuch qajaw o no) que conocía y manejaba con propiedad el calendario ritual de los 260 días y el sistema de adivinación de *la Vara Punta* o *frijoles rojos del palo de pito* (tz'ite').<sup>151</sup> Eran los hombres que

<sup>151</sup> Bunzel explica que "el envoltorio de los adivinos se conoce también como la vara y en k'iche' se llama vara-punta. También se llama pielei t'sitei, 'semillas de pito' (tzit'e) y Chaqpatán, 'trabajo-costumbre'. Consiste en cien semillas rojas de maguey, con unas dos piedras talladas antiguas (iq) o de cristal de cuarzo, todo envuelto en un pequeño paño rojo. El adivinador recibe este objeto como regalo de su padrino. En su iniciación. Se guarda sobre el altar hogareño y se manipula con gran cuidado. A la vara se le ofrecen candelitas en días propicios y el contenido es lavado periódicamente con aguardiente" [Bunzel; 1981:344]. Mientras que Rupflin [1995:167], describe que "La vara es un pequeño envoltorio de tela, a veces una bolsita, que contiene 260 semillas del palo de tz'ite (Erithrina Corallodendron), una planta que se menciona en los mitos del *Popol Wuj* cuando las deidades *Ixpiyakok* e *Ixmukane* fueron llamadas en su calidad de *ajq'ij* para participar con sus consejos en la creación de los hombres. La vara es considerada la pareja espiritual del ajq'ij".

tenían la capacidad de leer los sueños, predecir el destino y la suerte de las personas de la comunidad. Según Rupflin; [1995:166 y 167] eran los contadores de los días, los que conocían los días del *tzolk'in* e interpretaban sus significados para la vida humana. Se les consideraba intermediarios entre los hombres y los seres invisibles: los antepasados difuntos que velaban sobre la conducta de los vivos y los apoyaban o castigaban según el caso; los naguales de los días, de los fenómenos naturales y lugares geográficos, a menudo llamados '*mundos*'; 'Dios-Mundo' y 'Dios, nuestro Ajaw'. Los *ajq'ij* eran capaces de comunicarse con ellos, pues conocían sus influencias sobre la vida humana. Estos conocimientos y aptitudes eran la base para realizar adivinaciones, explicando la situación espiritual de las personas. A través del sistema de adivinación de *los frijoles colorados*, el *ajq'ij* o *sajorin* tenía la capacidad de diagnosticar las enfermedades –*si éstas eran de Dios o si eran un mal de brujos*, como explica don Domingo:

"Entonces nos vamos hacer *chojorines*. Sí, vamos echar los frijoles colorados. Hay frijol, un montón de frijoles. Son cien que tiene un chiquito costal. Son cien frijoles los que tiene. Cien para pedir una pregunta: ¿Qué es lo que tiene un hombre?, qué es lo que tiene una mujer cuando está enferma. [Cuando] hay una mujer que está enferma, entonces las gentes vienen y se van con los que tienen su frijol. Se pide un favor. Y vea usted dice: Tal vez va hacer el favor, va hacer un mi pregunta. Tal vez va decir qué es lo que tiene mi mujer. Mi mujer está enferma, tiene calentura, duele la cabeza, duele el corazón. Todo le duele. ¿Qué es lo que tiene? A saber dicen ellos, saber. Tal vez no lo voy a encontrar. Entonces la gente dice al *chojorin*: de repente haceme un favor, te pago tu viaje. 'Ta bueno, dice el *chojorin* y se va con la gente. Entonces el señor que hace su frijol, el señor que es un *chojorin*, cuando van a agarrar el frijol, entonces así lo va mover con su mano, sopla *jjj, jjj, jjj*, lo sopla y dice:

Dios Mundo, Dios Mundo, dame un consejo para este pobre.  
 Quiero saber ¿qué es lo que tiene? ¿Cómo es lo que pasó?  
 Dame un consejo, si está bueno o está malo  
 ¿Dónde agarró su enfermedad? Decime si es mal de los brujos,  
 O si es un enfermedad de Dios. ¿Dónde viene esta enfermedad?

Después va agarrar su frijol y pone un poquito para allá, y otro poquito para acá y lo va a contar un B'atz', un Kej, un Ajmaq, un Tz'i' (*es chucho ella*)<sup>152</sup>, así dicen cuando van hacer su frijol. Hay veces que sale cabal, hay veces que le da un mentira. Hay veces que la enfermedad es por el brujo porque hay unos que van a pelear, hace un regaño al otro, se pelearon con su vecino, hay veces por sus chivos, por sus animales, por un vaca, un caballo que se entró en la milpa. Como hay gente que es muy bravo, entonces él van a poner un brujo para hacer su mal."

El *ajq'ij* también sabía contrarrestar o curar la enfermedad cuando *los frijoles del palo de pito* diagnosticaban que ésta era causada por '*un mal del brujo*' o si era un *castigo de las almas* porque un vecino acusó a su cliente *ante la autoridad de los muertos por haber cometido su delito*. Para salvar al enfermo realizaba la ritualidad de defensa y gestión del perdón ante las almas que vivían en la iglesia y cementerio (anteriormente explicada), pero además, podía comprometerse –según el caso– a realizar '*un contra*' (contra brujería). Así, don Andrés explica:

"Para librar un enfermo llega una persona a pedir favor. Él lo consulta. Lo investiga qué día comenzó la enfermedad. Si es en la mañana o si es por la tarde. Hay que saber qué día, qué fecha conforme el calendario. Entonces él averigua. Si comenzó por un día Tz'i' o un día Ajpu',<sup>153</sup> quiere decir que le hicieron mal enfrente de un santo. Hay un santo que van ir a prender su candela delante de él. Un santo de la iglesia, pero es un santo muerto. Un santo que es ánima. Es alma de un difunto. Porque la iglesia es la casa de las almas. Allí viven. Entre la iglesia y el cementerio caminan. Entonces allí agarra la idea. Si es un día Ajpu', cabal de allí sale la enfermedad. Allí va a comenzar él a contar los días santos. Si le da trece cabal, entonces cabal, allí fue. Cuando ya encontró el problema, el *sajorin* le pregunta ¿No tenés alguien contra vos? Le pregunta a la familia ¿No has peleado con una persona? ¿No hiciste tu delito? ¿No recuerda un poquito? Entonces la familia dice: Sí, nosotros ya peleamos un poquito con tal fulano. ¿Será por eso?

<sup>152</sup>/ 'Perro'. Día de desequilibrio, destrucción. Errores en la conducta sexual. Dominio excesivo [Rupflin; 1995:158].

<sup>153</sup>/ 'Cerbatanero'. Día de intervención de los antepasados respondiendo a solicitudes hechas en una ceremonia. Fuerza corporal. Fuerza para continuar la vida después de la muerte [Rupflin; 1995:156]

Vamos averiguar por el nombre. Dice el sajorin ¿Cómo se llama? Entonces por el nombre del enemigo él comenzó otra vez a contar los días del calendario. Él cuenta los días conforme los días del calendario que aparecen en los frijoles de pito. Entonces presenta el nombre de *tal fulano* y va a pedir a Dios, al cielo, la tierra, el aire, el sol, las doce estrellas. Él pregunta si ese fulano hizo el daño. Él dice, denme el consulta. Así dice al frijolito y lo parte. Si dan tres mismo cabalitos, ésa es la persona la que está haciendo daño.

Entonces se presenta el nombre, '*Tal fulano*' entonces se va a pedir perdón al cielo, la tierra, las nubes, el aire y el sol. Hay que pedir perdón para que se recupere el enfermo. La familia del enfermo tiene que traer candelas amarillas. Traen pom. Entonces la familia del enfermo lo trae para que lo presenten, pero no cualquier día lo presentan. Busca un día para presentar. Entonces cuando llega el día se quema el pom, se quema la candela. Pide perdón si cometió el daño. Pidió perdón por el enfermo que está en la cama. Va ir con él a llevar en su casa. Lleva su remedio. Si le duele el corazón o le duele la cabeza le pregunta ¿qué dolor tiene? Y le lleva el remedio a curarlo. Primero es pedir perdón. Pide perdón a las almas de los muertos, a la justicia de los muertos. Después llega con el enfermo. Después, cuando termina esto se alivia la persona. Yo lo vi a mi abuelito en varias de sus salidas. Llegan personas a pedir un su favor, entonces yo voy detrás de él. Él sale hacer sus Costumbres, ya después se alivian los enfermos. Después quedan tres veces en que hay que pedir bendiciones al Dios Mundo y a las almas también. Hay que agradecer que se alivió el enfermo. Entonces *allí se termina. Allí se cancela la palabra*. Se cancela la palabra del que hizo un mal al pedir castigo. Entonces tiene que agradecer a las almas que hicieron bien su justicia. Se da gracias que se alivió el enfermo. Cancelar la palabra, quiere decir que termina todo el mal del que fue a pedir el daño. Se cancela la palabra, porque no se quedó sólo así. Se alivió el enfermo."

Ahora, si se establecía que era una *enfermedad de Dios*, es decir una enfermedad biológica, el ajq'ij cumplía la función de curandero, pues él era uno de los portadores de la sabiduría de la medicina tradicional. Así, don Juventino explica que su tío Manuel que era ajq'ij también sabía de curar enfermedades *no causadas por el brujo*:

"Sí, si es enfermedad que mandó Dios va a curar. Va hacer su remedio para curar la calentura, el dolor de cabeza, el dolor de estómago. Va a curar con:

un manojito de ruda,  
trece pedazos de ajo,  
una raja de ocote,  
brasas del fuego y el polvo que sale  
de raspar el hacha con la piedra.

Ese polvo se va echar junto con la ruda y todas las demás cosas juntas. Se va echar agua, se va colar y se va tomar. Después el sajorin va a masticar un puro, lo va moler mero con sus dientes y cuando ya está pura masa el puro va sobar su cabeza. Mmm, va sobar toda su cabeza. Va sobar su nariz, su corazón. Todo su cuerpo del enfermo se va a sobar con el puro. Yo veo que eso sí hace mucho bien. Eso sí sirve, por eso yo creo" [C-16; 94].

Esta otra función del ajq'ij queda bastante clara en las explicaciones que las y los sambartoleños hacen de esta autoridad. Por ejemplo, doña María del Rosario Batz explica que su papá era ajq'ij, que él sabía hacer la Costumbre en los cerros, sabía curar a las personas de la comunidad y *las gentes* lo buscaban cuando estaban enfermas, especialmente, cuando *ojeaban* a los niños:

"Cuando va haber un enfermo, mi papá lo va a curar así con ajo y con puro. Así cocido el puro y con él soban a la gente. Tal vez está bueno el calor del puro. Eso va hacer cuando hay unos patojos chiquitos que tienen ojo. Entonces, tiene ojo, dicen así porque está con pujos, les da asientos y chilla mucho" [D-25; 95].

Otra de las funciones del ajq'ij o sajorin, quizá la más difícil, pero más solicitada, era la de *pedir justicia ante las autoridades de los muertos*. Como se mencionó anteriormente, la ritualidad de pedir justicia a las almas, era equivalente al juicio que llevaba a cabo el Alcalde Justicia al interpelar y sentenciar a un infractor de las leyes de la comunidad. Esta ritualidad se abría con la acusación presentada por el cliente del ajq'ij, se realizaba nueve veces durante los días propicios en el calendario ritual y se concluía hasta dejar *cerrada o sellada la palabra*. Esta ritualidad era sumamente delicada dado que podía revertirse el proceso si la acusación presentada era falsa; si la víctima de la acción iniciaba una contra-brujería, o si se desataban innecesariamente las fuerzas del mal. De

esa cuenta, el proceso ritual era sumamente lento y debía cumplir uno a uno los pasos y requisitos rituales, siendo de vital importancia, *la cerrada de la palabra*. Así lo explica el siguiente informante:

"Cuando una persona va a pedir justicia para hacer daño, llegan las personas allí con el sajorin y le dicen: Mire señor, yo quiero que usted va hacer un gran favor. Ese vecino me hizo un mal. Me pegó, me llevó a la municipalidad, me metió en la cárcel. Entonces yo quiero hacer un daño. Entonces el sajorin le dice. ¿Estás seguro? ¿Es la verdad la que estás diciendo? Si no, va caer todo en ti. ¿Estás seguro? Tal vez encuentran el daño que le hacés a él. Tal vez él encuentra otra persona que va solucionar a él. Si te encuentran te va caer a ti el mismo mal. Yo lo voy hacer el mal, pero no me pidás cuánto es lo que yo voy hacer. Pero el dueño (el que quiere hacer el mal), dice: No, no tenga pena. Yo le pago. Yo le compro lo que necesita. Eso es otra cosa, tiene que pedir candelas negras, candelas rojas y estoraca (son esas rueditas de sangre de pino que venden en tusa) Eso lo quema allí en el cerro.

Entonces el sajorin tiene que hacer nueve veces, nueve días, pero no cualquier día, sino busca los días malos que están en el calendario. Son nueve, nueve las veces que va hacer y el día que termina, tiene que cerrar, tiene que cerrar la palabra. Es igual como con una solicitud, como un escrito que cuando termina la palabra tiene que firmar abajo. Entonces después de las nueve veces el sajorin tiene que cerrar. No puede quedar abierto. Desde que se comienza hasta que termina. Todo es así. Cuando termina hay que cerrar. Yo lo hice varias veces como allí hay una piedra plana, como una mesa, eso estaba tapado, pero cuando hice el mal, lo levanté esa piedra. Levante esa piedra, lo hice por un lado y allí quemo candelas, quemo estoraca. Después, cuando ya terminé el último, levanto la piedra y apago la candela con guaro. Le echo guaro a todas las candelas y a toda la estoraca. Lo apago bien y lo aplasto con la piedra. Son nueve veces que hay que aplastar, una, dos, tres, cuatro, cinco, seis, siete, ocho y nueve veces. Nueve veces se va aplastar la candela con la piedra. Nueve veces son las pedidas del mal y nueve veces se va cerrar con la piedra. *Hay que asegurar que quede bien cerrada la palabra*. Hay que asegurar que nadie, nadie que va encontrar quién lo hizo. Ésa es la idea de cerrar. Eso se hace en los cerros, en el cementerio y la iglesia a la media noche. Para hacer el mal se pide cualquier cosa que quiera la persona. Unos van a pedir, yo quiero una llaga, yo quiero un dolor de cabeza, yo quiero un dolor de cuerpo o quiero que duela la columna. El dueño puede pedir cualquier mal al sajorin para que él lo pida a los muertos, a las almas que están en el cementerio. Eso es lo que hacía mi abuelo. Yo todavía me recuerdo, cómo hacía él" [E-EAC; 99].

Como hemos venido analizando, el acto de *pedir justicia* ante las autoridades de los muertos se basaba en el principio de que los antepasados representaban la gran fuerza moral del universo. Cuando la demanda o gestión de castigo tenía fundamento dentro de la normativa comunitaria, el pedir la muerte o enfermedad para el infractor (hombre o mujer que cometió su delito) era un acto justo. Pues como ya se explicó, existían dos maneras de vengarse de algún mal: pidiendo justicia a los antepasados y por brujería. Si bien las dos ideas eran claramente diferenciadas, el final de ambas podía ser el mismo, alcanzar el daño de la víctima. El informante citado arriba explica cómo entendían ellos esta diferencia:

"Un sajorin se va a prender su candela igual como el aj'itz. Va a prender su candela allí en el puro cementerio. Él va a pedir justicia. No es igual que el aj'itz que sólo pide el mal. No, él pide justicia a los muertos. Cuando en su comunidad pasa algo, el sajorin va a pedir justicia. El sajorin tiene aparte donde va hacer su altar. Es aparte el altar en donde va ir a pedir justicia para otro vecino. Hay otro altar para pedir bendición. Son tres altares. Uno para pedir justicia, otro para pedir bendición y otro para librar enfermos que están con daño de un brujo" [E-EAC; 99].

### *El Aj'itz*

Anteriormente se abordó el papel que desempeñaba el aj'itz o brujo en San Bartolo, el cual era identificado por los vecinos como: el hombre que escogía los días malos en el calendario; el que hacía su trabajo en el cementerio a las 12 de la noche —cuando todos dormían—, el que quemaba chile en lugar de pom, el que hacía el mal en lugar del bien. El aj'itz era el hombre que tenía la capacidad de convocar al Dios Mundo y a las almas del cementerio para que provocaran la desgracia (la muerte, locura o discordia) a un vecino con el que su cliente mantenía diferencias. En su gestión, la mayoría de las veces se valía de *la calumnia*, pues solía apoyar causas que dentro de la normativa comunitaria se consideraban injustas. Era un hombre temido porque sabía preparar las bebidas que provocaban enfermedad o muerte. Su poder radicaba en el manejo de las fuerzas del mal, como explica Juan Velázquez que ocurría con don Santos Ajmac:

"El Santos Ajmac se quiere hacer pasar por chuch qajaw, pero es aj'itz, que es el que en lugar de quemar pom, quema chile. El que en lugar del bien, hace el mal. Él es el brujo y la gente le tiene miedo, especialmente los bolos, porque cuentan que cuando se pelean con él lleva 'un octavo de cuxa preparado', lo agita bien y lo da a beber a su enemigo. Si alguien toma eso, se muere. Él todavía vive y la gente le tiene miedo porque sabe hacer brujería para que a la gente le entren gusanos en el cuerpo. A la gente que él le ha hecho el mal, primero comienza con una llaga y luego ya tiene gusano. Ahora la gente también le tiene miedo porque cuando llegó la violencia, él y toda su familia son amigos de los ejércitos" [D-22; 94].

Previo a la entrada de Acción Católica, en todas las aldeas de San Bartolo había dos o tres aj'itz, por lo que muchas diferencias, conflictos, envidias o venganzas se resolvían a través de la brujería. Esto hacía que en comunidades pequeñas se viviera una guerra de poderes simbólicos en la que el afectado acudía a las mismas fuerzas y ritualidades que su adversario, tanto para librarse del mal, como para vengarse. Así lo explica el relato de doña Paula:

"Ahora mi abuelito hace su brujo cuando hay alguna persona que hizo su mal. Busca su ocote y hace fuego. Va a comprar pom y hace su brujería. Se echa candela blanca y cuando se apaga el fuego es señal que se va a morir una persona. Ellos van a traer un pepita de un árbol de color amarillo y van a recoger unas cinco piedras blancas, blancas, bien lisas. Entonces se juntan esas piedras y se ponen atrás de la casa del que se le va hacer un su brujo. Se ponen bien juntas y después se saca sólo una esas piedras y cabal, ¡Se muere una persona! Eso es para que se muera una persona. Mis abuelos nos van a regalar las piedras blancas para que nosotros sigamos haciendo brujería. Ellos dicen, lleven sus piedras, así van hacer sus brujos. Van hacer un itz. Así, cuando está malo un patojo van a curar ustedes. Cuando [les] van hacer daño un vecino, van hacer un brujo ustedes" [C-17; 94].

Si bien existe consenso entre los sambartoleños respecto a que el aj'itz era el hombre que hacía el mal en la comunidad, también lo es, que reconocían en él la capacidad de predecir el destino y de contrarrestar el mal ocasionado por otro brujo. Cuando cumplía esas funciones también lo llamaban sajorin o chojorín. Al respecto, cabe recordar que a diferencia de otros pueblos, en San Bartolo el término sajorin era aplicado indistintamente al agente de la Costumbre que hacía el mal y el bien, como al agente que únicamente se comprometía con el bien, llamado también chuch qajaw. En la práctica, la división de funciones se diluía, y cuando ésta se daba, respondía a dos factores: el primero, el grado de conocimiento y experiencia de cada chuch qajaw; el segundo, el manejo ético que cada una de estas autoridades hiciera de su conocimiento. Así, un sambartoleño explica:

"Pero hay chuch qajaw que saben hacer las dos cosas 'sajorin' y 'chuch qajaw'. También hay unos chuch qajaw que pueden ser k'amal b'e y también pueden ser sajorin. Las tres cosas pueden ser. También hay unos que pueden ser k'amal b'e, pueden ser sajorin, chuch qajaw y aj'itz. Cuatro cosas hace. Pero no todos tiene esa experiencia. Sólo unos son los que pueden hacer así. Pocos son los que saben todo" [E-EAC; 99].

Mientras un anciano sambartoleño explica:

"Mismo ajq'ij, mismo sajorin hace el mal, mismo hace su bien. Mismamente sólo uno hay. Él sabe echar el mal. Él puede hacer que va morir un persona. Viene un dolor de estómago, va arrojar, ya, ya, se pone mal el persona. Entonces, un 'itz, un mal hecho, le hicieron. Le metieron un sapo en el estómago. Cuando se murió el hombre salió el sapo y se fue. El aj'itz y sajorin son lo mismo. Cuando hace el bien, hace el bien. Él va pedir el bien para las gentes el día que es bueno. Cuando va hacer el mal, va hacer el puro mal. Él va venir en el cementerio, va llamar a la gente para que se muera. Él está llamando a la gente que va a morir. Eso lo hace el día malo. El día 13 pena. Ese día oxlajuj 'toj, ese día 13 pena es puro malo. Es día para morir uno" [C-16-III; 99].

Si bien durante las décadas '50-'60, los sambartoleños identificaban al aj'itz con el hombre que 'sabía hacer el mal' que 'sabía hacer su calumnia con el muerto', por lo regular, un agente de Costumbre podía poner al servicio de la comunidad tanto su capacidad de hacer el bien como de hacer el mal. Lo expresado en la narrativa de los sambartoleños pone de manifiesto que el ejercicio de la Costumbre-brujería no era un asunto blanco o negro. La frontera entre hacer el bien o hacer el mal no era tan clara como se advierte en otros lugares. En última instancia, lo determinante era si la causa por la que se hacía el mal, era justa o no. Es decir, si el mal era merecido, o no, para quien lo recibía. Recordemos que la mayoría de las veces ese 'hacer el mal', estaba asociado

al castigo por un delito o una falta cometida dentro de la normativa comunal. En ese caso, *el mal se consideraba una pena justa*.

Consideramos que la separación tan clara que se advierte en otros pueblos respecto al papel que desempeñaban estas autoridades religiosas, obedece a la persecución de la Iglesia Católica frente a las prácticas de la Costumbre, las cuales calificaba de 'paganismo' 'satanismo' o 'magia negra'. Esta persecución condujo a que durante años, éstas se ocultaran a los ojos externos de la comunidad. Así, Aramoni Calderón [1994] quien estudió la religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas plantea que en esa región "debido a la represión religiosa ejercida por la iglesia, la mayoría de rituales dejaron de ser públicos y pasaron a la clandestinidad, a la vez que otros fueron reelaborados, adecuándolos a los niveles permitidos y tolerados, ya porque se llevaran a cabo sustituciones de los dioses por santos católicos, ya porque encubrieran a quien iban dirigidos."

Al analizar el papel de estos profesionales de la Costumbre en el San Bartolo de los años '50, se observa que la administración de la justicia, la brujería, la Costumbre y la medicina tradicional formaban parte de un sistema de pensamiento y prácticas rituales, dentro del cual las fuerzas del mal y el bien interactuaban para mantener el equilibrio<sup>154/</sup> y el orden en la vida y relaciones de la gente del municipio. Eran los ancianos quienes concentraban el conocimiento y poder en la comunidad, situación que les permitía mantener una normativa ancestral, en donde la autoridad y la ley de los antiguos debía de cumplirse. La religiosidad orientada por ellos era un factor regulador de la vida cotidiana; un elemento globalizador de las acciones y pensamientos de los sambartoleños de esa época. De esa cuenta, es importante analizar algunas de las ceremonias y rituales, en las que vía la Costumbre se definía la vida de esa comunidad.

## B. Gestión y tránsito de la vida y de la muerte

Dentro de la concepción y práctica de la Costumbre, todas las actividades humanas estaban marcadas por ceremonias rituales: Kotz'i'j, Toj o Poroj.<sup>155/</sup> Las había para agradecer y rogar por la vida, para conmemorar a los ancestros –*los Chuch Tat, los e qamam*–, para el ciclo agrícola, desde la preparación de la tierra hasta la cosecha; para el desempeño de los cargos políticos y religiosos; para curar la enfermedad y conservar la salud; para hacer el mal o la justicia. Con estas ceremonias rituales se marcaban los puntos esenciales de la vida de los sambartoleños, desde el nacimiento hasta la muerte. Se definían los espacios y funciones, los derechos y obligaciones de cada miembro de la comunidad. Su cumplimiento garantizaba que se conservara el orden aldeano municipal. La base de esta ritualidad se fundamentaba en la relación que los sambartoleños guardaban con sus divinidades y los ancestros, a quienes concebían como protectores y vigilantes de la comunidad. Ellos tenían obligación de conmemorarlos y presentarles ofrendas, además de participarles de todos los acontecimientos que ocurrían en el pueblo y las aldeas. Se hacían rituales de carácter colectivo-comunitario como el de *la rogativa por la vida* en el que participaba toda la gente de la aldea y/o municipio y rituales en los que se trataban asuntos específicos que concernían a los miembros de un núcleo familiar. Aunque los kotz'i'j o ceremonias rituales que se practicaban eran muchas, aquí únicamente daremos seguimiento a algunas de ellas, con el fin de ilustrar su incidencia en la vida cotidiana y analizar los cambios que sufren en situaciones posteriores (entrada de Acción Católica, conflicto armado y desplazamiento de la población).

<sup>154/</sup> El equilibrio y la armonía entre las fuerzas o energías duales no sólo son en sí mismas, sino en relación a los demás [PRODESSA, 1999:4].

<sup>155/</sup> Dar una flor, ofrecer una ofrenda [PRODESSA, 1999].



## 1. Gestión y agradecimiento de bendiciones

### *La Rogativa en la Quebrada Patucán*

Según los ancianos, esta ceremonia se realizaba (y continúa realizándose) en la quebrada Patucán, los días waqxaqib' B'atz',<sup>156/</sup> Kej<sup>157/</sup> y Q'anil.<sup>158/</sup> Esos días eran importantes porque en ellos se agradecía por la vida, la familia y la cosecha que salió; se pedía que abundara la nueva siembra y que fuera bueno el porvenir. En esos días venía la gente del pueblo y de todas las aldeas. Hacían sus altares de piedra, se rezaba y ofrendaba a la tierra y a las divinidades de la montaña colectivamente, pues se consideraba que la tierra era una de las fuerzas del destino, la divinidad donadora del maíz y de la vida, la dueña de los animales. Esta rogativa se basaba en el compromiso que la comunidad tenía de ofrendar a las divinidades y a los ancestros. Les tenía que proveer su alimento y su bebida –aguardiente, incienso de pom, estoraca y kotz'i'j, además de la luz de las candelas. La comunidad debía cuidar la relación con las fuerzas del destino, para que éstas permitieran que *cayera la lluvia, saliera la cosecha, que se logaran los animales, y la gente de la comunidad no se enfermara, que no tuviera un su pleito, que tuviera su vida.*

Esta ceremonia se celebraba cada año y definía el inicio de un nuevo ciclo de cosecha, un nuevo ciclo de trabajo y de vida. A ella acudían los chuch qajaw de todas las aldeas y cantones, como portadores de los agradecimientos y peticiones de la gente de sus respectivas comunidades. Para que esta celebración pudiera llevarse a cabo, en el transcurso del año cada familia reunía el dinero de lo que constituiría su ofrenda, pues en esta ceremonia durante todo el día había que *darle su alimento a la Madre Tierra, al Dios-Mundo, y todas las almas de los antepasados.* Además, había que tocarles el tamborón y la chirimía para que llegaran a escuchar la rogativa. Al terminar en el Tucán, los chuch qajaw iban a rezar y presentar sus ofrendas a los espíritus y santos que estaban en la iglesia, para que éstos también les favorecieran. Dada la escasez y pobreza del suelo sambartoleño, previo a la entrada de Acción Católica y a la introducción del fertilizante químico, esta ritualidad propiciadora de la fertilidad cobraba gran importancia, pues en ella se fincaba la esperanza de la sobrevivencia familiar durante el nuevo ciclo de vida.

### *La Fiesta de los Mulux*

Ésta era la *Fiesta Mam*<sup>159/</sup> que se celebraba en Los Cimientos Pat'zak. Era una fiesta de conmemoración explícita a los antepasados, a *las almas de los abuelos* a quienes se debía venerar cada año. Esta fiesta se llevaba a cabo el día el waqxaqib' B'atz' en las ruinas de la antigua ciudad de Pat'zak fundada por los K'iche's previo a su asentamiento en Utatlán.<sup>160/</sup> Estas ruinas representaban el espacio sagrado más importante dentro de sus

<sup>156/</sup> (8 B'atz') Se celebra el Año Nuevo maya. B'atz': (hilo o mono). Símbolo de continuidad con el pasado, como se ha englobado dentro del ritual. Un buen día, el día de la perpetuación de las ceremonias y costumbres de nuestros antepasados. Por consiguiente, en el día 8 B'atz' damos gracias por cualesquiera de las ceremonias que poseemos, especialmente aquellas del calendario" [Bunzel; 1981:334 y Rupflin; 1995:90].

<sup>157/</sup> Kej (venado). Es un día propicio porque en dicho día las almas de los antepasados son más sensibles a los ruegos que los seres humanos les hacen. La divinidad de las montañas también escucha favorablemente en ese día las oraciones elevadas a ella, pues en el concepto religioso del indígena, esta divinidad está relacionada con el venado [Goubaud; 1935, en Rupflin; 1995:142].

<sup>158/</sup> Q'anil (milpa). "Símbolo de la regeneración de la tierra, de la vuelta a nacer después de la muerte, como sucede por ejemplo con el crecimiento del maíz. Q'anil es el día de la milpa, un día bueno. Es día para dar gracias por las siembras de uno. Por la cosecha y la siembra. Después de la cosecha espera uno el día Q'anil, ya sea dos o tres Q'anil, para dar gracias[...] Es obligatorio para toda la gente dar gracias por su comida y su tierra en el día ocho Q'anil. Y uno hace esto hasta que se muere" [Bunzel; 1981:339].

<sup>159/</sup> Tal como analiza Breton, para el caso de Rabinal, en San Bartolo también encontramos que "la categoría *mam* reúne tanto a los antepasados familiares como al conjunto de los antepasados de la comunidad territorial y religiosa, entre los cuales figuran los primeros edificadores de la iglesia, los patzcá, los antepasados ilustres y los anónimos" [Breton; 1989:20].

<sup>160/</sup> Según J. Piel, la llegada de los K'iche's a Pat'zak se situaría tres o cuatro generaciones antes de 1199 y la instalación en el cerro Achioté, cerca del actual San Andrés, dataría de dos generaciones antes –aproximadamente a comienzos del siglo XII: casi un siglo antes de la creación del reino de Utatlán" [Piel; 1989:104].

prácticas de Costumbre. *Los Mulux*—como les llaman a estas ruinas—eran para ellos *la casa de los abuelos, el lugar santo donde viven las almas de los antepasados*. El lugar que debía respetarse, cuidarse y defenderse de la presencia de personas ajenas a la aldea. Los siguientes hechos, narrados por una autoridad de la aldea Los Cimientos, ponen de manifiesto el significado que los habitantes de esta localidad otorgaban a *Los Mulux*. El primero está relacionado a la constante negativa de los aldeanos para que los equipos de investigación arqueológica hicieran sus excavaciones:

"Ese lugar es Santo. Es Santo, por eso *todas las gentes, todos los tiempos* van cuidar ese lugar. Sí, antes de que llegara la guerra, como en el año 1978 ya van a llegar unos gringos. Ellos van a querer escarbar allí con máquinas. Entonces se levantó toda la aldea. Las gentes se levantaron con palos, piedras y machetes, para que los gringos no escarbaran allí. La gente los va a sacar de la aldea. Los va a sacar y les va a decir:

¡No vas a escarbar aquí!  
¡Aquí no mandás!  
Ésta es nuestra aldea.  
¡No vas a escarbar!" [ETRQ; 96]

Mientras que el segundo hecho está relacionado con la violación de los espacios de significación que hizo el Ejército y la patrulla en los años '80.

"Sí, es verdad. Ese lugar es santo. Es santo, porque cuando está esa guerra, las gentes de la patrulla van a escarbar ese lugar. Van a escarbar y cabal pues, cuando están escarbando se cayó el terreno y ya iba a matar a un señor que se llama Francisco. Eso es lo que sucedió. Por eso las gentes de la patrulla ya les dio miedo. Les dio miedo y dejaron allí. Ya no van a escarbar porque saben que es peligro. Ése es un lugar santo. Es peligro escarbar allí" [ETRQ; 96].

La ritualidad celebrada en *Los Mulux* se basaba en la pertenencia a ese espacio y a esa tierra heredada por los antepasados, quienes continuaban velando para que su descendencia tuviera vida y continuara practicando la Costumbre. Su realización constituía un compromiso a cumplir con las almas de los ancestros. De esta manera, todos los sambartoleños de la aldea Los Cimientos *Pat'zak*, independientemente de que tuvieran dinero o no, debían colaborar con todos los gastos y preparativos, tal como lo explica don Santos Calel, que es una de las personas más ancianas de esta aldea:

"La historia de San Miguel Los Cimientos *Pat'zac* es la historia de nuestros abuelos. En esa fiesta se tiene que hacer una Costumbre el 13 de marzo. Ese día se va a celebrar una fiesta. Es *La Fiesta Mam*. Es una fiesta de la historia de aquí de la aldea. Aunque no tenga dinero la gente, esa fiesta siempre lo celebra, esa fiesta siempre se va hacer la lucha, porque es la Costumbre de los abuelos. Todos juntos vamos a celebrar. Antes, en esas fechas las gentes ganaban cinco len, en la semana va ganar 25 centavos, están pobres las gentes, pero siempre van a celebrar. Cuando ya va ser esa fiesta, va haber un reunión, allí se va discutir, se va hablar cómo se va hacer la fiesta. El día que llega el *Waqxaqib' B'atz'*, ése es el mero día en que se va hacer la fiesta de Los Cimientos. Esa fiesta va a ser allí donde están *Los Mulux*. Allí se hacen las Costumbres. Llega un señor hacer sus Costumbres, llega a poner candelas para empezar la fiesta allí. Cuando el señor que es el *Ajq'ij*, llega a poner su candela entonces va comenzar la fiesta" [ETRQ; 96].

Esta ritualidad expresaba la estrecha relación que los sambartoleños establecían con las almas de sus ancestros y en el respeto que las nuevas generaciones guardaban a los ancianos de la comunidad. En esta fiesta, la gente de Los Cimientos, reconocía que era a *los primeros pobladores de Pat'zac* y a *todos sus ascendientes* a quienes les debían la tierra, la sabiduría, la vida y la comunidad a la cual pertenecían. Esta veneración por los antepasados se basaba en la concepción de superioridad de los muertos sobre los vivos, pues era a ellos a quienes se invocaba para que les protegieran de las fuerzas dañinas y les propiciaran sus favores. En las ceremonias de esta fiesta siempre se llamaba por su nombre a todas las autoridades muertas que fueron responsables de garantizar la celebración de la *gran fiesta Mam*. Así, el anciano citado anteriormente, narra quiénes fueron los hombres que dieron continuidad a esta ritualidad en *los últimos tiempos*:

"¡Ah! Me da tristeza, me acuerdo, antes, antes, allí en el *Mulux* se reúnen las gentes y van a pensar cómo van hacer por las fiestas. Se reúnen el Benito Uz y el Mash Uz, junto con un señor que se llama Ruperto, junto con Lu' Xotoy, el Bartolo Yax, Juan Benito y otro el Sis Benito. Son bastantes, junto con el señor San Juan Tun. Ellos, todos

juntos van a pensar qué es lo que van hacer. También con otro señor que se llama Mariano Vaaz y el Lu' Vaaz. Ellos son los más ancianos. Después, cuando ellos murieron, los que van a seguir son don Cu Zapeta, Xuan Par Puac y Xuan Coxtro. Después San Juan Tzoy y otro Sis Lux. Ésas son las personas más ancianas que siguen con las Costumbres. Cuando se murió San Juan Tum, entonces empezó a pedir favor un señor que vive en San Bartolo que se llama Bartolo Tolros. Él hace una Costumbre, usa pom, candelas, kotz'i'j (que son unas baritas de cera de pino que están bien trezaditas). Eso se echa en el fuego y sale mucho humo y mucho huele. Él es el que está haciendo ahora las Costumbres allí en Los Cimientos Pat'zak. Aunque ahora *ya se cambió el tiempo*, ya no se hace mucho la Costumbre de los antiguos. Allí en Los Mulux, los abuelos cuentan que antes es un pueblo. Allí en un Mulux se ve bien que era un iglesia. Allí se va encontrar un imagen. Ese lugar es cierto, es un lugar santo. Tal vez en los siglos que pasó antes, allí se quedó un pueblo, porque allí enseñaron los abuelos que se hace la Costumbre" [ETRQ; 96]

Esta fiesta se iniciaba con el baile de los Patzca' res. A través de este baile, los aldeanos de Pat'zak, Los Cimientos, mantenían vigente la historia de *los edificadores de la iglesia del pueblo*, uno de los principales mitos fundadores del municipio. Aunque hay diferentes versiones, esta historia trata acerca de cómo construyeron la iglesia los antepasados y cómo Su Santo Patrono se resistió a asentarse en la actual cabecera municipal. Narra las infinitas veces que el *San Bartolo de la iglesia* huyó al territorio ubicado entre las aldeas Los Cimientos y Mulubá. El argumento central de este mito radica en que *el San Bartolo se quedó tranquilo en el pueblo, sólo hasta que las gentes le hicieron el baile de los Patzca' res*. Un grupo de sambartoleños explica el contenido de este baile:

"Nuestro abuelo y nuestra abuela nos contaron que antes, antes, cuando se va a levantar la iglesia de San Bartolo, la gente sólo va a traer su arena y la iglesia con puro poder se va hacer. Esa iglesia es muy, pero muy antigua. Y con puro poder se va hacer. Por eso es que es tan grande. En esos tiempos que se va a hacer la iglesia, también cuentan los abuelitos que no habían tortillas, que cuando van a almorzar puro cuero van a comer. Sí, puro cuero de chancleta.

Dicen también que después que van a levantar la iglesia van encontrar la imagen del San Bartolo por allí en un lugar que está entre Los Cimientos y Mulubá. Por eso van a ir hacer ceremonia allí. Cuentan que varias veces fueron a traer la imagen pero siempre, siempre la imagen se volvía para el lugar a donde la van a traer. La imagen sólo se va a quedar tranquila hasta que le hicieron el baile de los Patzca' res.

Sí, pasó que un día, todas las gentes estaban buscando al San Bartolo, entonces al llegar a Los Cimientos, cabal, lo van encontrar allí. Allí sentado lo van encontrar. Allí donde hay unos pinos grandes, allí va estar sentado el San Bartolo. Pero esos pinos ya son viejos, viejos. Del tronco de esos pinos van a salir unas máscaras. Esas máscaras se van pegar en la cara de las gentes que andan buscando al San Bartolo. Entonces hicieron su baile al Santo. Le hicieron el baile de los Patzca' res. Sólo así con el baile de los Patzca' res paró la imagen. Sólo así se quedó en iglesia" [E-3; 95].

Es importante anotar que en Rabinal, Alain Breton encontró que uno de los mitos fundadores de este municipio estaba contenido en la historia y baile de los Patz'ca. Él analiza dos versiones de éste. En la primera, los rabinaleros explican que, al comienzo del mundo, sus antepasados vivían en las cumbres que rodeaban el pueblo, allí donde se encuentran las ruinas de *Kajyup*; que en ese tiempo el valle estaba cubierto de agua y el mundo estaba oscuro; que cuando construyeron la iglesia apareció el sol y los antepasados se enterraron en la iglesia. En la segunda versión, un grupo de danzantes acompañaba al Divino Sacramento del Altar en la fiesta de Corpus Christi. En esta versión se dice que los Patz'ca encontraron al Divino Sacramento que estaba sentado, inmóvil, frente a la iglesia cuando todo estaba oscuro; que fueron ellos quienes con mucho esfuerzo (que les produjo bocio) lograron llevar la imagen a su sitio. Al cumplir con esta tarea, *apareció el alba primera del mundo y los patz'ca se enterraron bajo la iglesia*.

En San Bartolo también existen versiones de la historia de los patz'ca que hablan acerca de cómo los edificadores de la iglesia se enterraron allí al concluir su obra. Con este enterramiento, los antepasados habitaron y resimbolizaron ese nuevo espacio sagrado, promovido por las autoridades eclesiásticas. Lo convirtieron en *la morada de sus almas*. En este caso, consideramos que este mito también explica el proceso de transición que vivieron los habitantes de esta región cuando las autoridades coloniales impusieron 'el cambio del centro ceremonial y político' mediante la política de *reducción de pueblos de indios*. En este sentido, es importante

resaltar la importancia que en esta narración se da a las infinitas veces en las que el San Bartolo se *regresaba* a Los Cimientos y Mulubá (antiguo centro del territorio sagrado de las parcialidades que redujeron al 'Común de indios de San Bartolomé Jocotenango, El Quiché'. No es sino con el baile de los Patz'ca, que el San Bartolo se quedó definitivamente en la nueva cabecera municipal, no es sino hasta que los ancestros aceptaron ese cambio y le bailaron al nuevo santo que éste adquirió una nueva significación. Por otra parte, es interesante cómo esa transición continuó siendo conmemorada en *La Fiesta Mam*, que se celebra el día Waqxaqib' B'atz' en *Los Mulux*, es decir, en las ruinas del antiguo centro ceremonial.

"Sí, el día que llega el Waqxaqib' B'atz', ese mero día se va hacer la fiesta de Los Cimientos. Esa fiesta se va hacer allí donde están Los Mulux. Allí se hacen las Costumbres. Allí llega el señor de la Costumbre. Llega a poner candelas para empezar la fiesta allí. Cuando el señor que es *el gran Ajq'ij* llega a poner sus candelas, entonces va a comenzar la fiesta. Después se va hacer el baile de los Patzcar. En ese baile se hace una gran plática de lo que pasó antes, antes. También se saca mucho chiste. Se pone marimba y se hace un baile junto con los señores de la Costumbre. Se quema pom, se pone candela para hacer el baile de los Patzcar. Antes, antes, el señor que toca la marimba se llaman Clin Llano –Calixto Gómez. Él es el que hace más la fiesta de antes. Él toca su marimba" [ETRQ; 96].

La fiesta Mam constituía el fundamento de todas las demás fiestas y rituales de esta aldea, pues en ella se confirmaba el principio de *respeto a la ancestralidad* y el principio de *continuidad de la Costumbre de los abuelos*. Según Breton, la identidad postulada dentro del 'complejo mam', señala de una vez por todas a los vivos, o sea a los hombres [mam de sus mam, entre los mam], el camino que han de seguir. Y que seguir este camino o *agarrar las huellas*, consiste en traspasar tres umbrales: el casamiento, para volverse *Achi*; la sucesión, o entronización, para volverse Ajaw y; la muerte para volverse *MAM*. Éstas son las principales etapas de vida, marcadas por ceremonias importantes que dan origen a parlamentos rituales y la participación de aquellos de especial competencia: llamados *k'amal b'e*, 'los guías'.<sup>161/</sup>

## 2. Ritualidad de pedida y entrega de la mujer

*¡Te vas! Él es tu marido*

"...Y así se juntaban las tres casas grandes, por ellos así llamadas, y allí bebían sus bebidas, allí comían también su comida, que era el precio de sus hermanas, *el precio* de sus hijas, cuando llegaban a pedir las en matrimonio... y sus corazones se alegraban cuando lo hacían y comían y bebían en las casas grandes... Estos son nuestros agradecimientos y así abrimos el camino a nuestra posteridad y nuestra descendencia, ésta es la demostración de nuestro consentimiento para que sean esposas y maridos, decían". –Popol Wuj–

A siglos de distancia, la concepción que orientaba las alianzas matrimoniales en el San Bartolo de los años '50, no era muy diferente a lo expresado en el anterior texto del Popol Wuj.<sup>162/</sup> Éstas continuaban concretándose mediante la ritualidad de '*la pedida de la mujer*', la cual era guiada por un chuch qajaw o *k'amal b'e* y los varones de mayor autoridad de la familia. Con esta ritualidad se buscaba asegurar la descendencia y reproducción

<sup>161/</sup> Ver Alain Breton: El 'Complejo Ajaw' y el 'Complejo Mam'. En Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas realizado del 17 al 21 de agosto 1987. UNAM, 1989.

<sup>162/</sup> Es importante anotar que, en el Popol Wuj se observa que la mujer no tiene siempre la misma simbología y valor a lo largo de la narración histórica allí contenida. Por ejemplo, en toda la sección relativa a la creación, la mujer aparece como protagonista decisiva en la formación del ser; se observa, entonces, una alta valoración de la fecundidad, que concede a las mujeres (Ixpiyacoc, Ixkik e Ixmucané) poder de decisión sobre ellas y en lucha de igualdad frente a otros (los hombres de Xibalbá, el abuelo, Hun Hunahpú). Poder, vida y fecundidad estuvieron inicialmente entrelazados. No obstante, a partir de la creación de los cuatro primeros hombres de maíz, las mujeres comienzan a ocupar un papel secundario. Son los hombres quienes ejercen el poder, tienen las armas y toman las decisiones [PRODESSA; 1999:59]. Son los hombres quienes deciden el destino de las mujeres de la familia, tal como lo expresa el texto citado.

de la familia y la comunidad.<sup>163/</sup> Para ello era necesario que las partes, hombre y mujer, se comprometieran ante *los parientes vivos y muertos* a cumplir con la normativa vigente en esa época. *La pedida* estaba compuesta por varias ceremonias en las que se definían los compromisos y responsabilidades que debía cumplir cada una de las partes, pues el matrimonio se concebía como una prestación mutua de servicios entre el hombre y la mujer para reproducir la familia. Dada su incidencia en la cotidianidad de las mujeres y varones sambartoleños, se dará seguimiento a las normas y pautas de comportamiento que se definían en cada una de las ceremonias.

### *La elección*

Los ancianos de San Bartolo coinciden al decir que *antes no se podía elegir a la mujer*. Esta elección correspondía al padre y/o abuelo del hombre. Eran ellos, *los hombres grandes, los señores de la autoridad en la familia*, quienes decidían con quién debía de juntarse cada *patojo* que llegaba a la edad de *tener su mujer*. Así lo expresa don Damián Lú, de 58 años, quien actualmente practica la Costumbre y desempeña un cargo de autoridad en el municipio:

"Antes se hace la pedida, pero la Costumbre de antes, antes es que se llega a pedir una mujer. Se pide a la mujer cuando están chiquitas todavía, de nueve o diez años llega la [primera] pedida. Ya a los 11 ó 12 años tiene que estar pendiente de la pedida en sí; para los 13 ó 14 años ya se lleva la mujer, pero se gasta mucho dinero. Antes el muchacho y la muchacha no se comunican. Para el hombre, primero busca el papá y la mamá del muchacho una mujer que va estar buena. [Después] van hacer la pedida y la mujer tiene que recibir el hombre a como de lugar. Antes, la manda el papá de la muchacha con el hombre" [A-8; 95].

La decisión de buscar mujer para un hijo, un nieto o un sobrino –según el caso–, estaba ligada a la necesidad de encontrar *quién le hiciera su tortilla, su chile, su atol, quién le lavara y cosiera su ropa; quién le sirviera su comida caliente*, quién procreara y criara a sus hijos. Esta búsqueda también podía estar relacionada a la necesidad de la suegra de conseguir una nuera que le ayudara a hacer el oficio, pastorear los chivos, cuidar las gallinas y los cerdos. Dentro de las familias más pobres –sin nada o muy escasa tierra– esa decisión dependía también de la necesidad de que el hijo se independizara económicamente, *que buscara su vida*.

Ellos, *los hombres grandes*, elegían una *'buena mujer para el patojo'*. De acuerdo a su criterio, esa *buena mujer* debía hacer bien los oficios domésticos, tejer y pastorear; debía ser *seria y honrada*, que no se le viera platicando, ni riéndose en el camino, que no perdiera el tiempo, que no hablara con los hombres, que fuera obediente, respetuosa y que no hubiera rechazado otras pedidas. Dentro de la concepción más conservadora influían también consideraciones de tipo económico. Se buscaba que los padres de ésta *tuvieran su pisto, tuvieran su siembra milpa, sus chivos y sus vacas*, como lo ilustra el relato de don Domingo a quien su papá lo obligó a casarse con la hija de don Agustín:

"Entonces mi papá dice: Vas a buscar tu mujer que va limpiar, va lavar tu ropa, va hacer tu tortilla. Pero mi gusto no es. No tiene gusto buscar mujer, triste me pongo yo. Como yo también sabe leer y escribir, sabe usar el papel, verdad. Pues, hay un señor por allá y se llama Agustín Ajmac, él tiene mucho pisto, tiene maíz, tiene frijol, tiene chivos, 70 chivos, tiene 60 cabras, tiene 30 vacas. *Tiene pisto*. Guardaba un cajón de pisto. Pisto tiene.

Entonces dice mi papá que el señor don Agustín tiene una su hija y que yo tengo que buscar ahí a la mujer. La mujer, la hija de ese señor tiene 15 años, yo tengo 18. Dice mi papá: Vas a buscar. Vas a pedir. Te vas a casar con su hija del Agustín. Ella es mucho mejor porque tiene pisto, tiene mucho maíz, tiene chivo, tiene cabro. ¡Ay! Tanto que me dijo mi papá. ¡Ay! Yo no me quiero ir. No, porque tal vez cuesta mucho, así le digo yo a mi papá. Pero mi papá dice al Agustín: Me das a tu hija para mi hijo. Van a casarse, le dice. El señor Agustín, 'ta bueno dice. Yo quiero dar mi hija para él. 'Ta bueno porque [él] sabe escribir. Yo quiero un secretario para apuntar el pisto que voy a prestar a las gentes. Entonces quiero yo que van a comprar un su cuaderno para que apunte cuánto pisto se va a llevar cada uno; cuántos quintales de maíz que se lleva" [A-2; 94].

<sup>163/</sup> La familia constituía la principal unidad social en donde se transmitía la normatividad. La familia seguía siendo el núcleo fundamental de la reproducción social.

El anterior relato ilustra la manera en que los padres de ambos jóvenes llegaron a un acuerdo, a una conciliación de intereses: uno tenía el *pisto* y una hija que podía hacer los oficios domésticos, mientras el otro, ofrecía un hijo que tenía la capacidad de llevar las cuentas. En este caso, fue el papá del *patojo* quien decidió acerca de esa relación y argumentó a su hijo acerca de los beneficios que le traería esa determinación. No obstante, el joven se negaba a acatar la decisión paterna, primero porque él no tenía ningún interés en juntarse con la hija de don Agustín, la segunda, porque ésta era una forma de pedida clásica entre familias con desigualdad de recursos. Y en esa época cuando el novio no podía cumplir con todos los gastos de la pedida, *cuando no podía comprar a la mujer*, debía pagar con servicios la pedida. Debía de trabajar durante un año en la casa del futuro suegro. Los ancianos explican que la mayoría de jóvenes se resistían a llevar a cabo esta forma de pedida, pues les ponía en una situación desventajosa frente a la familia de la mujer; específicamente frente al suegro, quien podía llegar a aprovecharse de los servicios del yerno pidiendo.<sup>164</sup> Por esta razón, la mayoría de hombres trataba de cumplir con las cuatro pedidas normadas por la Costumbre y llevar en ellas toda la comida y bebida mediante la cual se *'compraba la mujer'*. Respecto a esto mismo, en 1931 Bunzel encontró que en Chichicastenango la mujer se concebía como una necesidad. "Ella tenía un valor en efectivo y sus padres lo sabían, por lo que el hombre pidiendo prefería pagar por ellas de manera magnificante" [Bunzel; 1981:63].

En los casos en que el padre y abuelo de un joven *—en edad de buscar mujer—* ya habían muerto, este último contaba con relativa libertad para elegir, siempre y cuando atendiera a los criterios definidos por sus parientes y vecinos respecto a *'quién era una buena mujer'*. Si su elección no satisfacía a la mamá o familiares cercanos, éstos podían objetarla, además de reorientar la búsqueda utilizando para ello el sistema de adivinación de la *Vara Punta o frijoles del palo de pito*. Un caso ilustrativo de esta situación es el que nos relata don Juventino:

"Después que murió mi papá pasó un tiempo. Ya cuando yo tengo como mis 17 años, por ahí del año 1960 pasó que un día que encontré una patoja allá en el camino. Yo dije a mi mamá: yo encontré una patoja allí en el camino. Ya le hablé, a ver si quiere casar conmigo y 'ta bueno, me dijo ella. Cuando hablé a mi mamá, ella dijo: No. No, no yo no quiero nada esa patoja. Esa patoja no sirve, mucho hombre tiene ahí con ella. Dijo mi mamá: la patoja no sirve porque habla con otro y con otro, con otro. Yo me gusta la patoja, pero entonces mi mamá dice, buscá una buena (mujer) y voy aceptar tu palabra. 'Ta bueno le digo yo, pero ¿dónde voy a encontrar otra patoja?"

Como tengo un mi tío ahí, entonces mi mamá fue a contar a mi tío: Ese Juventino quiere buscar su mujer. Pero esa mujer no sirve. ¡A la gran puchis! Cuánto hombre va hablar con ella. Esa patoja no me gusta que va entrar a mi casa. Como mi tío es sajorin, él me fue a tirar los frijolitos. Entonces me dijo: Mirá aquí va a salir si la patoja que vos decís, es la que está buena para vos, cuál es la que te conviene para mujer. Entonces echa los frijolitos y me enseña: Mirá, mirá, al tirar las pepitas de la patoja que vos decís, no sale cabal. No está buena la patoja. Dicen las pepitas, porque no salen cuatro, entonces no está cabal para vos. No es tu suerte. Mirá, sólo una. Mirá, sólo tres sale. No salió cabal. No salió cuatro. No es tu suerte. Esa patoja no es tu suerte. No está buena para vos.

Entonces me dijo mi tío: Mirá vos Juventino, si vos te querés casar hay otra patoja allí. Ésa sí está buena. Tiene sus 15 años. Ésa sí está buena. Yo miro va a trabajar. Va moler su nixtamal, va dar comida a los cocheros, va pastorear los chivos de la abuelita también. Entonces vos podés casar con ella. Esa patoja sí sirve porque sabe hacer su trabajo. En cambio la otra que vos decís, ésa no sirve. Ésa no está buena para casarse. Ésa no es tuya. No salió tu buena suerte" [C-16; 94].

En este relato, don Juventino pone de manifiesto los criterios que tenían los sambartoleños de esa época para calificar qué mujer *estaba buena* para casarse y qué mujer *no servía*. Ilustra cómo la mamá del hombre [en ausencia del padre] podía descalificar a la mujer electa por el hijo, argumentando que: *esa mujer no servía, porque muchos hombres iban hablar con ella*; siendo esta última una razón suficiente para negarle el ingreso a su casa, a su familia. Además, permite captar la incidencia del sajorin en la vida y decisiones familiares y los

<sup>164</sup> Dentro de la tradición oral, el cuento del "Hombre suertudo que no cumplió su palabra", es el que refleja con mayor claridad cómo concebían los sambartoleños los trabajos y dificultades que enfrentaban los jóvenes que debían optar por este tipo de pedida. Refleja también el nivel de abuso al que podía llegar el padre de la joven pedida; y la importancia del cumplimiento de la palabra.

criterios transmitidos por éste respecto a qué mujer sí *servía para casarse*. En este caso, él eligió que la mujer de su sobrino fuera joven: Esa patoja estaba buena porque tenía 15 años [no había tenido otro hombre], además sabía trabajar y pertenecía a una familia conocida, se podía constatar que era trabajadora y obediente con su familia.

Si bien es cierto, la rigidez con la que padres, abuelos y/o tíos mayores definían una alianza matrimonial afectaba tanto al hombre como a la mujer, vale puntualizar que la elección siempre estuvo en función del hombre y su familia. Se buscaba privilegiarlo a él, de esa cuenta siempre se le explicaban las bondades de esa unión. Mientras que para las mujeres, no había más opción que obedecer a *los hombres grandes* de su familia. Pues ellos tenían el tutelaje de su vida, sus relaciones y decisiones. Respecto a esto último, la mayoría de mujeres entrevistadas hablaron del conflicto que supuso para ellas tener que acatar el temido *¡Te vas!* Hablaron de la angustia de irse a vivir con un hombre y una familia que no conocían, ni se sentían vinculadas afectivamente. Como ejemplo citaremos a doña María Paula, mujer de 50 años, que narra cómo el tío de don Juventino la eligió para que fuera *'la mujer de su sobrino'*, cuando ella tenía 15 años, dado que ésta *salió su pura suerte al tirar los frijoles colorados*:

"Ellos van hacer cuatro veces la pedida. Cuando llega la última vez, entonces sí me voy a ir con el hombre. Vamos ir a la casa de mi suegra. Pero yo antes, no, no conozco al hombre y yo no lo quiero. Por eso antes, cuando él llega yo me salgo. Me voy al monte. Me voy a llevar las vacas. Voy a llevar los chivos al monte porque yo no lo quiero. Así cuando llega mi suegra, llega el Juventino y yo no quiero dar su tortilla a ellos. Por eso mejor me voy al monte, mejor me salgo. Mi mamá me regaña. Mi mamá me dice: Vos tenés que esperar a tu marido. El Juventino ya va ser tu marido. Él viene hacer la pedida. Tenés que esperar cuando él venga. Tenés que dar su tortilla. Es tu novio. Vas a dar su taza de café. No vas a salir. Y, pero yo rapidito me salgo al monte, me voy con las vacas, como yo no lo quiero a él. No me gusta. Como mi abuelito es el que mero arregló todo, él dice:

*Ahorita te vamos a dar con un hombre pero te portás bien.*

*No vas hacer como tu hermana,  
que sólo robada se fue con el hombre.*

*No. Vos te tenés que portar bien con el muchacho.*

*Vas a ir a su casa de él. Vas hacer tu oficio.*

Entonces tengo que decir: "¡Ta bueno pues. Como el Juventino cuatro veces fue hacer su pedida. Pero yo tengo como 15 años y no quiero ir con el hombre. Yo no lo quiero. Yo no quiero un hombre. No quiero, pero mi abuelito dice: ¡Vos te vas! ¡Te vas con el hombre! Te vas porque nosotros ya tomamos, ya comimos su cosa que él trajo. ¡Vos te vas! porque así arreglamos ya. No vas hacer problemas y así vas estar con él. Entonces digo, mejor me voy" [C-17; 95].

Por su parte, María del Rosario, mujer de 36 años, también explica el significado que esta ritualidad tuvo en su vida:

"Antes no, no es como hacen las patojas ahora que platican o que tienen novio y se están en la calle. No, nosotros antes no. Mi papá es el que me manda que me case. No es igual como hacen las patojas ahorita que buscan su novio con quien platicar. Tienen su novio y si la mujer quiere al hombre tiene que casar. Pero nosotros antes no. Tiene que hacer caso a su papá. El papá es el que manda con quién se va casar uno.

Cuando llegó el Gabriel va hablar con mi papá. Yo tengo como unos mis 15 ó 14 años. El Gabriel llegó hacer la pedida. Llegó hablar con mi papá. Como él es un Costumbre, pues él llevó puro guaro, como cuatro litros de guaro. En la otra pedida, ya más después, entonces [mi papá] llamó a mi abuelo, mi tío, mi hermano más grande y ya hace un grupo pues. El Gabriel también llegó con su tío, con su abuelito, con un su testigo y sólo eso. Ahí también llevó el mismo guaro y también llevó como unas dos cajas de agua, cigarros y así, sólo eso. Cuando llegó el Gabriel empezó a partir los guaros a todos, a mi mamá, a mi papá, mi abuelito y mi tío. Así los emboló. Sí pues. Al otro día viene otra vez el Gabriel a dejar agua para que así no se muera de goma.

Entonces ya cuando se hablaron bien, mi papá me dijo: ¡Andate! Me dijo. Yo mando que vos te vas a ir a casar. Él te da tu comida, te da tu ropa, tu todo te da. ¡Andate! Así quiere la vida y sólo así me dijo. Entonces yo voy hacer caso a mi

papá. Pero ahí, ya es una vida de grande, pero mi papá, sólo me dijo ¡Andante! ¡Andate! Que él te compra tu ropa, tu comida y tu todo. Así es ahora la vida. Entonces, 'ta bueno pues. Si lo dice mi papa, 'ta bueno.

Pero como uno es patojo no sabe. Nada no sabe, no es igual como las patojas ahorita, ya más saben que un grande, no como nosotros antes no sabíamos nada. Así, cuando vino a pedir el Gabriel yo no pienso nada. No pienso nada pero me quedo un poco triste porque no voy a estar con mi mamá. Ya no es igual. Cuando uno se tiene que ir por otro lado, otra casa, ya no es igual pues. Más después, después ya me quede tranquila, entonces ya de una vez se quedó mi mamá pues, ya no pienso nada" [D-25; 95].

Ambas mujeres aunque de diferente edad, ahora una de 50 años mientras la otra de 36, tuvieron que sujetarse a lo reglamentado en la concepción tradicional de la pedida de la mujer, cuando tenían 14 ó 15 años. Esta sujeción no estuvo exenta de contradicciones y angustias. Las reflexiones que ellas hacen en sus relatos permiten captar con mucha claridad lo que vivieron, sintieron y pensaron frente a lo ordenado por sus respectivos padres y/o abuelos. Así, doña Paula a lo largo de todo el relato insistió en que '*ella no conocía al hombre*' por tanto que '*ella no lo quería*'. Que tenía 15 años y no quería ir con un hombre. Subrayó también que fue su abuelito quien le ordenó: '*¡Te vas con el hombre! Te vamos a dar con un hombre pero te portás bien* y; que esa orden se dio a partir de que él y su familia ya habían comido y bebido de los regalos que el hombre llevó; por tanto, que ya habían comprometido su palabra con esa otra familia. En este relato es importante subrayar también, que ante la decisión asumida por los hombres de autoridad de su familia, ella no sólo expresó su inconformidad, sino además, ensayó varias formas de burlar ésta; entre ellas, la huida al monte o el refugio en la casa de un familiar. Esta evasión se logró hasta que la autoridad del abuelo se impuso y ella tuvo que ceder en su posición.

En el relato de María del Rosario vuelve aparecer el hecho de que el hombre pidiendo, en este caso Gabriel, llevó guaro de cantina en todas las pedidas y emboló a su familia, al punto de tener que llevarles agua para que no se murieran de *la goma*. Y que es a partir de esa ceremonia de embriaguez en que el papá le dijo: ¡Andate! Doña Rosario enfatiza el hecho que su papá la envió sin ninguna preparación a cumplir con una vida de grande. Y que ante esa orden no le quedó más que obedecer a pesar de que todavía *se sentía muy patoja*; no quería separarse de su mamá; y que no sabía nada respecto a lo que le esperaba. Estas mujeres reflejan de forma sencilla, pero muy clara, la manera en que los padres costumbristas enviaban a sus hijas 'a vivir con un hombre', 'a portarse bien con él', reproduciéndose así la desigualdad genérica. Ello sin ninguna explicación acerca de la vida en pareja, la sexualidad y procreación que esa relación implicaba. Ellas, como las demás mujeres entrevistadas, insistieron en decir, '*nosotras no sabíamos nada, no es como hacen las patojas ahora, que platican o que tienen novio*'. Hablaron acerca de la contradicción que supuso para ellas el sentirse niñas y tener que asumir responsabilidades de mujer adulta, tener que vivir una relación y una sexualidad no planteada en ese momento; tener que dejar su casa e irse con un hombre y una familia que ellas no conocían.

Otro elemento importante que resalta doña Paula en su relato es que su abuelo le insistía que debía 'portarse bien,' que no fuera a rebelarse como su hermana, que según él, *sólo robada se fue con el hombre*. Cabe decir, que la unión mediante el robo de la mujer, (huida de mutuo acuerdo), empezó a ser cada vez más frecuente entre los jóvenes de esa época debido a la inconformidad que provocó en ellos la rigidez con la que ancestralmente los *hombres grandes* decidían por su vida. Esta modalidad cobró impulso entre las y los jóvenes que bajaban a trabajar a las fincas de la Costa Sur, pues la finca en sí misma y los camiones que los transportaban, constituían espacios mixtos, en donde la vigilancia de la normativa comunitaria se relajaba. Las mismas tareas que debían desempeñar conjuntamente en el corte de algodón y café permitieron un mayor contacto entre hombres y mujeres. De esa cuenta, los sambartoleños señalan que era en las fincas en donde los jóvenes empezaron a desafiar lo normado por sus padres y a establecer sus relaciones de pareja al margen de la voluntad de éstos.

*La pedida en sí*



Dada la importancia de esta ritualidad en la definición de espacios y funciones del hombre y la mujer, vale analizar cómo se llevaba a cabo ésta. Como se observó en los textos citados, la concepción que guiaba esta ritualidad era el de *'la compra de la mujer'*. Esta compra se hacía tal y como lo menciona la cita del Popol Wuj: *con bebidas y comida, que era el precio de sus hijas, cuando llegaban a pedir las en matrimonio*. En la pedida que cumplía con la ritualidad antigua, se hacía una visita inicial a la familia de la mujer, para dar a conocer el interés por la hija y tres visitas posteriores en las que se definían los términos de la nueva relación. En cada una de estas visitas, la familia del hombre debía llevar suficiente aguardiente de fábrica (un promedio de cuatro litros de *Indita Quezalteca*), un paquete de cigarros y el *Soconic*, que consistía en llevar el caldo y la carne de un carnero, una arroba de maíz para hacer tamalitos, un canasto de pan, ocote y una carga de leña para cocinar, además de las candelas para alumbrar toda la noche. Al comer y beber de estos regalos, los familiares de la mujer demostraban su consentimiento y establecían un compromiso con la familia pidiente. Así lo explica doña María Yac:

"Los que no son católicos, tienen un Costumbre, cuando van a *pedir a una muchacha*, no sólo una vez sino que cuatro veces. Dentro de la visita se tienen que ir algunas cosas acompañadas. Se va llevar el guaro, pan, carne de ternero, de buena clase, de los chivos que hay en San Bartolo. Un animalito entero, que hay que matar y arreglar. La Costumbre es que lo cosen y el caldo aparte y todo lo que es la carne aparte, que no vaya todo junto. No se junta el caldo con la carne porque el caldo tiene que ir una cantidad bastante para toda la gente que se va a reunir. Todos los familiares van asistir. La carne la van hacer los papás del joven y se lo van ha dar al papá de la muchacha que van a ir a pedir. Los papás de la muchacha lo van a comer con los otros familiares de ella. También se va llevar cigarros. Y el muchacho tiene que comprometerse a llevar una carga de ocote y una carga de leña. El Costumbre de antes es que el arreglo del casamiento va ser entre padres. Ya no se usa el guaro natural, sino el guaro de cantina, el guaro de la fábrica que viene sellado. Antes en San Bartolo se hablaba de guaro por arroba, pero ya no me acuerdo qué cantidad es" [B-14; 94].

Por su parte, don Juventino explica:

"Cuando llegó el día y nos fuimos a pedir a la patoja. Nos fuimos a pedir a la Paula. Yo compré guaro, pero guaro del fino, guaro de cantina. Guaro de pura cantina porque su papá de la Paula tiene pisto. Ése tiene pisto, no toma cuxa. Sólo guaro de cantina toma. Yo tuve que comprar medio litro de guaro de cantina de ese que le dicen la *Indita Quezalteca*, un paquete de cigarros *Payasos*, dos candelas, una copita para medir el guaro, un plato para poner la copita y un servilleta que va poner uno en su mano cuando va servir el guaro. Como en la noche llegamos, nosotros llegamos al pueblo, allí puro en su casa. Ya son como las ocho de la noche, hay que encender la candela porque no hay luz. Así la luz la vamos llevar nosotros.

El papá de la Paula y mi tío se tomó el medio litro de guaro, pero no se emboló nada. Sólo los papás de la patoja. Mi tío y mi mamá van a platicar. Van chupar el guaro. Yo sólo mirando estoy. Yo no chupo nada ese día. Ese día no puedo platicar yo con la Paula. Su papá es que manda que la Paula va casar. La Paula no dice nada. Así, mi tío puso un de acuerdo con el papá de la Paula. Cuando va empezar la mera pedida, mi tío va a arreglar. Él va a ver cuál es el buen día para la pedida, porque no cualquier día va a ser bueno, un día así no más, eso no sirve. Tiene que buscar su buen día. Mi tío va a buscar un B'atz' o un Aq'ab'al. Si tocó día lunes va avisar al papá de la Paula. Llegado el día, tocó llevar cuatro litros de guaro de cantina y medio paquete de cigarros Payaso, cuatro candelas grandes de a 25 len. Antes de a 25 len son grandes. 25 len es buen pisto, 'ta grande la candela. Está bonita su luz. Entonces mi tío fue a pedir y todos arrodillados nosotros. Todos arrodillados frente los papás de la Paula. Todos vamos arrodillar. Mi mamá, mi tío, yo voy arrodillar también. Los papás de la Paula dicen: No, no, levántese. Acaso somos santos nosotros. De todos modos vamos a platicar. Siéntese, siéntese. 'Ta bueno, gracias dice mi tío, entonces se jue a sentar. Entonces va hablar mi tío y va hacer la Costumbre. Así está la Costumbre antes en San Bartolo. Él va a sacar los cuatro litros de guaro, va sentar ahí en el suelo, va poner la servilleta, los cigarros, va poner todo, un plato, un copa, todo va poner ahí. Vaya gracias usted, nosotros no pedimos nada, por gusto gastó, dice el papá de la Paula, por gusto gasta. No, dice mi tío, así es el Costumbre antes. Nuestro abuelito así hace antes. Así hace nuestro abuelito. Perdón nosotros no trae su bulto, sólo poquito trae. No tenga pena, no tenga pena, dice el papá de la Paula. En la casa de la Paula mucha gente hay. Allí está su abuelita, tiene sus tíos, tiene un montón. Nosotros sólo poquitos somos. [Después] llegué a la casa de la Paula, mi

suegra me va ha recibir con una jícara de atol, pero ahí no puedo ver todavía a la Paula, sino sólo voy a trabajar con mi suegro, voy hacer mi carga de leña.

La segunda vez que voy a hacer la pedida llevo otra vez cuatro litros de guaro. Llevamos Soconic, que es matar un chivo y se lleva una arroba de maíz que va a coser y hacer tamalitos. Se va hacer caldo y lo llevamos. Vamos ir a dejar allí con mi suegro. Lo llevamos con todos mis tíos. Un tanate de gente. Mucha gente. Yo llevo leña. El chivo se coce para hacer el caldo. El caldo lo van tomar las dos familias y la carne sólo va a comer la familia de la Paula. Las cuatro veces voy hacer así. Cuatro veces voy ir a traer a la Paula. Entonces ya estuvo.

Ése es el Costumbre antes. Ya terminó el Soconic, entonces a los ocho días voy a traer a la mujer. ¡Voy a traer y ya estuvo! 'Ta bueno dice mi suegro, ya cumpliste tu Costumbre, ya no hay más. Ya podés llevar tu mujer" [C-16; 99].

### *Las reglas del juego*

Esta ritualidad se hacía atendiendo a los días propicios en el calendario y bajo la orientación del Guía o k'amal b'e, que además cumplía la función de testigo e intermediario en las conversaciones y acuerdos establecidos entre las dos familias. Él, junto a los familiares más ancianos del hombre y la mujer, era quien daba los consejos y recomendaciones a la nueva pareja, quienes establecían los compromisos entre las partes, siendo las principales: que esa unión implicaba un compromiso serio ante los familiares vivos y muertos, que era para toda la vida; que el hombre era quien mandaba por lo que la mujer debía servirle y obedecerle; que debían respetar y obedecer a los padres y suegros, que ambos debían continuar la Costumbre y cumplir con la ley de la comunidad en la que no se permitía: la infidelidad, los pleitos violentos, ni la irresponsabilidad o abandono de los deberes conyugales para ninguna de las partes. Respecto a este proceso, María Yac explica:

"En cambio cuando nos casamos en San Bartolo, las familias tienen que regañar un poco al hombre y la mujer también. Con las costumbres que se quedaron en San Bartolo, se jodieron algunas cosas, porque antes los jóvenes respetaban mucho a los suegros y a los mismos padres, porque han ganado a la muchacha cumpliendo con la Costumbre y con muchas orientaciones de todos los familiares que le dicen al muchacho que tiene que respetar a su esposa. En el momento que se van a casar, se va aconsejar, se va orientar a las dos personas. Se les dice a los dos que el casamiento no es para unos años, sino que tiene que ser para toda la vida. La mujer se va a quedar cuando se muera el hombre y el hombre se va a quedar cuando se muera la mujer" [B-14; 94].

Además de los consejos, recomendaciones y/o advertencias generales, a cada una de las partes le indicaban sus responsabilidades específicas. La informante citada arriba explica:

"Ahora un consejo especial al hombre va a ser que tiene que trabajar para mantener a la mujer, que le tiene que comprar su ropa y su cinta, tiene que llevar la comida a la casa. El consejo para la mujer es que tiene que dedicarse en los trabajos y oficios de la casa. Tiene que preparar en el momento las comidas para el hombre" [B-14; 94].

Mientras que don Juventino narra:

"Entonces mi suegro dice: ¿Seguro que mujer querés vos? Sí, digo yo. Pero vos tenés que comprar su ropa, que comprar su cinta para agarrar su pelo, vas a comprar su corte. Sí voy a comprar, digo yo. ¿Si no vas a comprar?, pior si no vas a dar comida a mi hija, pior si no vas a comprar su ropa a mi hija, entonces no voy a dar yo. Entonces no puede casar con mi hija. Vos si querés, vas a trabajar, así van a tener vida. Si voy a trabajar, sí voy a comprar su ropa, digo yo. Tú vas a respetar tu suegro. *Chinam*, *chitay* voy a decir yo, *Chinam* voy a saludar. Voy a respetar. Antes no se dice Saqirik nan, Saqirik tat, eso con la religión católica llegó. Antes sólo *chinam*. Dice mi suegro cuando viene primero va a saludar su suegra, viene usted y *chinam* dice, *chinam* dice. 'Ta bueno le digo yo, 'ta bueno.

Ahora cuando es el mero día que voy a traer la mujer también llevo su guaro y mi suegro dice: Bueno, ahorita voy a entregar tu mujer pero no quiero pleitos. No vas a pelear. No vas a embolar, no vas a chupar. Tenés que trabajar. Tenés que dar su comida a tu mujer. Y, montón de palabras que me dice. Voy entregar mi hija pero ahorita vas a trabajar, mi hija quiere su zapato, quiere su ropa, quiere su faja, quiere su peine, quiere su perraje, quiere su cinta. Si vos no comprás su ropa tu mujer, entonces no sirve tu mujer. Si vos comprás su buena ropa. ¡Puchis, lujo su mujer! Vos querés mujer, tenés que ser responsable. Me dice, no lleve mi hija a la costa. No lleve a la costa. Si vos tenés tu terreno tenés que cultivar tu terreno, pero no lleve mi hija la costa. No te vas a la costa. A la Paula le dice también: Vos te vas con el Juventino, vos no mandás. El Juventino es el que manda. Usted va dar su comida al Juventino, vas a dar su atol, vas a cocer su frijol. Das su comida al Juventino. Cuando el Juventino viene de un su viaje lejos, vos tenés listo su caliente, tenés listo su atol, dale su agua, porque da sed cuando uno viene lejos. ‘Ta bueno dice la Paula, ‘ta bueno dijo, si así dice mi papá, yo también me voy. Así ya estuvo, entonces va llevar" [C-16; 94].

Los participantes en la investigación, individualmente y en reflexiones grupales, establecieron que los compromisos más importantes que adquirirían el hombre y la mujer durante la pedida tradicional, eran los que aparecen en el siguiente cuadro:

### Los Compromisos

Compromisos del Hombre	Compromisos de la Mujer
<ul style="list-style-type: none"> <li>· Respetar a los suegros</li> <li>· Trabajar en la <i>siembra milpa</i> y cultivos complementarios (tomate, chile, etc.)</li> <li>· Comerciar el excedente</li> <li>· Trabajar en la finca si no tenía suficiente tierra</li> <li>· Garantizar la comida de su mujer y sus hijos</li> <li>· Comprar la ropa de la mujer: corte, güipil, faja, rebozo, caites, cinta para el pelo y su peine</li> <li>· No maltratar ni pegar a la mujer</li> <li>· No beber</li> <li>· En algunos casos, se especificaba no llevar a la mujer a la costa.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>· Respetar y obedecer a los suegros</li> <li>· Cumplir con el trabajo que la suegra le mandara hacer</li> <li>· Obedecer y servir al marido, darle sus comidas y bebidas a tiempo</li> <li>· Llevar el bastimento al marido cuando él estaba en un trabajador distante</li> <li>· Hacer los oficios domésticos: hacer el nixtamal, moler, tortear y hacer la comida, barrer la casa, lavar la ropa</li> <li>· Desgranar el maíz, cortar y acarrear leña, acarrear agua</li> <li>· Procrear, criar y educar a los hijos</li> <li>· Pastorear los chivos, alimentar y cuidar los <i>coches</i>, gallinas y <i>chuntos</i></li> <li>· Tejer palma para los sombreros</li> <li>· Tapizar la milpa y el frijol</li> <li>· Hacer la comida de los mozos cuando se contrataban temporalmente.</li> </ul>

Con las *recomendaciones* que daban los familiares se definía una clara división sexual del trabajo. Así, al hombre correspondían las tareas de la producción, comercialización agrícola y servicios personales comunitarios; mientras que a la mujer, las tareas de la reproducción de la familia, producción pecuaria y artesanal. Esta división de tareas, de entrada la situaba a ella en una situación de desventaja. Pues era ella quien debía servir al *otro*, es decir al *marido*. Esto implicaba que ella siempre se levantara más temprano y acostara más tarde que el hombre.

Ella debía hacer sus tareas específicas, pero además participar junto a algunos hombres en tareas de la producción (deshierbar la milpa, tapizar el maíz y el frijol, recolectar el abono orgánico etc.). Su jornada siempre abarcaba de cuatro de la mañana a ocho de la noche, trabajando así un promedio de 15 a 16 horas diarias. Mientras que el hombre al terminar su trabajo a las tres o cuatro de la tarde, contaba con tiempo disponible para participar en actividades comunales. De esta manera, el hombre tenía el tiempo y el espacio para participar en la administración del poder comunal y municipal, mientras que el espacio de ella se reducía a las fronteras de su parcela.

En la pedida se definía también una relación jerárquica, en la que la joven pareja debía respetar y atender a los mayores y la mujer debía sujetarse a la autoridad del hombre. Siempre se insistía que era él quien mandaba en la casa; era él quien salía a comerciar y quien se desenvolvía en el espacio público de la comunidad; quien conseguía y administraba *el pisto*, quien decidía qué se compraba y qué no. Es importante resaltar, que el papá de la mujer insistía al yerno pidiendo que debía comprometerse a no *chupar*, a no pegarle a su hija; que debía proveer de la comida y ropa de ella. Por ejemplo don Genaro, el papá de María del Rosario le insistió a Gabriel [el yerno pidiendo]:

"Mi hija no, no es para pegar, ni para regañar, quiere buena vida contigo. No es para pegar porque hay hombres también que cómo pega a su mujer y no le da nada, nada bueno le da. Sólo están pegando, pegando por gusto, yo no quiero así" [D-25; 95].

Estas recomendaciones eran insistentes en todas las pedidas de la mujer y estaban dirigidas específicamente a los hombres, lo cual era indicador de que algo no estaba funcionando bien en las relaciones; que había hombres sambartoleños que *sólo estaban pegando a la mujer y que no les daban nada*, es decir que no cumplían con los compromisos adquiridos en la pedida y que además ejercían la violencia intrafamiliar.

Al analizar esta situación, los ancianos y mujeres entrevistadas coinciden en plantear que durante los años '50 y '60, los jóvenes varones empezaron a bajar a las fincas de algodón solos, por decisión propia *—para conseguir su pisto y comprar su ropa*. En la costa fueron adquiriendo nuevos hábitos y nuevas concepciones de vida y de relaciones; fueron rompiendo con la normativa impuesta por las generaciones más antiguas, un ejemplo de ello era su rebeldía frente a las formas tradicionales de elección de la mujer —que ya se explicó antes. Simultáneamente a éste, se fueron teniendo otros cambios que no siempre fueron positivos para las mujeres. Por ejemplo, en la costa aprendieron a beber aguardiente con mayor frecuencia —sin ninguna justificación festiva o ritual—; aprendieron a visitar casas de prostitución y a utilizar la violencia para resolver los conflictos con su mujer. Respecto a este ejercicio de la violencia intrafamiliar, son varias las mujeres que explicaron que durante un período específico de su relación de pareja, el hombre bebía mucho, no llevaba dinero a la casa y que además la maltrataba a ella y a sus hijos. Así lo explica doña Paula:

"Ya después sólo chupando, sólo chupando va estar el Juventino... Así un día llegó a la casa, él hizo su problema. Va a decir ¡A la gran puta! ¿Por qué no está hecho mi tortilla? Se enojó. Puro bravo está y me zampó una patada y sacó un mi diente. ¡Me pegó! Me pegó y me salió mucha sangre y yo estoy embarazada. Mi muchachito ya mero se murió. Toda se manchó mi blusa. Toda se hinchó mi cara. No puedo comer nada. Casi una semana no comí. Él se enojó porque llegó a la casa y como yo había salido a donde un mi tío, no me encontró y se puso puro bravo. Entonces yo le digo: Voy a decir a mi mamá, voy a decir a mi papá. Voy a decir a mi abuelito que vos me pegaste" [C-17; 95].

Respecto a estos hechos de violencia intrafamiliar cabe decir que éstos fueron omitidos en el relato del marido de doña Paula y que ella habló de éstos luego de un proceso en el que se había logrado una confianza muy sólida. Esto mismo sucedió con otras mujeres que habían aprendido a guardar como un secreto conyugal estos hechos de violencia, habían aprendido a callar y a ocultar lo que en realidad sucedía en el espacio de su vida privada.

A pesar de que dentro de la normativa comunal, estas prácticas de violencia no eran aceptadas, fueron varias las mujeres que hicieron referencia al maltrato recibido por el hombre. Cabe resaltar que éstas aumentaban en la medida que aumentaba el consumo desmedido del alcohol y que los jóvenes aprendían formas violentas de ejercer

el poder masculino. Cabe decir también, que como la violencia no era aceptada dentro de la ética familiar-comunitaria, las mujeres que sufrieran su aplicación, contaban con el respaldo de su familia para interpelar al marido o para que ella decidiera si seguía o no, viviendo con él. Discursivamente, contaba también con el respaldo del sistema de administración de la justicia comunal, aunque los criterios que guiaban al *alcalde justicia* y los *Nabe'aj ch'amí*, respondían a su propia concepción de poder masculino.

Finalmente, cabe decir que aunque las normas establecidas en la pedida excluían a la mujer de los espacios de decisión (pues definían para ella un papel de servicio al varón), éstas ofrecían a las mujeres algunas garantías básicas, dado que también se exigía al hombre cumplir con una serie de responsabilidades dentro de la familia. De esa cuenta, las mujeres comentan que lo importante de la pedida era que los hombres recibían *regaños* y advertencias de sus padres, abuelos y suegros respecto a la manera que debían de tratarlas y que basándose en ello estaban en posibilidad de cuestionarlos si no cumplían con su palabra.



## **VI. Recuperando la Tierra**

## VI. Recuperando la Tierra

De entrada cabe aclarar que en este apartado únicamente se dará seguimiento a dos casos (dos 'fincas' cuyo territorio corresponde a dos caseríos de San Bartolo) que fueron afectadas por el 'Decreto 900' –Ley de Reforma Agraria. Éstas son, San Miguel Los Cimientos Pat'zak y San Rafael Patzcaman (Quiacaché)<sup>165</sup> La reconstrucción de estos casos es interesante porque ambos develan el carácter del régimen de propiedad de la tierra y de trabajo que permanecía vigente en el altiplano noroccidental antes de la emisión de la ley de reforma agraria. En el expediente de cada finca encontramos una serie de declaraciones, certificaciones e informes que documentan las ilegalidades utilizadas por empresarios extranjeros y nacionales para asegurarse la movilidad de los trabajadores *temporeros* a sus plantaciones cafetaleras en la bocacosta suroccidental. En estos expedientes se constatan las diferentes maneras a través de las cuales se reforzó el modelo de exclusión y la ideología racista que justificó la existencia de los '*pueblos de mozos cuadrilleros*', '*semilleros*' o '*reservas de indios endeudados*' a lo largo del siglo XX. Al mismo tiempo, se reseña la continua lucha de los sambartoleños por recuperar sus tierras. Pues las 'fincas' recuperadas a través del Decreto 900 representaban una significativa porción de la tierra que les fue expropiada durante el régimen liberal, como se verá en el historial de cada caso.

### *Las implicaciones del Decreto 900*

Diferentes científicos sociales coinciden en plantear que a lo largo de la historia de Guatemala, el Decreto 900, Ley de Reforma Agraria emitido en junio de 1952,<sup>166</sup> constituye la mejor iniciativa a favor de las comunidades indígenas-campesinas. Pues, desde la Conquista española, por primera vez el gobierno les devolvió tierra con el fin de aumentar su producción y fortalecer su economía. Independientemente de que la contrarrevolución haya abortado el proceso iniciado, en un corto tiempo los resultados del Decreto 900 eran tangibles. Gleijeses [1992] y Guerra Borges [1993] indican que algunos de estos resultados fueron:

- a. Entre el 5 de enero de 1953 y el 16 de junio de 1954<sup>167</sup> se emitieron mil dos decretos de expropiación; fueron afectadas tierras de propiedad privada que tenían una extensión total de 1.091.073 hectáreas,<sup>168</sup> de las cuales se expropiaron 603.615 hectáreas (el 55%). Además, 280.000 hectáreas de tierras de las Fincas Nacionales, con lo cual el total de tierras transferidas a los campesinos y trabajadores agrícolas se elevó a 883.615 hectáreas. En este proceso recibieron tierra unas 100,000 familias, equivalente a más de 500,000 personas.
- b. Entre marzo de 1953 y junio de 1954, el Crédito Hipotecario Nacional –CHN– y el Banco Nacional Agrario –BNA–,<sup>169</sup> aprobaron \$11,881,432 en préstamos, de los cuales \$9 millones fueron desembolsados antes del derrocamiento de Arbenz. Cada uno de los 53,829 solicitantes recibió un promedio de \$225, suma que era casi el doble del ingreso anual por persona en Guatemala en 1950 (\$137) y mucho más del doble del ingreso anual por persona en el campo (\$89). Por otra parte, los tipos de interés bancario fueron fijados en 4 por

<sup>165</sup> Si se quiere profundizar en el impacto de la Reforma Agraria en las comunidades indígenas, véase: Jim Handy, *Revolution in the Countryside*, (Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press; 1994). O la compilación de Peláez Almengor: *Guatemala 1944–1954: Los Rostros de un País*. Centro de Estudios Urbanos y Regionales –CEUR. Guatemala, 1999.

<sup>166</sup> El Decreto 900, Ley de Reforma Agraria estipulaba que toda la tierra no cultivada de fincas particulares de más de 672 acres sería expropiada; la tierra ociosa de fincas de 224 a 672 acres sería expropiada sólo si menos de dos tercios de la finca estaban cultivados; las fincas de menos de 224 acres no serían afectadas. Por contraste, las Fincas Nacionales del Gobierno serían totalmente parceladas. La tierra expropiada de fincas particulares sería dada en propiedad particular. [Ver texto de la Ley en 'El Guatemalteco', 17 de junio de 1952].

<sup>167</sup> Momento en que se desencadena la fase final del derrocamiento del régimen revolucionario.

<sup>168</sup> 29% de la superficie registrada por el Censo Agropecuario.

<sup>169</sup> En febrero de 1953, el gobierno presentó al Congreso un proyecto de ley que establecía el Banco Nacional Agrario (BNA), para dar crédito a los beneficiarios de la Reforma Agraria y a otros pequeños agricultores. Mientras se aprobaba dicha ley, se otorgaría crédito a través de una agencia gubernamental establecida, el Crédito Hipotecario Nacional (CHN).

ciento anual para préstamos de hasta 12 meses y 6 por ciento para préstamos de plazo más largo (de tres a seis años). Para facilitar el procedimiento, el país fue dividido en seis regiones y el BNA abrió oficinas en cada una de ellas

- c. La Reforma liberó nuevas energías productivas tanto de los campesinos como de aquellos finqueros cuyas tierras anteriormente ociosas fueron puestas en uso.<sup>170/</sup>
- d. El Decreto 900 benefició a muchos de los que no habían recibido tierra. Disminuyendo la reserva de mano de obra, hizo subir los salarios reales para los trabajadores agrícolas, así como lo hicieron la creciente sindicalización de los obreros del campo y los esfuerzos sostenidos del Gobierno en su nombre.
- e. El *status* de muchos trabajadores agrícolas sin tierra también fue mejorando por los artículos 13 y 14 del Decreto 900, los cuales estipulaban que, en las fincas particulares, todos los asentamientos de trabajadores agrícolas compuestos de más de más de 15 familias serían denominados ‘centros urbanos’ y los caminos particulares que conectaban estos asentamientos con el mundo exterior serían nacionalizados. Con lo cual se debilitaba el poder de los terratenientes sobre la vida de sus trabajadores.
- f. Por primera vez, los trabajadores del campo y los pequeños agricultores participaron en actividades sindicales, aunque su papel estuviera limitado al nivel local.

Sin negar la importancia de estos resultados, vale decir que, la implementación de la Reforma Agraria no estuvo exenta de conflictos al interior de las comunidades indígenas. El objetivo principal del Decreto 900 era fomentar el desarrollo de las relaciones de producción capitalista en el agro guatemalteco. De manera que la ley se centraba en mejorar las parcelas de ‘campesinos individuales’ y ‘trabajadores rurales’. Este enfoque entró en contradicción con la existencia de comunidades corporativas y cerradas, las cuales tenían una cultura particular y relaciones no capitalistas de producción [Handy, 1999]. Quizá las principales contradicciones se dieron entre a) las formas de entender la propiedad de la tierra [propiedad y/o administración comunal *versus* propiedad y administración individual]; y, b) las formas de organización alrededor de la tierra [organización comunal tradicional, fundada en la jerarquía dual civil-religiosa *versus* organización burocrático-administrativa y sectorial, obrero-campesina orientada por hombres jóvenes].<sup>171/</sup>

Lo planteado es fundamental para entender la particular evolución de cada uno de los casos de San Bartolo. Pues en este municipio, como en el resto de municipios del país, se conformó el Comité Agrario Local –CAL–; se impulsó la organización de *uniones campesinas* que motivaran a los sambartoleños a denunciar las grandes propiedades afectas al Decreto 900, gestionar la adjudicación de la tierra denunciada, y así lograr acceso a parcelas individuales de tierra. Esta nueva forma de organización movilizó a algunas personas de la cabecera municipal y de las aldeas (que fueron afectadas por la expropiación liberal) para recuperar la propiedad de la tierra que les había sido despojada por los ladinos de Santa Cruz del Quiché entre 1880-90. Es de anotar que, si bien ya había pasado más de medio siglo desde la expropiación, ellos mantenían vigente la idea de que esa tierra (a la que tenían acceso a cambio de renta en trabajo y especie) sería de ellos otra vez. Pues esa tierra y no otra, era la heredada por sus ancestros. Así, don Pedro, un anciano, Principal de la aldea Los Cimientos, expresa: "En ese

<sup>170/</sup> Ver aumento de la producción agrícola en 1954 en Gleijeses, 1992:358.

<sup>171/</sup> El Decreto 900 estableció un sistema jerárquico para poner en práctica la Reforma Agraria. En la base estaban los comités agrarios locales o CAL. Cada CAL tenía cinco miembros, uno nombrado por el gobernador del departamento donde estaba localizado el CAL, otro por la municipalidad y tres por el sindicato local. Donde no había organización obrera o donde había más de una, los campesinos y los trabajadores agrícolas elegirían a sus representantes en asambleas populares. Todas las personas que creyeran que tenían derecho, podían pedir al CAL tierra que consideraran que podía ser expropiada. El CAL juzgaría la validez de la petición y dirigiría sus recomendaciones al comité agrario departamental o CAD. Los CAD también tenían cinco miembros: uno escogido por la asociación de terratenientes, uno por cada una de las dos confederaciones obreras del país, uno por el gobernador del departamento y uno por el recién creado Departamento Agrario Nacional (DAN). Los CAD supervisarían el trabajo de los CAL e informarían al DAN en la capital; el DAN revisaría las decisiones de los CAD. En la cúspide estaba el Presidente de la República, quien (como órgano supremo y ejecutivo de la Reforma Agraria) resolvería definitivamente las cuestiones que suscitara la aplicación del Decreto 900 [Art. 54-57, 59 y 60].



*tiempo, si estamos aguantando cuando los patrones nos mandan a las costas, si estamos pobres y nosotros estamos cumpliendo con el trabajo de gratis, es porque estamos pensando que después va ser de nosotros esa tierra" [E-TR; 96].*

En este caso, el espacio a recuperar por cada comunidad estaba claramente definido, pues era el espacio donde habían vivido y trabajado sus abuelos, era el espacio donde se delineaba su mapa genealógico y tenía sentido *el nosotros*. Además, era el espacio donde seguían viviendo y trabajando ellos; era la tierra que seguían ocupando en comunidad, por lo que su recuperación se concebía también en comunidad. Respecto a esta misma idea, cabe decir que, al analizar numerosas denuncias de tierra bajo el Decreto 900, Handy [1999], constató que muchos de los miembros de las uniones y/o comunidades campesinas o comunidades indígenas, expresaban una clara determinación de recuperar fincas que originalmente habían sido parte del patrimonio de la comunidad y habían sido tomadas ilegalmente en el pasado.<sup>172/</sup>

A diferencia de esta concepción de territorio histórico (articulador de los demás aspectos de la vida en comunidad) y de propiedad y/o administración comunal de la tierra que persistía en muchas comunidades indígenas; dentro del enfoque de la Reforma Agraria, la tierra era entendida como un medio de producción. Por tanto, la tierra 'denunciada' que se ajustara a los criterios definidos dentro de la ley agraria, podía ser adjudicada indistintamente a todos los integrantes de la Unión Campesina que presentara la gestión ante el Comité Agrario Local. En el caso que nos ocupa, muchos de los miembros de las Uniones Campesinas eran jóvenes de la cabecera municipal que tenían mayor información de la nueva ley agraria pero que no tenían relación histórica con la comunidad que vivía en la tierra denunciada.

De esa cuenta, varios de los aldeanos de las dos comunidades de San Bartolo (Patzcamán y Los Cimientos) que presentaron denuncias de tierras amparadas en el Decreto 900, recuerdan que, si bien, en ese tiempo lograron que sus antiguas propiedades volvieran a sus manos y que se aboliera el sistema de renta por trabajo, impuesto desde el momento mismo de la expropiación liberal, también recuerdan que éste fue '*un tiempo de k'ax*', '*un tiempo de pena entre la misma gente*.' Un tiempo de conflicto entre la gente de la cabecera municipal y su aldea, un tiempo en que la misma gente de la aldea se dividió en dos bandos: el bando de los que se asociaron con la gente del Comité Agrario Local de la cabecera y el bando de los que querían que la tierra fuera 'devuelta' únicamente a los miembros de la comunidad aldeana. A continuación se hace una síntesis cronológica que pone de manifiesto no sólo la lógica que orientó la aplicación de la Reforma Agraria en este municipio y las distintas reacciones y problemas que los sambartoleños enfrentaron, sino, la historicidad del conflicto de tierras y del tipo de relaciones de producción que estaban vigentes todavía en los años '50.

## **A. La Expropiación de la finca "San Miguel Los Cimientos Pat'zak"**

### **1. El historial del caso**

Cabe recordar que en noviembre de 1887, Vicente Girón y José Lucas solicitaron ante el Jefe Político del Quiché, 10 caballerías de los ejidos de Los Cimientos Pat'zak. En respuesta a esta gestión, en enero de 1888, los aldeanos interpusieron un recurso de amparo basándose en su título de propiedad. En abril de 1889, desatendiendo este recurso de amparo, se llevó a cabo el remate de 20 caballerías, 4 manzanas y 5,994 varas cuadradas del terreno denominado Los Cimientos Pat'zak. En este remate José Lucas cedió a Vicente Girón sus derechos. En junio de 1889, a pesar de la oposición de la administración municipal de San Bartolo, el Juez de Primera Instancia del

---

<sup>172/</sup> Como ejemplo, Handy señala que en 1953, los miembros de la comunidad de San Miguel Dueñas, Sacatepéquez denunció tierra en la finca vecina propiedad de Salvador Falla Santos argumentando que la tierra había sido tomada ilegalmente en 1922 y declararon, 'nosotros tenemos los documentos para probar nuestro derecho ancestral sobre esas tierras y consecuentemente le pedimos al presidente Arbenz, en orden de hacer justicia, regrese esas tierras a nuestro poder'. Otro ejemplo citado es el de los representantes de la aldea Santa María Cauqué en la Municipalidad de Santiago Sacatepéquez, quienes gestionaron tierra que había sido tomada por Carlos Monteros para ampliar los márgenes de su finca. Ellos justificaban su petición indicando que 'de acuerdo con la tradición de (nuestro) pueblo esas tierras pertenecen desde tiempo inmemorial a la aldea' [Handy; 1999:17].

Quiché otorgó a Vicente Girón las escrituras del terreno, que éste denominó 'Finca Los Cimientos'. Las colindancias de esta propiedad fueron: al Norte, terrenos de Sacapulas; al Sur, terrenos de Aureliano y Victoriano Girón; al Oriente, terrenos de Juan y José Girón; al Poniente terrenos de San Bartolo.

Años después, en el diario oficial de Quetzaltenango de fecha 28 de junio de 1934 aparece que Vicente Girón vendió a Leonor y María Luisa de León García la finca Los Cimientos; aparece también que Ana María Aguilar de León era dueña del derecho que correspondía a Leonor de León García. Estas nuevas dueñas residían en San Francisco, California, Estados Unidos. A partir del 14 de agosto de ese mismo año, el señor Carlos Girón, de 72 años, fue nombrado apoderado general de esa propiedad: él podía comprar, vender, hipotecar y disponer de cualquier forma de este inmueble, pues gozaba de todas las facultades generales y especiales para ello. En diciembre de 1937, Carlos Girón, a solicitud de la señora María Luisa de León, transfirió esos poderes al señor Alejandro Deutschmann, quien a partir de ese momento apareció como el responsable legal de la propiedad. Es importante explicitar que los aldeanos de Los Cimientos nunca estuvieron enterados de que la finca hubiera sido comprada por la señora María Luisa de García y condueña, ni de que su apoderado fuera en un primer momento Carlos Girón y luego el señor Deutschmann. Ellos siempre reconocieron como expropiadores y luego como patronos a los señores Jesús y José Girón (herederos de Vicente Girón) y Alfredo Dardón, porque era a ellos a quienes debían pagar con productos y quienes los obligaban a bajar a las fincas. Eran ellos también los que siempre les decían que si cumplían bien con su trabajo *Un día les venderían esa tierra, un día esa tierra podía ser de ellos*. Así los aldeanos, año con año albergaban la esperanza de recuperar la heredad de sus abuelos.

El administrador de esta finca era el señor Jesús Barrios Girón y el mayordomo, Alfredo Dardón, quienes residían en San Pedro Jocopilas. A ellos los aldeanos debían pagarles parte de la renta de la tierra con maíz desgranado, puesto en la puerta de su casa. Como patrón de la finca Los Cimientos identificaban al señor José Girón, que vivía en San Pedro Jocopilas y en la Finca Parrache, (en Samayac) donde eran obligados a trabajar 30 ó 60 días anuales en el corte de café. El primer caporal de la 'finca' Los Cimientos era Bartolo Yax, a quien sucedió Pedro Xotoy Gómez. Estos ancianos eran *Principales* de la aldea Los Cimientos y fueron nombrados por *el mu's, el ladino*, (el Sr. Girón) para que ejercieran su autoridad y administraran el cumplimiento del trabajo forzado en la comunidad, es decir en *su finca*. Esta función debían cumplirla gratuitamente, en 'agradecimiento' a que no los habían desalojado de sus antiguas tierras (expropiadas), De esa cuenta, durante muchos años, ellos tuvieron que *trabajar para el ladino, el mu's*, como lo narra el anciano de Los Cimientos, quien era nieto del segundo caporal de esta finca:

"El primer caporal que está en Los Cimientos es el Bartolo Yax. Él es hombre anciano, por eso está de caporal. Entonces todos los trabajadores decían que mejor se va a dejar otro, porque se cansa. Sólo él está dirigiendo la gente. Porque no está ganando nada. Gratis es el trabajo que está haciendo. Ese caporal es el que va ir a ver el trabajo. Es él, el que está encargado de revisar el trabajo, por eso él se cansó y se va buscar otro. Entonces se murió el Bartolo Yax, se murió, se enfermó por tanto ver ese trabajo gratis. El otro caporal que va buscar es el Pedro Xotoy Gómez, también el Pedro se murió por ver ese trabajo de gratis, él tiene como sus 80 años. Ellos van ir a ver la milpa si está buena o no, por eso es que se cansó de tanto ver tantos problemas. El Pedro Xotoy Gómez es mi abuelito. Él se murió por ver el trabajo del ladino. Él tenía como 80 años, se cansó porque está comprando maíz, no tiene comida, por eso se enfermó. Se murió el primer caporal y se murió el segundo caporal. Allí mismo se murió. En ese trabajo se murió. Mi abuelito se cansó porque tanto trabajo que ha hecho. Tempranito hace un poquito su trabajo y de allí se va a trabajar con el ladino. Cuando viene de trabajar con el ladino entonces va hacer un su poquito de trabajo de él. También tiene que trabajar en la finca. Mucho trabajo en la finca Pacayal. Antes se sufrió penas para trabajar en el terreno del ladino. Ahora pienso que ya está bueno, pero se sufrió bastante para ganar ese terreno" [E-TR; 98:2].

## 2. La aplicación del Decreto 900

El 16 de julio de 1953, Juan López (de 36 años) y 40 compañeros originarios de Los Cimientos y de la cabecera municipal de San Bartolomé Jocotenango, presentaron el Formulario de Denuncia de la Finca San Miguel Los Cimientos Pat'zak. Con este documento iniciaron la gestión de la expropiación de la finca, declarando: *La finca Los Cimientos tiene 24 caballerías, todas cultivadas con maíz por los mozos colonos. Su propietario es José Girón que vive en la finca Parrache, municipio de Samayac, departamento de Mazatenango.*

El 18 de julio de 1953, el Comité Agrario Local [CAL] de San Bartolo visitó la finca denunciada y extendió el Acta de la Inspección Ocular. En la inspección, el Comité constató que el caporal de la finca, don Bartolo Yax, también identificaba como propietario a don José Girón, residente en Parrache, Samayac; que la finca tenía una extensión de 24 caballerías y que en ellas había 35 viviendas habitadas por 35 familias. Durante toda la inspección estuvo presente el caporal, quién no opuso resistencia, pero tampoco proporcionó información, y once de los mozos colonos solicitantes (presentaron nómina con sus nombres). En los renglones de ampliación del acta, los representantes de del CAL (todos ellos vecinos de la cabecera municipal) escribieron que:

"Entre los mozos colonos se tiene bastante ganado vacuno y lanar, no pudiéndose constatar el número, puesto que el resto de los mozos (que no son los denunciantes), se abstuvieron de suministrar datos y en el acto abandonaron la finca marchándose al municipio de Sacapulas, con el fin de hablar con el mayordomo Alfredo Dardón. Los que marcharon a Sacapulas dijeron no estar de acuerdo, con el fin que perseguía el comité, que por eso juntamente con el caporal Bartolo Ramírez Yax, iban hacerlo del conocimiento del mayordomo. El presidente del Comité Agrario señor Bartolo Benito Ramírez, trató de explicarles a los mozos colonos disgustados, que se pusieran de acuerdo con la parte que pedía estas tierras, cosa que no se logró" [AT-INTA-Patzac C-7-02-N p.4-5].

En su conjunto, los representantes del CAL declararon que la finca 'Los Cimientos' sí era afecta a la Ley Agraria y de consiguiente, en la misma solicitud, *suplicaron a 'nuestro buen Gobierno'*, que también favoreciera a los campesinos de la cabecera municipal cediéndoles terrenos de Los Cimientos, dado que ellos no tenían tierras y que algunos mozos colonos originarios de esa finca o aldea, no quieran recibir parcelas, tal como lo expresó el mismo caporal. Firman: Bartolo Benito, Bartolo Ajmac, Antonio Ramírez y Pedro Santos Gerónimo.

## 3. La reacción de los mozos colonos o aldeanos

Debido a la falta de información y falsos rumores que circulaban en el municipio acerca de la aplicación del Decreto 900 y a que el Comité Agrario Municipal solicitó que se favoreciera a gente de la cabecera municipal, adjudicándole tierra de Los Cimientos, varios de los campesinos de esta aldea (más cercanos al caporal, don Bartolo Yax), manifestaron su descontento y se organizaron ante el riesgo de perder el derecho a la propiedad de *las tierras que antes eran de sus abuelos*. De esta manera, entre los primeros solicitantes y los mozos que quedaban al margen de las primeras gestiones, se desarrolló un conflicto difícil de resolver: Los aldeanos o mozos colonos de Los Cimientos no estaban dispuestos a perdonar que personas de su aldea se hubieran asociado con la gente de la cabecera municipal (con quienes siempre habían tenido rivalidad) para denunciar la tierra que por derecho *sólo pertenecía a la comunidad de Cimientos*. Por tanto, ellos no estaban dispuestos a permitir que *gente de fuera* de la aldea tomara posesión de esas tierras. Mientras que los denunciantes de la cabecera municipal (aún sabiendo los continuos esfuerzos que habían hecho los de Los Cimientos para recuperar su tierra) no estaban dispuestos a renunciar a su gestión. Don Pedro, el anciano citado, explica:

"En ese tiempo llegó un problema del pueblo aquí en Los Cimientos. En ese tiempo empezó el pleito entre el pueblo y la aldea Los Cimientos. Los del pueblo llegaron a invadir el terreno de las gentes de Los Cimientos. Llegaron y pusieron mojones en todos lados. Yo me doy cuenta que el año 1952, 1953 y 1954 trabajaron allí en el pueblo y llegaron hacer bulla allí en Los Cimientos. En ese tiempo comenzó *un k'ax*, una pena entre nosotros mismos. Entonces el ladino, el señor que se llama Alfredo, se asustó, lo vio que empezó la bulla entre nosotros mismos. Entonces cuando él vio que empezó el problema, entonces dejó abandonado el terreno. Así nosotros sufrió bastante y después salió un problema, llegaron otras personas de allá del pueblo y van hacer mucho problema. Nosotros estamos en pena, está sufriendo y llegaron otras personas a fregar más. Llegaron bastantes para fregar esa finca, van a pelear por el terreno.

Más de cien llegaron, llegaron gritando, haciendo bullas. Tiene su bocina y están haciendo gritazón allí. Ellos pensó que es de nosotros el terreno, pero no es de nosotros, es del *mu's*, es del ladino. Cuando llegaron los del pueblo se olvidó todas las penas que han pasado, porque mucho relajo llegó. Nosotros antes, estamos contentos, porque el patrón dice que nos va a dejar el terreno, por eso nosotros trabajamos con él. Después vienen los del pueblo de San Bartolo y va empezar el pleito. El ladino cuando vio que llegaron los del pueblo a pelear el terreno, se fue para su casa allá en San Pedro Jocopilas. Él ya no se animó a llegar porque ya tiene miedo. Los del pueblo están diciendo que ese terreno ya es de ellos. Los del pueblo dicen que el terreno no es del *mu's* sino que es del pueblo, es de ellos" [E-TR 96:2].

El 9 de agosto 1953, los mozos colonos de Los Cimientos dirigidos por Antonio Montesinos, Margarito Akabal y Bartolo Ramírez Yax, para garantizar que esa tierra les fuera adjudicada únicamente a ellos, presentaron su *Denuncia Agraria*, en la que exponían:

"Es de nuestro conocimiento que un grupo de individuos *ajenos completamente a esta finca* la han denunciado que dado su gran número es posible que nos despojen de las tierras que hemos usufructuado desde hace muchísimos años, siendo la misma tierra que usufructuaron nuestros padres y abuelos y amparados en el espíritu de justicia de ese honorable Comité Agrario proporcionamos los datos siguientes:

- Si bien es cierto que la finca tiene una extensión bastante grande (no sabemos su extensión exacta) también es cierto que las tierras son pobres y muy quebradas, siendo pequeñas las áreas adecuadas para el cultivo y además se necesita dejar descansar parcelas, las cuales abonamos con nuestros animales.
- En las áreas no propias para el cultivo pastamos nuestros ganados lo que dada la pobreza del pasto necesitan de extensiones mayores para su mantenimiento. Tenemos entre todos los firmantes 560 ovejas y 114 vacas con sus crías lo cual se puede comprobar en cualquier momento (aparece nómina con los nombres de los denunciantes y el número de ovejas y vacas que posee cada uno).
- Esta cantidad de ganado, más nuestras siembras de maíz y frijol y 300 cuerdas. que cultiva la finca no dejan terreno disponible y cultivable para otras gentes.

Rogamos pues, a ese honorable Comité que tome en cuenta nuestros derechos y que se nos confirme la extensión de terreno que hemos cultivado y aprovechado siempre y en el caso de que se llegue a una expropiación se nos adjudique nuestra tierra en propiedad según el decreto del C.N #900.- L.A. Imprimen su huella digital 28 varones de la aldea Los Cimientos, Pat'zak" [AT-INTA- C-7-02-N: 22-23].

Es importante decir que desde el 29 de julio de 1953, constan en el expediente agrario una serie de gestiones realizadas por el presidente de la Comisión Agraria Departamental –CAD–, para determinar si el señor José Girón es o no, el propietario de la finca Los Cimientos para que éste comparezca a declarar. Todas estas gestiones fueron infructuosas pues no se logró localizar al señor Girón. Fue Alfredo Dardón, mayordomo de la finca, quien declaró que ésta era propiedad de María Luisa García, cuyo apoderado era el señor Deutschmann. Al establecer esta situación, el presidente de la CAD, envió al apoderado alrededor de seis telegramas, hasta que el 19 de agosto, éste envía por correo postal la Certificación del Registro de la Propiedad Inmueble para que se adjuntara al expediente de la denuncia agraria, y expuso que:

"La extensión de la finca es de 20 caballerías 4 manzanas y no de 24 como equivocadamente quedaron constadas en la inspección ocular. Que la inspección omitió registrar que se siembran 300 cuerdas de maíz por parte de la propietaria; y que de las 20 caballerías de la finca, no hay ni tres utilizables, por lo que pide se declare sin lugar la denuncia de expropiación agraria y se declare inafectable por la reforma agraria. Pide que todas las notificaciones del proceso de expropiación se las envíen al señor Alfredo Dardón, mayordomo de la finca" [AT-INTA-Patzac C-7-02-N: 24].

#### 4. Primera resolución

El 26 de agosto 1953, La Comisión Agraria Departamental extendió la Resolución Expropiatoria. En la misma se expuso que la denuncia inicial fue hecha por Juan López y 40 compañeros contra José Girón y que luego los mozos colonos Antonio Montesinos y 28 compañeros denunciaron la misma propiedad 'Los Cimientos de Pat'zak' alegando preferencia de derecho en su calidad de colonos; luego de una recapitulación de las innumerables gestiones presentadas por cada una de las partes involucradas en el caso, emitió las siguientes consideraciones:

*Considerando:* que con la inspección ocular practicada por el Comité Agrario Local de San Bartolo y la certificación del Segundo Registro de la Propiedad Inmueble, queda establecido plenamente que la Finca Los Cimientos de Pat'zak se encuentra comprendida dentro de los bienes afectables por la Ley de Reforma Agraria. Artículo 9o. del Decreto 900.

*Considerando:* que por las razones apuntadas, las solicitudes de Juan López y 40 compañeros y la de los mozos colonos Antonio Montesinos y 28 compañeros más, son atendibles, máxime que el apoderado de las propietarias no presentó ninguna oposición y que por otra parte la ley de Reforma Agraria tiende a liquidar la propiedad feudal en el campo y a proveer de tierras a los mozos colonos y trabajadores agrícolas que no las poseen o que poseen muy poca.

*Por Tanto:* esta comisión con fundamento en lo considerado y en los artículos 13, 63, 64, 65, 67, 68, 69 y 70 del Decreto 900 del Congreso Nacional, Declara: 1) Con lugar las solicitudes de Juan López y 40 compañeros y con lugar también *de manera preferente* la de los mozos colonos Antonio Montesinos y 28 compañeros; 2) aprueba la proposición del Comité Agrario Local de que a los denunciantes se les otorguen parcelas de tierra en propiedad. 3) Declara población los caseríos existentes por tener más de 15 familias y viviendas 4) Que se expropie a favor del Estado la extensión total de la finca, otorgándosele a los mozos colonos arrendantes 10 manzanas a cada uno, siempre que la extensión aprovechable lo permita, de lo contrario de la forma que lo disponga el Departamento Agrario Nacional 5) Que se excluyan a favor de las propietarias las extensiones de tierra que comprueben tener cultivadas, lo mismo que las que comprende el casco de la finca y pastos para el ganado. 6) Quedan en concepto de reservas forestales a favor del Estado, los bosques forestales con inclinación mayor del 30% [AGT-INTA-Pat'zak C-7-02-N p.]

El 27 de agosto 1953, la Comisión Agraria Departamental notificó la resolución a Juan López y compañeros; el 28 de ese mismo mes a Alfredo Dardón en su calidad de representante de las propietarias; y el 31 de agosto a Antonio Montesinos, Margarito Akabal y compañeros.

El 3 de Septiembre 1953, a través del correo postal, la Comisión Agraria Departamental recibió un 'Recurso de Revisión' de la resolución fechado 29 de agosto de 1953 y firmado por Deutschmann (el apoderado). En este memorial expuso que la mayor parte de la finca era inaprovechable para cultivos; que constituía una reserva forestal; que las propietarias sembraban 150 cuerdas y conservaban una reserva de 150 más, para su rotación. Señaló las incongruencias entre los puntos 4o. y 5o. de la resolución y pidió que éstos fueran revisados. Finalmente solicitó que se declarara sin lugar la expropiación a favor del Estado.

Ese mismo día la Comisión Agraria Departamental respondió al señor Deutschmann, aclarándole que el recurso de revisión que interpuso no estaba contemplado en el Decreto 900, Ley de Reforma Agraria, apareciendo únicamente el de *revocatoria* y el de *reposición*, conforme los artículos 69, 70 y 72 del mismo Decreto 900. El 30 de septiembre, Alejandro Deutschmann aclaró que en su memorial, por un error involuntario escribió 'recurso de revisión' cuando en realidad debería haber usado la palabra 'revocatoria', por lo que solicitó al Consejo Agrario Nacional tener por hecha la aclaración antes citada, y tener por interpuesto el recurso de REVOCATORIA dentro del término de la ley y darle el trámite correspondiente.

El 17 de marzo de 1954, el Consejo Agrario Nacional, resolvió sin lugar el Recurso de Revocatoria interpuesto por Deutschmann; modificó que la extensión a expropiar de la finca 'Los Cimientos de Pat'zak' fuera de 18 caballerías, 4 manzanas 5,000 varas cuadradas; que dicha extensión se adjudicara a favor de los mozos colonos, arrendatarios y denunciantes en las extensiones correspondientes, en las áreas de cultivo inmediato; las áreas boscosas se expropiarían a nombre de la Nación, y se podrían adjudicar en Usufructo Vitalicio de conformidad con lo prescrito por la ley. Se aclaró también que:

"La expropiación se consumará previa indemnización con bonos de la Reforma Agraria, que se fijaran de conformidad con la ley; por lo que el Departamento Agrario Nacional debe mandar a remedir la finca citada por medio de sus oficinas técnicas" [AT-INTA-Patzac C-7-02-N]

El hecho que la Comisión Agraria Departamental –CAD– resolviera a favor de los dos grupos solicitantes (Juan López y 40 compañeros) y (Antonio Montesinos y 28 compañeros) provocó serios conflictos entre la gente de la aldea Los Cimientos y los miembros del CAL y beneficiarios de la cabecera municipal. Pues, cada vez que estos últimos intentaron tomar posesión de la tierra adjudicada fueron expulsados por los mozos o aldeanos de Los Cimientos. Los primeros llegaban con altoparlantes, consignas revolucionarias, el respaldo la Ley Agraria y de las autoridades de la CAD; mientras que los segundos se armaban con palos y machetes y tapaban las vías de acceso a la 'finca'. De esa cuenta algunos sambartoleños hablan de ese tiempo, como un tiempo de guerra entre la gente de Cimientos y la gente del pueblo.

En este caso, para los funcionarios responsables de administrar las adjudicaciones de la Reforma Agraria, se hacía muy difícil resolver equitativamente, sin conocer la historia conflictiva no sólo de la tierra sino de la población a quien se le adjudicaría ésta. De allí que eligieran la salida más fácil, *quedar bien* con todos los solicitantes, otorgarles derecho a la propiedad individual a todos, aunque indicaran que los aldeanos de Los Cimientos tenían un derecho *preferencial*, al final iban a ser partícipes de la repartición un total de 68 jefes de familias entre los dos grupos (antiguos usufructuarios y nuevos adjudicatarios de la cabecera municipal). Con ello, no sólo se provocaba un serio conflicto entre ambos grupos, sino se desbordaba la capacidad de uso de la misma tierra, la cual ya era escasa para las 35 familias originarias de Los Cimientos. Al analizar este tipo de situaciones, Handy [1999] plantea que en los procesos de adjudicación de tierra a las comunidades campesinas o indígenas, los oficiales agrarios fueron confrontados con un panorama extremadamente confuso de reclamos ancestrales y conflictos por mucho tiempo no resueltos y ellos encontraron difícil comprender y casi imposible resolver equitativamente. Estos conflictos raramente podían encuadrarse dentro de la dicotomía 'reaccionario - revolucionario' preferida en la visión oficial del conflicto rural. Por otra parte, este mismo autor encontró que muchos de los conflictos locales alrededor de la aplicación del Decreto 900 se dieron entre las aldeas y la cabecera municipal (en donde se concentraban los líderes agrarios) y que muchos de éstos eran una indicación del continuo resentimiento de las aldeas por el dominio político y privilegios que tenía la cabecera municipal. Además, que estos conflictos ocurrieron más frecuentemente en las municipalidades que tenían un historial de tensión entre las aldeas y la cabecera. [Handy, 1999].

Es de decir también, que este conflicto fue utilizado con mucha habilidad por parte del apoderado, administradores y habilitadores de la finca, quienes hicieron una intensa labor de desinformación con el grupo de mozos colonos que se organizaron alrededor del antiguo caporal de la finca, don Bartolo Ramírez Yax, Antonio Montesinos y Benito Us, mozos colonos que no sabían leer ni escribir y que durante muchos años habían cumplido con las órdenes y mandatos del mu's, el ladino que tenía el título de propiedad de la tierra que ellos querían recuperar a fuerza de trabajo gratuito en la finca.

##### 5. Contrarrevolución y contrarreforma

El 15 de febrero de 1955, asesorados por el administrador de la finca, don Jesús Girón y Adrián Rodríguez Girón, los mozos colonos Benito Us Lux y compañeros, en su calidad de trabajadores de la Finca Los Cimientos, interpusieron un Recurso de Revisión Extraordinaria, en contra de lo resuelto por las anteriores autoridades, exponiendo que:

- 1- Por nuestro carácter de anticomunistas de convicción y reconocer las bondades del sistema como se trabaja la tierra en la finca Los Cimientos, expresamos que los líderes y agitadores [del CAL] se tuvieron que valer de personas extrañas para denunciar la finca, y para sujetarnos al control político nos obligaron a solicitar tierras en usufructo.

- 2- Dejamos constancia que siempre se nos han pagado los salarios por toda clase de trabajos que efectuamos y que los patronos nos han permitido hacer siembras en las mejores tierras, bajo sistema de rotación.
- 3- Bajo el sistema comunista de conceder tierras en usufructo y localizarlas en terrenos limitados perdemos la ventaja de rotarlas, a lo que hay que agregar las presiones y compromisos a los que quedamos sujetos.
- 4- En la arbitraria localización de las tierras se dio posesión a personas completamente ajenas a la finca para favorecerlos en detrimento de nuestros legítimos derechos, y si tomamos posesión de dichas parcelas fue porque ésta era la única forma en que podríamos garantizarnos. Por estas razones nos obligaron a la presentación de este recurso. Pedimos que las tierras que resultarán afectables, que es bueno hacer notar que no consisten en la totalidad de la finca pues hay bosque en terreno muy inclinado y gran extensión que no puede ser aprovechada para cultivo alguno, se nos dé a nosotros en propiedad y en forma comunal a todos los trabajadores colonos de la finca que somos los presentados. Agregan que el Apoderado de las propietarias (anotando la dirección de su residencia en ciudad capital), es quien puede dar constancia de que ellos son los auténticos mozos colonos, por lo que gozan de preferencia. Firma: Adrián Rodríguez Girón<sup>173</sup> / [AT-INTA-Patzac C-7-02-N p.].

El 25 de octubre de 1955, Deutschmann, respondiendo al Recurso de Revisión Extraordinaria, interpuesto por los mozos, envió un escrito certificando que:

- 1- Los colonos que aparecen en la lista adjunta a ese recurso son los trabajadores e hijos de los mismos, los cuales han venido trabajando en la finca que él representa.
- 2- La extensión cultivable del terreno, dada su inclinación, es mínima.
- 3- Es justo que esa tierra, tal como lo piden los actuales trabajadores, no se les otorgue a personas extrañas.
- 4- No habiendo interpuesto de parte de su poderante ningún Recurso de Revisión, está de acuerdo en que se le entregue la parte afectable de la finca en propiedad y en la forma que lo piden los trabajadores colonos. Adjunta una lista de 55 mozos colonos aptos para trabajar y otra de 40 menores.

Luego de leer los documentos citados arriba, podría deducirse que las relaciones de trabajo establecidas entre el patrón y mozos colonos de Los Cimientos se desarrollaban con entera normalidad y justicia, pues en el recurso de revisión éstos plantean estar satisfechos con *las bondades del sistema como se trabajaba la tierra en dicha finca*. Sin embargo, los descendientes de los mozos cuya huella digital calzaba ese documento, plantean que en ese tiempo ninguno de los mozos de Cimientos sabía hablar castilla, ninguno sabía leer ni escribir, por eso cada vez que tenían que hablar con el mu's, iban a traer a la Maruca, la mujer del Xilo; que ellos nunca supieron realmente qué fue lo que escribió en ese papel el Adrián Girón; y que ése es el mismo tiempo en que murió don Bartolo Yax, el primer caporal de la finca, quien se enfermó y murió 'por tanto ver ese trabajo de gratis'. Después quedó don Pedro Xotoy (uno de los firmantes) y él contaba que ese tiempo se sufrió penas para trabajar en el terreno del ladino; que en ese tiempo mucho problema había, que la gente lo que quería era dejar de trabajar para el mu's y comprar su tierra, tener sus títulos, para que nadie se las quitara.

Ése es el mismo tiempo *cuando el ladino por fin les vendió su tierra*. Pues, los aldeanos desconociendo los procedimientos de revisión y ratificación de la adjudicación de la tierra vigentes en esa época, pidieron *al patrón que vivía en San Pedro Jocopilas*, que les vendiera su tierra. Éste aceptó *venderles* la finca además de conducir *los trámites necesarios* para ello. Así, don Pedro explica:

"Cuando se calmó esa bulla triunfó la gente de la aldea Los Cimientos. Se va reunir la gente y se llegó con el dueño del terreno. Llegaron a decir que quieren comprar su terreno. Entonces él va decir que tienen que juntar 25 quetzales por cada persona para empezar hacer un negocio con el dueño de la finca. El dueño se quedó conforme,

<sup>173</sup> El firmante es miembro de la familia Girón (expropiadores y/o administradores de la finca); residente en San Pedro Jocopilas, por lo que no aparece en ninguna nómina como mozo colono, ni como trabajador de la finca.

porque se quedaron de acuerdo para comprar el terreno. Ese pisto que van a juntar. Esos 25 quetzales es como un enganche. Ellos van a pedir un favor, que el patrón tal vez va a vender el terreno, pero que tal vez va a dar facilidades de pago, porque no puede pagar gran cantidad de dinero. Él dice que le deja el terreno pero la gente no sabe dónde va ir a traer el dinero para pagar su terreno. Entonces cuando se dio el primer enganche se hizo un negocio que se paga mensual once quetzales, año con año. Se hizo un contrato con el ladino, que se va a pagar año con año.

Pero antes no se puede pagar ese dinero, no se puede cancelar ese dinero año con año, entonces tiene que vender un su pedazo a un vecino para ajustar su pago de los once 50 (Q 11.50). Antes no se habla por varas, sólo se habla de pedazos. Entonces la gente le dice a un su vecino: *comprame un pedazo, te vendo un pedazo de mi terreno que tengo que ajustar el pisto para pagar al ladino*. Antes no había dinero, entonces la gente vende sus animalitos, vende su quintal de maíz y sólo le dan un sus dos quetzales, un su uno 50. Por eso es que no se podía cancelar el pisto de cada año, cuesta para juntar los once 50. Después que se hizo una reunión con el patrón y se pagó los 25 quetzales, después en otra reunión ya nos van a dar las parcelas, nosotros los que estamos en las parcelas somos 43 hombres y se empieza a pagar cada año once 50 (Q 11.50).

Antes nosotros queremos hablar con el *mu's* —el ladino—, pero nosotros no puede hablar en castilla, entonces vamos a buscar una persona allá en Santa Cruz del Quiché que se llama Tish. Él es el que va hablar con el ladino y le va a decir que nosotros quiere comprar el terreno, que quiere facilidades de pago. Hay días que no se puede ir a traer a ese señor Tish del Quiché, entonces vamos a ir allá en la vecindad de la aldea con un señor ladino que se llama Xilo. Pero el Xilo no quiere ir hablar por el mozo de Los Cimientos, entonces manda a su mujer que se llama la Maruca" [E-RT; 96: 5].

#### 6. La reacción de los primeros denunciante

El 21 de mayo 1956, la Junta Agraria Departamental dio audiencia a los primeros denunciante de la finca, a quienes por no hablar el castellano se les nombró intérprete. Se les leyó el contenido del memorial presentado por Benito Us Lux [Recurso de Revisión] y enterados, expresaron que: En compañía de Juan López y en su concepto de miembros de la '*Unión Campesina de Los Cimientos*' y otros compañeros hicieron la denuncia de la finca Los Cimientos, por considerar que era afectable a la Ley de Reforma Agraria para que se les adjudicara en usufructo vitalicio en vista de no tener tierras en donde sembrar. Que a pesar de haber sido expropiada no les fue parcelada, permaneciendo como se encontraba antes y que no se oponen al recurso de revisión interpuesto por los recurrentes en virtud de que en nada les afecta.

El 12 de junio 1956, los primeros denunciante, Juan Xotoy [alcalde auxiliar de Los Cimientos] y compañeros presentaron memorial al señor Gobernador del Quiché para que éste fuera agregado al expediente #846 que obraba en ese despacho. En este memorial aclararon que:

- 1- "El 21 de julio del 53, todos los comparecientes denunciarnos la finca Los Cimientos de conformidad con el Decreto 900. Posteriormente se decretó el acuerdo de expropiación y se nos dio posesión de las parcelas correspondientes. Hacemos constar que a los mozos colonos de dicha finca se les dejó sus respectivas tierras que venían cultivando desde hacia mucho tiempo, de manera que las parcelas entregadas a nosotros no les perjudicaban.
- 2- En abril de 1955, nos fueron quitadas las parcelas que nos habían entregado (en mayo de 1954). Por los acontecimientos ocurridos es ese tiempo [disturbios violentos entre ambos grupos], nos fue imposible cultivar dichas parcelas. No obstante pudimos sembrar 80 cuerdas en comunidad, de maíz y frijol, pero dichas siembras las cosecharon los mozos colonos instigados por el Administrador de la finca Jesús Barrios Girón, quien nos ha venido intrigando. Los productos que ilegalmente nos arrebataron los estimamos en 160 quintales, a razón de dos quintales por cuerda de maíz, y 15 de frijol.
- 3- También denunciarnos que a uno de los comparecientes Juan Alvarado Castro, el alcalde municipal de San Bartolomé le quitó la suma de Q50.00 en concepto de multa por tener su ganado en terrenos de esa finca. La sanción fue ilegal (tiene recibo), toda vez que existía permiso para que pastaran en ese terreno. También la causa fue la intriga del administrador.



- 4- Teniendo conocimiento de que la dueña de la finca doña María Luisa de León, no interpuso recurso de revisión, la expropiación quedó firme, encontrándose el expediente en gobernación del Quiché. Pedimos: 1) que a la hora que de nuevo se haga la formal entrega de las parcelas se nos tome en cuenta a nosotros; 2) Que se envíe un inspector agrario que constate nuestras aseveraciones, principalmente en lo que se refiere a que al dársenos parcelas no dañamos a los mozos colonos. Y a la que las siembras tapiscadas por ellos nos pertenecían. También es justo que informemos, que en ningún momento hemos sido hostilizados por la dueña ni por las autoridades agrarias del lugar, sino que todas las molestias han sido causadas por el administrador Girón, sirviéndose de autoridades locales [AT-INTA-Patzac C-7-02-N].

#### 7. Inspecciones oculares

Previo a resolver este caso, se llevaron a cabo dos Inspecciones Oculares, la primera el 25 de mayo por el Perito Agrónomo Cesar Ponce y la segunda el 19 de octubre por el Inspector Jorge Mario González, buscando establecer si la finca Los Cimientos era o no afecta al Decreto 900. Ambos inspectores presentaron un informe detallado de la extensión, topografía y calidad de la tierra de la finca, concluyendo que ésta era de muy mala calidad, y que eran los mozos colonos quienes con mucho esfuerzo la hacían producir. Ambos plantearon que: "Se considera afectable esta propiedad, de conformidad con el párrafo primero del Art. 32 del Decreto 900, por ser un inmueble mayor de 6 caballerías, no cultivado directamente o por cuenta de las propietarias, y considerada por lo tanto como latifundio feudal" [AT-INTA-Patzac C-7-02-N: 109].

El Inspector Jorge Mario González, al informar acerca de las condiciones de esta finca, explicitó con claridad, que esta comunidad estaba *a merced de los habilitadores* por lo que la mayoría de los mozos colonos migraba a las fincas de café los meses de septiembre y noviembre. Planteó también que: "Esta comunidad por hoy se encuentra dividida, una minoría con el administrador *Jesús Barrios Girón*, y el resto con el alcalde auxiliar, colono de la finca. Estos últimos acusan a los primeros de lanzarles continuamente el ganado sobre sus milpas" [AT-INTA-Patzac C-7-02-N: 110]. Este inspector opinó también que la tierra fuera asignada a los mozos colonos mediante título en propiedad comunal, pues éste no vendría sino a confirmar la posesión legal, de algo que desde hace tiempo ya usufructúan pacíficamente, y que en realidad sólo su esfuerzo ha hecho producir, pues ya se ve que la propietaria ningún interés tiene en esta finca, por lo que resultaría más práctico que se les concediera en comunidad a los colonos, localizando el área inafectable que corresponde a la dueña –dos caballerías–, en la zona hoy ocupada por bosques y situada al Sur Oeste de la finca. Dentro de sus observaciones expuso que de las 18 caballerías expropiadas, únicamente eran susceptibles de cultivo 6 caballerías y 32 manzanas, quedando entonces 11 cabs. Con 32 manzanas que no eran aptas para la agricultura, pero que las necesitan los campesinos para mantenimiento de sus animales, es decir, para potreros.

#### 8. Resolución Final

El 9 de julio 1956 la Dirección General de Asuntos Agrarios emitió la Resolución No. 828 referente al curso de la expropiación de la Finca Los Cimientos.

*Considerando:* Según consta en autos el señor Deutschmann, representante legal de la señorita María Luisa de León, manifestó anuencia de sus mandantes respecto a la expropiación de la finca en lo que fuere afectable. Que a juicio de esa Dirección es procedente: confirmar la expropiación, *sin entrar a considerar incidentes de otro género*, ya que la forma de adjudicación de las tierras se hará como mejor convenga al programa de desarrollo agrario y con aplicación de la ley vigente.

*Por tanto:* Se declara sin lugar el Recurso interpuesto por Benito Us Lux y compañeros y manda: 1) Que pase el expediente al departamento de Planificación y Colonización, para que se proceda a la localización, medida y acotación de la superficie expropiable y para que se disponga de la mejor forma de adjudicación de las tierras. 2) Que en su oportunidad se libren despachos al Registrador General de la Propiedad Inmueble, para que se hagan las anotaciones correspondientes en la inscripción de dominio de la finca expropiada; y la Dirección General de Rentas, para la deducción del caso en la matrícula respectiva.

Se mandó a notificar a las partes que les asistía el derecho de interponer el Recurso de Revocatoria en caso de inconformidad. Firmó la resolución Antonio Montenegro, Director General de Asuntos Agrarios y Fincas Nacionales. Aunque la resolución final favoreció a los dos grupos de denunciados, vale decir que el conflicto entre ambos fue utilizado hábilmente por el antiguo administrador de la finca, don Jesús Barrios Girón, para vender la tierra que ya había sido expropiada y pagada con bonos de la Reforma Agraria a sus antiguos mozos colonos. Esta venta fue posible, pues en ningún momento los colonos de esta finca se enteraron que desde el 6 de abril de 1954, el Jefe del Departamento Agrario Nacional había ordenado a la oficina de contabilidad, presupuesto y caja de la nación, que situara en la Tesorería Nacional a favor de María Luisa de León y Ana María Aguilar, dueñas de la Finca Los Cimientos, la cantidad de Q5,402.13, en bonos de la Reforma Agraria, por concepto de la tierra expropiada. Ellos nunca se enteraron que luego del proceso de *revisión de oficio*, la expropiación había sido ratificada y con ello confirmada la emisión de esos bonos. Esta ausencia de información fue la que permitió que *el mu's, el ladino que vivía en San Pedro Jocopilas* les hiciera creer que la recuperación de su tierra se debía a *la buena voluntad que él tenía de vendérselas con facilidades de pago*, pidiéndoles un enganche de Q25. y cuotas anuales de Q11. por cada mozo, durante 10 años consecutivos. Siendo 40 los compradores en ese primer enganche, *el mu's* obtuvo Q1,000. más Q4,400. de las cuotas anuales. Al final se hizo de Q5,400. por la venta de una tierra ¡Que ya les pertenecía a sus compradores!

## **B. La expropiación de la finca "San Rafael Pascamán"**

### **1. El historial del caso**

*En marzo de 1789*, Francisco Marure al remedir los linderos entre San Bartolo y San Pedro Jocopilas, dejó constancia que: San Pedro había empalmado a San Bartolomé más de 300 caballerías del terreno llamado Pascamán. Luego del empalme fueron constantes las gestiones de los vecinos de San Bartolo para que '*los jocopilas*' les devolvieran esa tierra. *En abril 1836*, el juez de árbitro Juan José Flores, luego de los procedimientos de remedia de linderos entre ambos pueblos, estableció que esa tierra pertenecía al común de San Bartolo, quedando constancia en las Primeras Consideraciones que aparecen en el Título de Propiedad de Ejidos de San Bartolomé Jocotenango, del año 1838.

Cincuenta años más tarde (*abril de 1888*), Nicolás Aguilar, ladino de Santa Cruz del Quiché denunció como baldíos 20 caballerías del terreno llamado Pascamán y Quiacaché y en mayo de 1889 cedió su derecho de denuncia al licenciado Sinforoso Aguilar (su hermano). En mayo de ese mismo año, Teodosio Pereira también denunció 25 caballerías del terreno llamado Canoítas o Paquíx, todos estos terrenos pertenecientes a la municipalidad de San Bartolo.

*En octubre de 1889*, la Jefatura Política del Quiché, desatendiendo las protestas y recursos de amparo de los vecinos de San Bartolo, sacó a subasta pública los terrenos mencionados. Días después, la Sección de Tierras resolvió y ordenó que Escribanía del Gobierno extendiera certificaciones a manera de títulos de propiedad a: Nicolás y Sinforoso Aguilar y a Teodosio Pereira por los terrenos subastados. A Teodosio Pereira le fueron asignadas 29 caballerías, 7 manzanas y 9,082 varas cuadradas del terreno situado en el paraje Pascamán y Quiacaché, por 741 pesos, 31 centavos. El 23 de diciembre de 1889 el Juez Departamental autorizó la escritura de Teodosio Pereira y en enero de 1890, se registró la escritura en el Segundo Registro de la Propiedad Inmueble de Quetzaltenango. A Sinforoso Aguilar le fueron cedidas 39 caballerías, 18 manzanas y 5,496 varas cuadradas de terreno en Paquíx y Panimá, por 436 pesos y 12 centavos.

Posteriormente (*julio de 1938*), Matilde Eugenia Geroult Gándara de Pieters, compró a la familia Pereira 22 caballerías, 28 manzanas y 2,208 varas cuadradas. En las anotaciones preventivas de la escritura de la señora Geroult, aparece que, de esta finca la prenda especial agraria, ganadera e industrial, queda a favor de "La Compañía Holandesa de Comercio C.A." [Asiento 1, fol. 2, tomo 1o. diario de Sololá].

## 2. La aplicación del Decreto 900

*El 26 de febrero de 1953*, Aquilino López Julaj y 24 compañeros más, denunciaron la Finca Pascamán, localizada en la aldea del mismo nombre y municipio de San Bartolomé Jocotenango, Quiché. Los denunciantes expresaron que ignoraban el nombre del propietario de la finca, pero que identificaban como su representante local al señor Toribio Girón y que la finca en mención tenía una extensión de más o menos 22 caballerías, de las cuales una tercera parte se encontraba sin cultivar.

*En agosto de 1953*, el Comité Agrario Local –CAL– de San Bartolo realizó la inspección ocular de la finca Pascamán y constató que ésta era propiedad de ‘La Compañía Holandesa de Comercio de Guatemala C.A.’ y que su representante local era Toribio Girón, caporal de la finca. De las 21 caballerías de esta finca, 5 estaban destinadas al crecimiento de pastos para el ganado; 10 ocupadas por bosques; 1 cultivada por colonos y aparceros; y 5 no eran utilizables. Constataron también que en la finca vivían 47 familias. El Comité en conjunto declaró que esta propiedad estaba afectada a la Ley Agraria y que la extensión de tierra para cultivos estaba completamente sembrada por los mozos colonos, quienes además tenían ganado vacuno y lanar. Firmaron el acta de inspección Bartolo Benito, Antonio Ramírez, Bartolo Ajmac, Jerónimo Xotoy y Pedro Castro.

Realizados los primeros trámites municipales, en agosto y septiembre del '53, la Comisión Agraria Departamental –CAD– envió varios telegramas de citación a los representantes de la Compañía Holandesa de Comercio C.A., para notificarles acerca del proceso de expropiación de la finca San Rafael Pascamán y solicitarles el envío de la documentación correspondiente a esa propiedad. Finalmente la Compañía respondió telegráficamente que esa finca ya no les pertenecía, que el nuevo propietario era el señor Frans George Pieters Geroult, y que ellos le harían llegar ese aviso.

*El 9 de septiembre de 1953*, el señor Pieters Geroult envió una carta a la CAD, en la que delegaba su representación en forma amplia y completa en el Señor Augusto Pensabene López, vecino de Santo Tomás Chichicastenango, quien recibiría las notificaciones, interpondría recursos y haría todas las gestiones necesarias del caso. Adjunto a esta carta, Pieters Geroult envió la certificación del registro de la propiedad inmueble en donde aparecía que Matilde Eugenia Geroult Gándara de Pieters era la propietaria de esa finca y un escrito en el que constaba que: En enero de 1953 ante notario público la señora Geroult donó a su hijo Frans George Pieters Geroult las fincas: Santo Tomás, Santa Teresa y la Flora situadas en San Lucas Tolimán Sololá; además de la finca Pascamán, jurisdicción de San Bartolomé Jocotenango, El Quiché. En este documento la señora Geroult expuso que *el acto de donación lo hacía como un nuevo testimonio de su amor maternal; por lo que el señor Pieters aceptó la donación y expresó su agradecimiento a su señora madre y donante*. En este acto, ella se reservó el usufructo vitalicio de las propiedades donadas.

Es preciso explicitar que con la emisión del Decreto 900, varias de las propiedades inscritas a nombre de la señora Geroult eran afectas a la expropiación parcial o total. En tales circunstancias, vale preguntarse si esta donación no sería un mecanismo de evasión a la aplicación de la reforma agraria pues sólo en los libros de las matrículas fiscales correspondientes a los departamentos de Sololá, Quetzaltenango y Quiché aparecían las siguientes diez fincas a su nombre.

### Fincas propiedad de Eugenia Geroult de Pieters

Nombre de la Finca	Ubicación	Extensión en mts. <sup>2</sup>	Valor Declarado (mayo 1952)
1. La Moka	Colomba Quetzaltenango	2.216,689	Q.77,348.64
2. La Mina	" "	713,271	Q. 15,469.73
3. La Soledad	" "	310,501	Q. 3,609.60
4. El Bojonal	" "	162,020	Q. 2,372.03
5. Candelaria	" "	637,396	Q. 38,000.00
6. San Luis	Flores Costa Cuca Quetzaltenango	644,140	Q. 14,479.00
7. Santo Tomás	San Lucas Tolimán Sololá	6,317,592	Q. 30,000.00
8. Santa Teresa	" "	4,512,565	Q. 25,000.00
9. La Flora	" "	433,218	Q. 4,000.00
10. Pascamán	San Bartolomé J. Quiché	1,074,781	Q. 527.00

Además de las certificaciones, Pieters Geroult envió un memorial en el que manifestaba estar de acuerdo con la expropiación de la finca, el cual en una de sus partes, literalmente dice:

"Estoy enterado de la denuncia que se ha promovido en contra de dicha finca y al respecto manifiesto mi conformidad con la solicitud de nacionalización, pero con la siguiente salvedad: En esta finca, desde tiempo inmemorial, viven y trabajan las siguientes personas con sus familias: (aparece nómina con 48 mozos colonos, jefes de hogar) además explotan sus pastos (6 mozos arrendantes).

Hago la aclaración que estos campesinos no tienen hacia mí ninguna obligación gratuita, ni me compensan en forma alguna mediante prestaciones o cualquier otra forma de servidumbre. Por razones elementales de equidad y justicia me permito hacer la presente gestión en favor de estos campesinos a fin de que si esta finca es expropiada se les reconozca el derecho de preferencia que marca el Artículo 32 del Decreto 900, ya que sería completamente inicuo que fuesen despojados en favor de extraños de las tierras que han cultivado y trabajado todas sus vidas y en las que se encuentran sus hogares. En la forma más atenta ruego que se tome en cuenta la presente gestión" [AGT-INTA Pascamán P-272-33 p.23].

### 3. Primera Resolución

El 21 de septiembre de 1953, la Comisión Agraria Departamental del Quiché, considerando que la solicitud de Aquilino López y 24 compañeros se encontraba dentro de la ley; que esa denuncia se refería a una finca de más de 14 caballerías de extensión en la cual el propietario no comprobó tener ninguna clase de cultivos y no se opuso a la expropiación; y que esa finca había servido y servía de colonización de mozos que eran enviados a trabajos agrícolas a fincas de la Costa Sur, Declaró con lugar la expropiación de la extensión total de la finca Pascamán - Quiacaché. Declaró también que la tierra expropiada se otorgaría a los ocupantes, arrendantes, trabajadores agrícolas y denunciante, en parcelas de terreno de 5 manzanas a cada uno, siempre que la extensión

aprovechable lo permitiera, de lo contrario en la forma que dispusiera el Departamento Agrario Nacional; y que las parcelas fueran entregadas en propiedad, correspondiendo la preferencia de adjudicación a los mozos colonos de esa finca. *El 11 de febrero de 1954*, se emitió el Acuerdo de Expropiación de la Reforma Agraria No. 678, correspondiente a la finca Pascamán - Quiacaché. En este acuerdo se estableció expropiar la totalidad de la finca cuya extensión era de 21 caballerías, 48 manzanas, 991.06 vrs.<sup>2</sup>. La expropiación se consumaría previa indemnización de Q527 en Bonos de la Reforma Agraria, fijados de acuerdo con la declaración fiscal del inmueble, al 9 de mayo de 1952. Dicha suma se encontraría depositada a la orden del señor Frans George Pieters Geroult en la Tesorería Nacional.

### 3. Contrarrevolución y contrarreforma

*El 20 de abril de 1956*, se inició la revisión de oficio del expediente de expropiación de la Finca Pascamán - Quiacaché o Pinacaché. Para ello se notificó al propietario, a los denunciantes Aquilino López Julaj, Gregorio Ixchop y Amado Peruch, y a todos los mozos colonos favorecidos con el Acuerdo de Expropiación No. 678. Como parte del proceso de revisión, en mayo de 1956, comparecieron ante las nuevas autoridades de Gobernación y Junta Agraria Departamental, Gregorio Ixchop y Amado Peruch, quienes se retractaron de las gestiones de denuncia agraria llevadas a cabo conjuntamente con Aquilino López. Mientras que el 12 de julio, de ese mismo año, compareció Aquilino López quien no se opuso a la Revisión de Oficio del expediente, pero explicó haber recibido amenazas constantes del señor Toribio Girón y Girón, antiguo caporal de esa finca y policía municipal de San Pedro Jocopilas. En abril de 1956, el señor Toribio Girón y Girón, a nombre de 60 mozos colonos de la finca Pascamán envió un memorial al Director General de Asuntos Agrarios en el que expuso: "Primero, cuando entró en vigor la triste famosa Ley de Reforma Agraria, fue denunciada por gente extraña la Finca San Rafael Pascamán, de la cual somos mozos colonos, pues allí nacimos, propiedad de la Compañía Holandesa, la cual consta de 22 caballerías más o menos, y según acuerdo Gubernativo No. 678 de fecha 11 de febrero del año 1954, fue expropiada, otorgándonos en usufructo vitalicio, como reza aquella ingrata disposición, sin tomar en cuenta que la citada finca NOS FUE DONADA POR SU PROPIETARIA A TODOS NOSOTROS MOZOS COLONOS QUE EN TOTAL SUMAMOS SESENTA, como consta en el expediente de expropiación que obra en esa dependencia, esta donación se NOS HIZO EN RECOMPENSA DE LOS MUCHÍSIMOS AÑOS QUE LE TRABAJAMOS EN LAS DIFERENTES FINCAS QUE POSEE DICHA COMPAÑIA<sup>174</sup>/ [AGT-INTA Pascamán P-272].

Como constancia de los trabajos realizados en las fincas de la compañía Holandesa y de la donación que ésta les hiciera, el señor Girón presentó una carta que el Administrador de la Finca Santo Tomás Perdido, ubicada en San Lucas Tolimán, le respondiera luego que él ofreció a la compañía reorganizar nuevamente la cuadrilla de Pascamán, a cambio de que le apoyaran en sus gestiones agrarias:

---

<sup>174</sup>/ El resaltado en mayúscula, aparece así en memorial citado.

Santo Tomás Perdido, enero 28 de 1955.

Señor Don  
Toribio Girón  
San Pedro Jocopilas

Muy señor mío:

Con respecto a los excomponentes de la cuadrilla de San Rafael Pascamán, le haré las siguientes aclaraciones: Desde hace tiempo cuando se expropió el terreno de Pascamán, quedó automáticamente disuelta la cuadrilla aludida y sin ningún compromiso por ambas partes. - Fue de esta suerte que, desde Diciembre del año 1953 vinieron los mozos de esa cuadrilla por última vez a esta finca.

Por las razones expuestas, ningún mozo de los que formaron la cuadrilla tiene compromisos con nosotros para el futuro. - Sin embargo mi opinión desde el principio y con lo relacionado al parcelamiento de aquellas tierras, fue que de preferencia salieran favorecidos los hombres que habían formado la cuadrilla y me supongo que así lo hicieron las autoridades. - Por lo tanto y ya no teniendo nosotros nada que ver con Pascamán, los mozos están en completa libertad y sin compromisos de ninguna naturaleza con nadie. Así sea que hayan salido o no favorecidos con parcelas de aquella finca.

Por de pronto me permito informarle que, no hemos pensado reorganizar cuadrilla por aquella zona, no necesitando de sus servicios como caporal, sin embargo agradezco su ofrecimiento.

(Firma legible)  
Administrador

[AGT-INTA Pascamán P-272-33 p.76].

En abril de 1956, inmediatamente después que Toribio Girón presentara sus primeras gestiones, Emilio Ordoñez Elías, en representación de 48 mozos colonos beneficiados con el Acuerdo de Expropiación No. 678, de la Finca Pascamán, presentaron su protesta ante la gestión presentada por el señor Toribio Girón, Policía Municipal de San Pedro Jocopilas, quien [según ellos] no tenía el mínimo derecho, pues dicho señor 'no era ni había sido mozo colono de la finca', como lo podían comprobar. En este documento de protesta, los mozos subrayaron que la gestión de Girón era un procedimiento injusto, por lo que solicitaron fuera desechada.

En mayo, junio y julio de 1956, en diferentes ocasiones, Emilio Ordoñez y compañeros parcelarios de la finca Pascamán - Pinacache, denunciaron ante la Junta Agraria Departamental, que el Policía Municipal de San Pedro Jocopilas Sr. Toribio Girón los quería desalojar de sus parcelas.

Por mandato de la Junta Agraria Departamental del Quiché, el perito agrónomo Cesar Ponce realizó la inspección ocular de la finca Pascamán - Quiacaché. En su informe, además de sistematizar todos los datos y apreciaciones generales de la finca (tales como colindancias, topografía, condiciones climáticas, clase de suelos, distribución y uso de los terrenos etc.), destacó una serie de observaciones pertinentes a tener en cuenta en la ratificación, o no, de la expropiación. Estas fueron:

*Observaciones:* Como dije anteriormente, por cuenta del propietario de esta finca, no se cultiva absolutamente nada, por lo cual no se consigna en el inventario que antecede ninguna extensión cultivada por cuenta del propietario. Como extensión cultivada por cuenta ajena se consignan 2 caballerías 49 manzanas y 1,100 varas cuadradas, o sea el total cultivado por cuenta de 31 campesinos que tienen sus viviendas dentro de los terrenos de la finca y 30 campesinos que no residen en la finca, sino que a sus alrededores, pero que tienen sus pequeñas parcelas cultivadas en terrenos de

la finca, por haber sido todos tomados en cuenta como mozos cuadrilleros que antes de la emisión del acuerdo de expropiación de esta finca de conformidad con el Dto. 900, iban a trabajar a otras fincas del mismo propietario de ésta" [AGT-INTA Pascamán P-272-33:55].

Más adelante, en el apartado 6o. referente a la clase y condiciones actuales de explotación de la finca, el inspector subrayó:

"Esta finca por parte del propietario, nunca ha constituido una empresa agrícola o ganadera, sino que simplemente un 'repartimiento de indígenas' o 'colonia de mozos cuadrilleros', utilizados para trabajos en tiempos de cosechas en fincas del mismo propietario ubicadas en otros departamentos de la República, encontrándose en la actualidad libres del mencionado compromiso, desde la emisión del Acuerdo de Expropiación de la extensión total de esta finca con la anuencia del propietario según consta en el respectivo expediente, pues aunque esta finca les fue entregada informalmente y sin ninguna constancia y seguridad a los mozos colonos y denunciantes, éstos han venido desde entonces poseyéndola en forma de comunidad, sin que el propietario tenga injerencia ni en sus antiguos mozos ni en los terrenos de la finca Pascamán y Quiacaché" [AGT-INTA Pascamán P-272-33 p.56-57].

El 16 de julio de 1956, la Junta Agraria Departamental, sobre la base del informe del Perito Agrónomo Cesar Ponce y demás constancias y autos estableció que:

"Al dictarse la resolución expropiatoria de la finca Pascamán y Pinacache, compuesta de 21 caballerías 48 manzanas y 991.06 varas cuadras, no se violó el Decreto 900, estando probado que su propietario no la cultiva ni la usa siquiera para crianza de ganado, siendo por lo tanto un caso típico de repartimiento de indígenas o colonia de mozos cuadrilleros que utilizaban antes de la emisión del Decreto 900 para otras fincas ubicadas en otros departamentos de la República, por lo que habiendo sido expropiada en su totalidad por acuerdo de la Reforma Agraria No. 678 de 11 de febrero de 1953, debe procederse a otorgarse en propiedad privada, tal como lo reza el citado acuerdo de expropiación, a los 61 mozos colonos, únicamente en las extensiones aprovechables, a excepción de las extensiones que están catalogadas como bosques naturales. Se recomienda que esta repartición o parcelamiento se verifique únicamente a los citados 61 mozos colonos de la finca, por tener el derecho preferente, y no dar margen a darles tierras a los denunciantes, quienes al ser oídos no se opusieron, pues manifestaron tener tierras propias en donde hacer sus cultivos. Firman el presidente de la JAD, el secretario y dos vocales" [AGT-INTA Pascamán P-272-33: 89-90].

## 5. Algunas reflexiones

En los expedientes de las fincas San Miguel Los Cimientos Pat'zak y San Rafael Pascamán se constata que en San Bartolo la expropiación de tierras comunales y ejidales implementada por los liberales en el siglo XIX fue la base sobre la cual se fundó el sistema de 'habilitaciones directas.' Según Arzú Batres,<sup>175/</sup> en este método de *las habilitaciones directas*, el asunto siempre se redujo a la cacería; pero, en vez de cazar a la carrera, se cazaba al acecho y al reclamo. No se trataba de correr tras el 'indio' y atraparlo, sino de tenderle *un lazo*, de armarle una trampa, en la que quedara más seguro y más inerte que un pez dentro de las mallas de una red [Arzú Batres; *La República*, 14-5-1907]. Para los sambartoleños de estas aldeas, el pago del usufructo de la tierra (expropiada) se convirtió en *la trampa de por vida*, *'la deuda permanente'* que obligó a varias de sus generaciones a trabajar sin pago en las propiedades cafetaleras de la bocacosta suroccidental. Los testimonios de ancianos sambartoleños, los informes de los técnicos de la Reforma Agraria y documentos producidos por los mismos finqueros, administradores y/o habilitadores, documentan que en los años '50 aún pervivían las ideas y prácticas coloniales que justificaron la existencia de 'los repartimientos de indios' en el siglo XVI. En pleno siglo XX, estas ideas fueron reinterpretadas y/o revitalizadas por los oligarcas extranjeros y nacionales para convertir a las localidades indígenas en sus 'reservaciones de mozos cuadrilleros'.

<sup>175/</sup> En 1907, Arzú Batres escribe una serie de artículos en el diario 'La República' en los que critica la continuidad del pensamiento colonial en el tipo de relaciones de trabajo que ladinos y empresarios extranjeros cafetaleros impusieron al grueso de la población indígena para asegurar la movilidad del trabajo a sus fincas.

Los casos de Los Cimientos y Patzcaman ilustran lo planteado por Arzú Batres en 1907, quien al analizar 'el método de las habilitaciones' constató que "en la realidad, en lo práctico 'el indio' del siglo XX era tan esclavo como lo fueron sus abuelos". Siguiendo su análisis este autor matiza: 'los nombres son distintos; el pueblo X ya no pertenece en encomienda al conquistador H; *pero está vendido* a la finca N' [Arzú Batres; La República, 14-5-1907]. Por ejemplo, en el caso de Patzcaman, la aldea estaba vendida a una compañía extranjera, 'La Compañía Holandesa de Comercio de Guatemala C.A.' a cuyas fincas de café (Santo Tomás Perdido, El Bojonal, La Moka, La Soledad, San Luis, Candelaria y la Flora) tenía que bajar obligadamente la cuadrilla de Patzcaman durante los periodos de corte y deshijo del café.

Este caso en particular ilustra cómo en los años '30, empresas extranjeras como la citada Compañía Holandesa, compraban tierras de comunidades indígenas con el único fin de establecer su sistema privado de *habilitaciones directas*, es decir, su propia 'colonia de indios repartidos', ello conscientes de lo arcaico e injusto de dicho sistema. Respecto a esto último, cabe resaltar que en el memorial en el que señor Pieters Geroult declaró ser el propietario de Patzcaman y estar de acuerdo con la nacionalización de dicha finca, hizo la salvedad que en esa tierra desde tiempo inmemorial, vivían y trabajaban 48 mozos colonos y 6 mozos arrendantes. Aclaró también que esos campesinos 'no tenían hacia él ninguna obligación gratuita, ni le compensaban en forma alguna mediante prestaciones o cualquier otra forma de servidumbre'. No obstante, en el grueso del expediente son varios los documentos que dan prueba de que a cambio del uso de la tierra (declarada por ellos en Q 527.) año con año la comunidad de Patzcaman, bajo la vigilancia del caporal Toribio Girón, debía integrarse en cuadrillas y bajar a las fincas de café que esta compañía tenía en la bocacosta de Sololá y Quetzaltenango; Especialmente a la finca 'Santo Tomás Perdido', ubicada en San Lucas Tolimán, cuyo administrador expresara en una carta dirigida a Girón que a partir de diciembre del '53, los mozos de Patzcaman 'quedaron en libertad'. Con dicha aclaración se deduce que en julio de 1938, que Matilde Eugenia Geroult Gándara de Pieters compró a la familia Pereira la finca Patzcaman, compró a la población residente en la misma, la cual permaneció a su merced como parte esencial de 'la prenda especial agraria' a favor de La Compañía Holandesa de Comercio C.A. Se deduce que de 1938 a 1953, la libertad de la población de Patzcaman quedó condicionada a las disposiciones de dicha compañía.

Por otra parte, el historial de cada caso permite captar el papel que desempeñaron algunos varones ladinos que vivían en Santa Cruz del Quiché y en San Pedro Jocopilas para hacer funcionar 'el sistema de habilitaciones directas'; refleja la manera en que estos señores —en su calidad de administradores-habilitadores, mayordomos, caporales o policías— concebían a los 'indios' del Quiché como simples brazos cuyo destino era trabajar para ellos y para *los otros*, los dueños, los señores, los patrones de las fincas de café; demuestran cómo estos ladinos "estaban autorizados a practicar en tierra indígena la política racista de todos los '*blanquitos*' del mundo en situación neocolonial" [J. Piel; 1989:362].

Estos casos ponen de manifiesto lo urgente que era la implementación de una Reforma Agraria y la abolición de los servicios gratuitos y prestaciones de carácter feudal en la Guatemala de los años '50. Demuestran cómo el Decreto 900, afectaba esos *privilegios* que terratenientes y potentados municipales habían adquirido en las tierras indígenas. Pero también ilustran la complejidad de su aplicación, dado que éste no partió de la concepción que las comunidades indígenas tenían acerca de su tierra, ni de sus propias demandas y formas de organización.

Por otra parte, la modalidad organizativa que promovió el movimiento de reforma agraria no pocas veces entró en conflicto con la organización de las comunidades en donde regía el sistema de Principales. Contrario a este sistema, la mayoría de los dirigentes de la Reforma Agraria eran jóvenes que rompían con toda la ritualidad de los cargos tradicionales y desplazaban a los ancianos que desde siempre habían dirigido la comunidad. Por otra parte, la mayoría de las veces éstos eran líderes de la cabecera municipal que tenían un buen manejo de la ley agraria, pero no del proceso que cada comunidad estaba viviendo respecto a la lucha por su tierra; además —como es natural— estos líderes municipales buscaban también salir beneficiados de las gestiones promovidas, lo cual a ojos de los aldeanos, especialmente los viejos que habían dejado su vida haciendo producir esa tierra, era por demás injusto. Al analizar este tipo de situaciones, Handy [1999] expresa que a partir de la aplicación de la Ley



de Reforma Agraria, el espacio rural hirvió en conflictos, muchos de éstos generados por los retos, reales o ficticios que la revolución trajo a las estructuras de la comunidad en Guatemala [Handy, 1999:51]. Este ambiente de tensión y conflictividad rural condujo a que, cuando se diera la contrarrevolución, la defensa de los logros alcanzados fuera no solo difícil, sino muy confusa.

Hay que decir también, que cuando en el '53 se implementó la revisión de oficio de los expedientes de expropiación amparados en el Decreto 900, los antiguos propietarios de las fincas Los Cimientos y Patzcaman, ya habían perdido el interés por esas '*infértiles e improductivas tierras*', por lo que ratificaron la expropiación. Esta pérdida del interés en sus '*antiguos repartimientos de indios*', pudo estar asociada a la aprobación del Código de Trabajo, en el cual se prohibieron todas las formas de trabajo servil que ellos habían mantenido hasta 1953. Por otra parte, la parcela que se le asignaría a cada mozo era tan pequeña y de tan mala calidad el suelo, que por *cuenta propia*, los antiguos integrantes de las cuadrillas forzadas, bajarían a ofrecer sus servicios en los meses que ellos los necesitaran. Además, sus antiguos administradores y caporales en las tierras altas, eran ya expertos habilitadores, que de todas maneras les garantizaban los contingentes de mozos que ellos les solicitaran, tal como se verá en el siguiente capítulo.

De hecho, en San Bartolo, los principales obstáculos para llevar a cabo la ratificación de los acuerdos de expropiación fueron impuestos por esos ladinos que tenían cargos de administración en las fincas expropiadas, pues al ser ratificados, ellos veían afectados sus intereses. En el caso de Los Cimientos, fue inaudito que luego de ratificarse el Acuerdo, estos personajes todavía consiguieron engañar a los aldeanos para que les pagaran la tierra que jurídicamente ya les pertenecía a ellos. Mientras que en Patzcaman, el caporal de la finca continuaba ofreciendo sus servicios de vigilante del cumplimiento de las obligaciones y compromisos de *su cuadrilla*.

Hay que aclarar que en el resto del país, los casos de ratificación de expropiaciones amparadas en el Decreto 900 fueron muy pocos, pues desde julio de 1954 el Estado facilitó a los terratenientes la recuperación de las tierras expropiadas. Los procesos de Revisión de Oficio, eran el mecanismo a partir del cual finqueros y terratenientes podían invalidar todas aquellas expropiaciones que ellos consideraran conveniente. Éste fue un proceso violento, de persecución a dirigentes campesinos identificados por la oligarquía, o gente al servicio de ésta, como *líderes del Arbencismo*. Como ejemplo, cabe recordar que en junio de 1956, miembros de la Unión Campesina de Los Cimientos denunciaron ser acosados por Jesús Barrios Girón; mientras que en Patzcaman, Aquilino López, y luego Emilio Ordoñez, en representación de 48 mozos colonos beneficiarios del Acuerdo de Expropiación No. 678, denunciaron las constantes amenazas del policía municipal de San Pedro Jocopilas, señor Toribio Girón.

A pesar de los problemas enfrentados a lo largo de todo el proceso, en los casos citados los aldeanos lograron recuperar su tierra y la abolición del trabajo forzado; por otra parte, los jóvenes del municipio fueron adquiriendo experiencia en las gestiones y reivindicaciones agrarias; fueron tomando conciencia de la iniquidad del *trabajo regalado, el trabajo de puro gratis*, que durante muchos años sus abuelos tuvieron que hacer para el patrón de la finca y para la administración municipal.<sup>176/</sup>

---

<sup>176/</sup> Mientras que, en otras localidades indígenas, la revolución incluso atentó contra las estructuras tradicionales de las municipalidades por otras vías. La jerarquía dual civil/religiosa requería residentes, usualmente hombres jóvenes, para llenar muchas de las posiciones no pagadas en la alcaldía y las cofradías. Con el crecimiento de las organizaciones revolucionarias en el área rural, algunos hombres jóvenes rechazaban servir en estos puestos. Un número de casos fue llevado ante los juzgados locales y regionales, y las organizaciones revolucionarias apoyaron este reto a la jerarquía tradicional como parte de su campaña en contra del trabajo no remunerado [Handy 1999:4].

## **VII. Entre San Bartolo y la Finca**

## VII. Entre San Bartolo y la Finca

En los capítulos precedentes se analiza la manera cómo desde la segunda mitad del siglo XIX, diferentes políticas de Estado van configurando el altiplano noroccidental de Guatemala como una región de 'reserva de mano de obra barata' funcional a la economía agroexportadora. En el municipio que nos ocupa, son varios los mecanismos que utilizó el Estado para definir su carácter de '*reserva, repartimiento, colonia de indios o pueblo de mozos cuadrilleros*' a movilizar al trabajo estacional en las fincas de la bocacosta o costa sur. Si bien con la aplicación del Decreto 900, Ley de Reforma Agraria, se dio un primer intento de abolición del sistema de colonato forzado, en los años '60 y '70, con sus variantes, continuaron vigentes diferentes modalidades de coerción para movilizar a los trabajadores estacionales a las plantaciones cafetaleras y luego algodoneras. Una de estas modalidades fue el sistema de *habilitación o enganche por deudas*. Vale decir que, en diferentes informes que realizaron técnicos de la Sección de Tierras del Quiché durante esa época, se subraya con insistencia que, el municipio de San Bartolo, así como el resto del departamento del Quiché estaba *a merced de los habilitadores* y que hacia la costa emigraba la mayoría de su población en los meses de septiembre a noviembre, devengando sueldos que oscilaban entre 50 y 60 centavos diarios.<sup>177/</sup> De esa cuenta, cuando se dio el *boom* algodonerero, los nuevos empresarios agroexportadores no tuvieron dificultad alguna para hacerse –según el momento– de los 40,000 a 50,000<sup>178/</sup> trabajadores estacionales que requerían en los períodos de corte y deshije de este producto.

Por otra parte, la larga historia de coerción, abuso y expoliación condujo a que, en los años '60 y '70, San Bartolo fuera una localidad de *economía campesina en ruina*: acelerada atomización-degradación de la propiedad minifundista; escasez de fuentes de agua; agotamiento de suelos y agotamiento de su reserva forestal. En consecuencia, un municipio con fuerte presión demográfica sobre la tierra y una ascendente necesidad del trabajo asalariado.

Ya en estos años, el tamaño promedio de una parcela era de entre 16 y 32 cuerdas de 25 varas cuadradas (una a dos manzanas); aunque las familias con *pisto* podían tener de 60 a 120 cuerdas –entre tierras de montaña y tierras de plan– y las más pobres no poseían tierra o la que tenían era insuficiente [cuatro a ocho cuerdas]. Las alternativas de reproducción del grueso de su población se basaban en la combinación de la agricultura campesina de auto consumo (asocio milpa-frijol) y la migración laboral estacional. Por tanto, una importante característica de la vida familiar era *el alto grado de movilización anual* para vincularse al mercado laboral de la Costa Sur. Buena parte de la cotidianidad transcurría en '*la tierra caliente*'. El tiempo, actividades cotidianas y festividades aldeano-municipales se ordenaban en función al espacio de trabajo en la aldea (parcela y/o casa) y al espacio de trabajo en la finca, tal como lo explica Juan Velázquez:

"Siempre la pobreza era muy dura, eso hace que viajemos de costa en costa. Eso es lo que yo viví, eso es lo que yo sentí. No se podía estar mucho tiempo allí en San Bartolo, no habían parcelas qué cultivar allá. Mi papá tenía unas tierras pero no sirven, parece puro material de ese que se usa para hacer bloc. Eso es lo que tenemos, pura tierra que no sirve. Él tenía 15 cuerdas pero no servían. Compra un abono, pero más se invierte y no se saca nada. Se daba un poquito de chile y tomate y se seca, ya no da nada. Por eso era que bajaba a la Costa, porque no había buena tierra y no hay quien nos dé la mano. Sólo tenemos que ir a la Costa, pero muchas veces los que se van se llegan a morir por sarampión y otras enfermedades. Porque allí se come frijol con gorgojos, tortilla con maíz podrido y hay lugares que no hay galeras buenas. Entonces así la verdad uno llega a enfermarse, pero lo hacemos por nuestra necesidad" [D-21-3; 94].

<sup>177/</sup> Ver: AG/INTA 1-G-27 Doc. No. 110.

<sup>178/</sup> Según los informes patronales de 1972 realizados por el estadístico Rafael Palomo Estrada, citados por Figueroa Ibarra [1980:142], el total de trabajadores ocupados en las plantaciones algodoneras en ese año era de 43,906, de los cuales sólo 2,350 eran permanentes y los restantes 41,556 eran eventuales.

Mientras que don Manuel Antonio al referirse a su niñez explica:

"Cuando soy patojo mi papá era pobre. Él tiene como treinta cuerdas en tierra de plan, pero era pura piedra. No da la tierra. Entonces [vamos] a pastorear pero ya no hay maíz. Todo no hay. No hay maíz. Mi mamá va cocer el jilote. En una olla va echar el jilote y lo va a cocer. Después lo va a machacar con piedra y va hacer su poco de nixtamal. Después lo vamos a comer nosotros el jilote, el puro jilote, la mazorca, como no hay maíz. Terreno hay, pero no da. Nosotros comemos pero da hambre porque lo que comemos es el jilote... Cuando mi papá murió se partió las vacas, se partió el terreno y se partió los chivos. [Entonces] yo tengo que bajar a la costa para ganar unos centavos y comprar mi maíz. Cada año voy yo, cada año para ganar un mi pisto. Cada año voy un mes al corte de algodón. Cuando regresamos a la casa igual estamos. No tenemos pisto" [C-16 4.94].

Y Felipe Ajcum Ixcoy cuenta:

"Vamos a trabajar en las fincas de la costa y va a mandar pisto a mi papá. Nosotros trabajamos aquí [en la finca] y mandamos pisto a San Bartolo. Mi papá allá va comprar maíz. No hay maíz. Así poquito sale el maíz. La cosecha no da. Entonces me quedé trabajando en la finca, hasta tres meses o cuatro meses, trabajando en las costas. Después tres días a pie de regreso otra vez. Antes en muchas fincas trabajé aquí en las costas. ¡Ay Dios! Mucho trabajé" [B-13; 94].

Las anteriores citas ponen de manifiesto que ya en el período en mención, la parcela agrícola no sólo era insuficiente, sino que además, estaba completamente agotada. Era improductiva: *no servía, no cargaban su elote, no daba su maíz, no salía la cosecha. Por eso las gentes tenían que bajar a la costa*. Damián Lú, contratista de oficio en San Bartolo, afirma que durante este período aproximadamente el 90% de las familias del municipio migraban de uno a cuatro meses, entre noviembre y febrero, a las plantaciones algodoneras de la Costa Sur. Como lo indican los ejemplos citados, los sambartoleños estaban conscientes de la serie de abusos, enfermedades y problemas que esta migración anual traía consigo; sin embargo, cuando se acababa el maíz no quedaba otra alternativa que *bajar a la finca*.

La experiencia de vida de los sambartoleños estaba ligada a los vaivenes de la economía de agroexportación impulsada primero por el sector cafetalero y posteriormente por los algodoneros.<sup>179/</sup> Sin excepción, todas las personas entrevistadas hablaron del trabajo y experiencias poco gratificantes en las fincas y es porque mucho de su tiempo y energía de vida se consumieron en el espacio de esas grandes y ajenas propiedades.

Tomando en cuenta esto último, hablar del trabajo y la vida cotidiana en San Bartolo de los años '60 al '70, es impensable sin hablar de la migración temporal a la costa. De manera que en estos apartados se abordará como una unidad analítica el tiempo de trabajo en San Bartolo y el tiempo de trabajo en las plantaciones de la Costa Sur (dada la época, el análisis se centrará principalmente en las plantaciones algodoneras ubicadas en los departamentos de Retalhuleu y Suchitepéquez, como puede observarse en el Mapa 10).

## A. El trabajo en San Bartolo

En San Bartolomé Jocotenango, al igual que en la mayoría de localidades de origen maya, la concepción de trabajo era familiar<sup>180/</sup> y respondía a una clara división sexual de tareas y responsabilidades. El padre enseñaba el trabajo a los hijos varones y la madre a las hijas mujeres. El objetivo del grupo familiar era lograr la supervivencia básica. Para ello, combinaban las actividades agropecuarias, artesanales y comerciales, con la migración laboral a las plantaciones de la Costa Sur. Durante cada ciclo de producción agrícola, el esfuerzo de todos estaba dirigido al logro de una buena cosecha del asocio maíz, frijol y ayote. La tierra familiar se trabajaba en cooperación, independientemente de que ésta ya estuviera parcelada entre los hijos casados,<sup>181/</sup> tal como

<sup>179/</sup> Los sambartoleños no se vincularon al mercado laboral cañero, pues los contratistas que llevaban gente de este municipio tenían sus contactos con las fincas de café y algodón.

<sup>180/</sup> Debido al patrón de residencia patrilocal, la mayoría de las veces una familia estaba integrada por los abuelos paternos, el papá, la mamá, los hijos e hijas solteras, además de uno o dos hijos varones (que aún no se habían independizado) con su mujer e hijos pequeños.

<sup>181/</sup> Esta modalidad de trabajo era muy antigua y constituía la forma más eficaz de lograr la fuerza de trabajo necesaria en los períodos más

explica Juan que sucedía en su familia: "[Mi abuelo] tenía un terreno grande de unas 200 cuerdas. De esa tierra se podían cultivar sólo 60 cuerdas. Cuando sus hijos crecieron se repartió el terreno y a cada hijo le tocaron como 10 ó 12 cuerdas. Esa tierra se trabajaba en familia. En la noche se van a ver cuáles son las tareas agrícolas para el siguiente día. Todos los hijos siembran juntos y las mujeres hacen la comida de los trabajadores" [D-22-2; 94].

El calendario de trabajo se organizaba en función de la *siembra milpa* y estaba orientado por los chuch qajaw gracias a su conocimiento del calendario ritual y del ciclo de las lluvias. Se iniciaba en febrero con la ceremonia de agradecimiento y gestión de la vida practicada en la quebrada Patucán y terminaba entre octubre y noviembre con la bendición de la cosecha. En febrero se iniciaban también todas las tareas de preparación de la tierra, se hacía el *muquj* [se cortaban las cañas de milpa y luego se enterraban, para que sirvieran de abono]. Cuando caían las primeras lluvias, todo estaba listo para la siembra del maíz, ayote y/o chilacayote.

De mayo a junio se realizaba la limpia de la milpa (*Josoj*), el surqueado (*tajem*) y la calzada (*kamul*).<sup>182/</sup> Las familias que lograban acumular abono orgánico, en este mes hacían el trabajo correspondiente a la fertilización. Entre julio y agosto se realizaba la siembra del frijol. También en el mes de agosto *la milpa estaba eloteando*. En septiembre se cortaban algunas mazorcas de maíz *camagua*, luego de este corte se hacía la *dobla*.<sup>183/</sup> En octubre se recogía la cosecha y almacenaba el maíz. En diciembre se llevaban a cabo los últimos trabajos relacionados con la post cosecha. La intensidad del trabajo era mayor durante la preparación de la tierra (febrero-marzo); limpia y calzada de la milpa (mayo-junio) y durante la cosecha (octubre). En el período de crecimiento de la siembra, la intensidad disminuía; entonces los varones podían disponer con mayor libertad de su tiempo para realizar diversas actividades de interés personal, familiar y/o comunal. Aunque buena parte del trabajo de las mujeres también se organizaba en función de la *siembra milpa*, la diversidad y carácter reiterativo de sus tareas impedía que administraran su tiempo con la misma flexibilidad que podían hacerlo los varones de su familia. De noviembre a febrero, *se bajaba a la costa*, era el tiempo del corte de café y algodón. Era el tiempo de vivir en la finca. Como se verá más adelante, allí las condiciones, ritmo y jornada de trabajo eran totalmente diferentes. Para las familias jóvenes que no tenían tierra, este tiempo solía prolongarse de 4 a 6 meses, durante los cuales se empleaban como trabajadores *voluntarios*.

#### *Tareas, tiempo e inequidad en la forma de valorar el trabajo*

En la ritualidad de la pedida de la mujer se observa cómo los ancianos de la familia y la comunidad se encargaban de delimitar con claridad cuáles eran los trabajos del hombre y cuáles los de la mujer. En este apartado se analiza qué implicaba para cada una de las partes esta división sexual del trabajo. Vale recordar que la mayoría de parejas jóvenes, previo a tener hijos, estaban bajo el tutelaje de los padres del hombre, quienes decidían cuál debía ser su aporte en el trabajo familiar. El joven participaba en el trabajo de la *siembra milpa* del papá y la mujer debía cumplir con los oficios que la suegra le ordenara. Esta dependencia era mayor durante el primer año de la unión. Cuando la pareja tenía su primer hijo o hija, empezaba a adquirir categoría de familia independiente; no obstante, ésta se alcanzaba plenamente hasta que el hombre heredaba, compraba o arrendaba una parcela de terreno en donde cultivar su propia milpa, cuando construía la casa o su propia cocina.

En la mayoría de los casos, la 'familia joven' vivía una situación de precariedad extrema durante los primeros ocho años de unión. En esta etapa, la pareja solía tener de cinco a seis hijos –entre vivos y muertos. Los hijos vivos eran todos pequeños y en constante riesgo de ser afectados por enfermedades broncopulmonares o gastrointestinales. Para asegurar la sobrevivencia familiar, el hombre y la mujer trabajaban con intensidad. Esta situación se aliviaba en la medida que los hijos e hijas mayores crecían, 'se *lograban*', se desenvolvían por sí

---

intensos de la producción. Es preciso aclarar que, aunque el trabajo se hacía familiarmente, la inversión y productos que cada hijo casado obtenía de su sub-parcela eran privados.

<sup>182/</sup> Consiste en hacer un volcán de tierra apelmazada al pie de la planta para que ésta resista la acción del viento.

<sup>183/</sup> Es quebrar la planta debajo de la primera mazorca, con el fin de agilizar su secado.

mismos, cuidaban a sus hermanos pequeños y realizaban tareas de apoyo al trabajo de sus padres. Estas tareas se asignaban de acuerdo a lo que en la normativa comunitaria se consideraba adecuado a su edad y género. No obstante, las personas entrevistadas señalaron que algunos padres (especialmente aquellos que ‘tomaban mucho guaro’) ponían a trabajar duro a los hijos.

El trabajo del hombre era identificado como *el trabajo que se hace con azadón*; el que requiere fuerza y energía; vinculado a la tierra, expuesto al sol, la lluvia y el viento; el que permitía la cosecha de maíz. Así, don Juan explica: "Los hombres y los patojos sólo siembran las milpas. Antes sólo trabaja con el azadón y el machete, eso es lo que agarra uno. Cuando un patojo tiene ocho años, tiene nueve años, agarra y se va a trabajar con el azadón, sale a cortar la cosecha" [B-12; 94]. Éste era el trabajo valorado, ‘el trabajo importante’. Sus resultados eran evidentes desde la germinación de la milpa. Estaba claro su punto de partida y de llegada: al final siempre había una cosecha y ésta garantizaba el nuevo ciclo de siembra. Los resultados se podían cuantificar en sacos o quintales de maíz y frijol, en unidades de ayotes y chilacayotes. Se podían cuantificar en dinero, pues, si había excedente, éste podía venderse. De esa cuenta, el dinero de la comercialización pertenecía al hombre, ‘*era él quien se lo había ganado con su trabajo*’. A pesar de que las mujeres también realizaban varias tareas agrícolas, como la recolección de abono orgánico, la limpia y tapizca del maíz, la preparación del bastimento de los mozos, etc., su participación en estos trabajos no era igualmente valorada, negándose así su derecho a decidir sobre el destino de los beneficios y/o ganancias de la producción.

a. *La jornada de trabajo del hombre*, era de 9 a 12 horas diarias. Dependiendo de la distancia del trabajador, se iniciaba entre 6:00 y 7:00 de la mañana, se interrumpía de 12:00 a 13:00 para el almuerzo y se terminaba entre las 16:00 y 17:00 horas. Esta jornada además de larga, suponía desgaste físico, pues en los períodos de trabajo intenso, se requería del apoyo de uno o dos mozos que la familia difícilmente podía contratar. Ésta era una razón por la que el padre esperaba que los primeros hijos fueran varones, pues ello significaba un apoyo sustantivo en las tareas agrícolas.

Si bien el trabajo del hombre variaba de acuerdo al calendario agrícola, cada una de sus jornadas estaba definida en cuanto a horario y tareas a cumplir. Dependiendo del momento de la siembra, dedicaba su jornada a *chapear, raspar y/o remover la tierra, surcar, sembrar, calzar, deshierbar, abonar, doblar, cosechar, rozar* etc. Además de su tarea principal, rajaba y acarrea leña, recolectaba abono orgánico, chapeaba el terreno aledaño a la casa, etc. Concluida su jornada, podía descansar. En los meses en los que *la siembra milpa* no requería de mucho trabajo, los hombres se dedicaban –según el caso–, a hacer teja, adobe, sombreros de palma, comercializar tomate, rajar y vender leña, hacer cuxa, cortar madera y hacer algunos trabajos de carpintería. Disponían de tiempo para participar en actividades religiosas, políticas, culturales y recreativas. Felipe Ajcun, desplazado en la costa sur, explica:

"Allá cuando estoy en San Bartolo, después que se va a terminar el trabajo de las milpas voy a hacer un mi poquito de madera. Saco mi tabla y hago un mi trabajito de carpintería, hago mesas, sillas, su caja para el difunto y otras cositas que dan un poquito de dinero. Allá en San Bartolo después de la cosecha también vamos ir a pasear al monte, vamos a pescar y a cangrejar en los ríos, ésas son cosas que aquí nunca jamás se pueden hacer pues la mayor parte [de nosotros] trabajamos por parte de patrones, no queda tiempo libre" [B-13; 95].

Mientras que José Gregorio Us, quien actualmente se encuentra desplazado en un barrio marginal de la ciudad capital, narra: "En las fiestas voy a participar [en] unos bailes que le dicen *patzcar* o *kurum*, pero saber como se dice en *castilla*. En ese baile se pone uno un su traje del mismo pueblo y bailan, bailan, pero hace uno un historia de cómo fue que va llegar la imagen del San Bartolo. Eso es lo que se saca en ese baile, pero bien bonito que es. Eso es lo que gozaba ahí en ese baile. ¡Nos vamos a bailar todo el día! Tiene un encargado y vamos a bailar y ya tenemos marimba y ahí alegre se pasa. Después me pasé con otros directivos, entonces hicimos un baile de convite, pero [el traje] cuesta 30 quetzales de antes. Como yo trabajo de albañil y saco madera, así voy a ganar mis centavos y solo junté mi pisto. Así llevo mi contribución porque me gusta bailar y me gusta comprar los trajes de los convite. El traje del convite tiene unos colores que

son bonitos. De ahí empezamos un ensayo, vamos a buscar un cuarto y vamos a bailar. Cuando llega el mero día ahí vamos a bailar."

Varios entrevistados expresaron que *la siembra milpa* les permitía hacer *otros trabajos y ganar unos sus centavos extra*; les permitía participar en la comunidad, hacer sus costumbres y tradiciones. Ese tiempo era valioso. Por ejemplo, para José Gregorio ensayar los bailes y tener dinero para comprar o alquilar su traje era muy importante, pues ésta era la manera específica en la que él se vinculaba a la sociedad aldeano-municipal. Así como José, los demás sambartoleños desplazados analizaron que *antes* [del conflicto y desplazamiento] *tenían más tiempo para participar en la comunidad y para seguir haciendo las costumbres de los antiguos*.

También es importante destacar que cuando las tareas de *la siembra milpa* disminuían, aumentaban los trabajos y servicios comunales, pues era en ese período cuando las autoridades aldeanas y municipales planificaban la reparación, chapeo y raspado de los caminos, la construcción de la escasa infraestructura comunal, la limpieza de las calles del pueblo, etc. "En ese tiempo se trabaja de gratis. El alcalde va obligar a la gente a que se trabaje de gratis. Sí, todas las gentes se van a trabajar de gratis" [E-3 Memoria 4.95].

Algunos hombres de los caseríos Los Cimientos, Chuacorrall y Sínehaj, durante esos espacios de tiempo se dedicaban a la siembra y comercio del tomate y el chile. Debido al aislamiento e inaccesibilidad en la que permaneció el municipio, el comercio –quizá– era la actividad que demandaba de jornadas de trabajo más largas y pesadas. Así lo explica don Felipe Ajcum:

"En esas aldeas se sacaba algo regular el tomate, entonces llegaban como diez gentes a comprar un cacashte grande, quintales lleva uno y lleva otro. Entonces dice mi papá, vonós, vonós a vender tomate allá en Chichi. Así es como vamos a vender. Entonces voy a llevar un canasto grande de tomate pero al llegar allá ya no aguantaba, ya llorando estoy, buena carga voy a llevar. Yo era chiquito y voy cargando mis 15 ó 10 libras de tomate, mucho voy a caminar, casi dos días para vender 10 libras de tomate. El camino a Chichi está largo, un día de ida y uno de vuelta, más bien tres días porque a las cinco de la mañana temprano sale uno de San Bartolo y se va a quedar debajo de la laguna Lemoa; otro día temprano a vender tomate y de una vez de regreso hasta llegar abajo de Santa Rosa Chuyup, allí vamos a dormir para salir otro día temprano hasta San Bartolo. Sólo vendemos tomate y chile. Después mi papá sólo a mí me va mandar a vender tomate, ya después no va ir él. Mi papá dice que no va ir él, por eso me manda solito. Andate me dice, andate a vender tomate, yo ya estoy viejo, nosotros va a cuidar un poquito de ganado. Está bueno digo yo, pero qué... mi papá sólo guaro toma" [B-13; 94].

Lo observado por Bunzel en 1930, respecto a las condiciones en que los *maxeños*<sup>184</sup> y comerciantes K'iche's de otros pueblos transportaban todos los productos hasta el mercado de Chichicastenango, coincide con lo expuesto por don Felipe Ajcum; en relación a que este trabajo no sólo se realizaba a *espalda de hombre*, sino durante extenuantes jornadas.

"Los viajeros siempre salen de mañana, a las dos o a las tres de la madrugada, para llegar a tiempo al mercado de su destino, o en un viaje largo, para llegar el primer día lo más lejos posible y no estar en camino más días de los necesarios. A las diez u once hacen un alto a la vera del camino para preparar su almuerzo y descansar un rato y luego continuar por veredas a lo largo de precipicios, durante la parte más calurosa del día. Una carga regular en las veredas montañosas es un quintal (100 libras)" [Bunzel; 1981:65].

En la anterior cita de don Felipe, él, además de describir lo duro que era trabajar en el comercio del tomate, ilustra cómo los hijos varones debían aprender y acompañar a sus padres en todas las tareas que éstos realizaban; también ilustra la manera gradual en que los padres delegaban tareas a sus hijos. Este informante cuenta que entre los ocho y diez años apoyaba a su papá cargando entre 10 y 15 libras, pero que cuando tenía 14 años le tocaba toda la responsabilidad del trabajo. Si bien la ética familiar y comunitaria promovía que los incrementos

<sup>184</sup>/ Manera en que los otros pueblos de Quiché identifican a los originarios de Santo Tomás Chichicastenango.

en el trabajo debían ser graduales, era frecuente que se dieran situaciones de abuso, especialmente cuando el padre bebía, como en el caso citado.

b. *La jornada de trabajo de los niños*. El trabajo de los niños, aunque no siempre visto así, era de vital importancia dentro de la estrategia de sobrevivencia familiar. Los niños se encargaban de acarrear el agua, la leña, pastorear las ovejas, además, 'hacían los trabajos con el azadón' –en apoyo a su papá. De mayo a junio cuando ya se había sembrado el maíz, hacían los *espantapájaros* y se quedaban cuidando la parcela para que los pájaros no se comieran la semilla. Este trabajo se repetía en septiembre y octubre [desde que la milpa tenía las primeras mazorcas de elote, hasta que se terminaba de recoger toda la cosecha]. Cuando ya sabían hacer el trabajo de 'la siembra milpa', en circunstancias particulares tenían que sustituir a su papá. Así lo explica Andrés:

"Yo soy chiquito todavía, tengo como mis siete a ocho años. Se viene a mi pensamiento [...], yo estoy pastoreando ovejas y un ganado que le dejó a cuidar a mi papá un señor de Jocopilas. Ése es mi mero trabajo, que el ganado no coma las milpas. En ese tiempo mi papá me enseñó también a trabajar en el campo. A sembrar milpa, a cómo se va echar abono, cómo se va a calzar la milpa. Cuando aprendo hacer mi trabajo, ya mi papá me deja solo. Yo voy hacer mi trabajo, pero como hay otros patojos a veces no vamos hacer el trabajo, sólo vamos a jugar. Cuando ve que no he hecho nada, mi papá me regaña, pero como yo soy chiquito. Cuando yo crezco, ya pongo de mi parte. [...] Ya a los once años, me acuerdo, veo la necesidad de buscarme la vida y de buscar mi trabajo formal" [C-19 6.94].

Al igual que Andrés, los demás hombres participantes en la investigación expresaron que desde que tenían siete años, el papá les asignaba una serie de tareas que debían cumplir; pero que cuando éste no estaba cerca, se generaba en ellos la contradicción entre obedecer o jugar con los demás patojos de la aldea: por un lado, sabían que iban a recibir un regaño o un castigo si no cumplían; por el otro, tenían ganas de jugar. Sólo cuando el trabajo del padre disminuía, ellos tenían mayor oportunidad para jugar. Los juegos de los niños eran las *chamuscas*, canicas, trompo y capirucho, cazar pájaros con honda y *cangrejear* en los ríos. Además, se reunían para contar cuentos, chistes y leyendas de miedo. En estas reuniones regularmente participaban los contadores de cuentos de la aldea.<sup>185/</sup> Juan Velázquez explica:

"Antes con los otros patojos de la aldea sólo queremos jugar canicas, ir a cazar al monte y contar cuentos y chistes. Nos juntamos el puño de patojos y reunidos uno saca un chiste y otro saca un cuento y otro y otro, así va pasando el tiempo. Los cuentos eran muy alegres, también nos gusta mucho cuando van a contar leyendas de miedo. A veces se juntan los papás, los tíos, los abuelos a contar historias de miedo. Pero mucho miedo da, tanto miedo que no se anima uno ir a dormir. No todos son los que cuentan historias, no a todos les sale bonita su historia. En mi aldea habían unos tres señores que eran los meros buenos. Cuando ellos comienzan hablar toda la gente se va a juntar, todos los patojos van hacer su rueda. Toda la patojada nos juntábamos, pero sólo hombres porque allá decimos que las mujeres no andan con hombres y no sé, pero eso es lo que tenemos en la cabeza, que sólo varones nos vamos a juntar" [D-21; 94].

La mayoría de juegos y formas de recreación de los niños se hacían de manera colectiva. Ellos podían ir y venir por los ríos, quebradas, cuevas, cerros, montes, caminos y terrenos que ocupaba su territorio aldeano. Este espacio además de ser conocido por toda la *patojada*, era un espacio seguro pues la gente los conocía y podía ayudarlos en situaciones de riesgo, pero también los vigilaba para que se portaran bien. Tal como lo explica Juan, los espacios de conversación y juego de los niños eran eminentemente masculinos. El disfrute de ese espacio amplio estaba vedado a las niñas.

c. *La jornada de trabajo de las mujeres*. Al preguntar a las mujeres cuál era su trabajo durante esta época, la respuesta invariable era: *el hombre es el que trabajaba, yo sólo voy a estar cuidando la casa*. Esta respuesta ilustra la subvaloración de las tareas asignadas a la mujer. Comúnmente, éstas eran concebidas como 'el oficio de la piedra de moler', negándose así la complejidad e importancia del trabajo que realizaba para el logro de la reproducción familiar. Su jornada de trabajo era de 16 a 18 horas diarias. Iniciaba entre las 4 y 5 de la mañana y

<sup>185/</sup> En la sección de tradición oral de la publicación de relatos, aparecen algunos de esos cuentos y leyendas que aprendían y se contaban entre sí los *patojos* de San Bartolo.



terminaba entre las 7 y 8 de la noche. Además de ser una jornada extremadamente larga, estaba cargada de tareas reiterativas cuyos resultados al rutinizarse, dejaban de ser visibles: todos los meses, todos los días, durante los tres tiempos, había que tener lista la comida, todos los días había que hacer el oficio de la casa, lavar la ropa, amamantar y/o cuidar a los hijos, etc. Este trabajo se advertía únicamente con la ausencia de ella, entonces se tomaba conciencia de la serie de tareas que había que cumplir para poder comer 'la tortilla caliente', para que los patojos no se enfermaran o para cuidar de ellos cuando esto sucedía, para que los animales tuvieran su *agua chiva* y pudieran engordar, en fin, para que funcionara el proyecto familiar.

Entre las cuatro y cinco de la mañana, la mujer tenía que preparar el desayuno: juntar el fuego, cocer el nixtamal, moler el maíz en piedra y hacer la masa,<sup>186/</sup> echar las tortillas al comal, hervir el café, calentar el frijol (cuando lo había) y preparar el chile. Cuando estaba listo el desayuno, despertaba al hombre y a los hijos. Le servía primero a él y luego a los hijos varones. Luego les servía a las hijas y niños menores. Hasta cuando todos habían comido se servía ella. Luego, preparaba el agua chiva y los desperdicios para dar de comer a los animales. Caminaba al río o la quebrada más cercana para ir a lavar la ropa; de regreso acarreaba una o dos tinajas de agua, y buscaba algunas hierbas para el almuerzo [Éstas eran tareas en las que recibía apoyo de los hijos]. Después, hacía el almuerzo (tortillas, frijol o caldo de hierbas, etc.).

Cuando el trabajador quedaba lejos de la casa, tenía que llevar o mandar el bastimento al marido e hijos que lo acompañaban. Si el marido se lo pedía, a las diez de la mañana, llevaba bebida (atol de maíz quebrantado). El almuerzo debía llegar *a las meras doce del día para que no tuvieran que recalentar su tortilla*. Cuando se contrataban mozos o se hacía el trabajo familiar de la siembra milpa, para ellas se daba una sobrecarga de trabajo, pues la cantidad de maíz que había que moler aumentaba y había que hacer comida especial para los trabajadores de apoyo (carne de carnero asada, caldo de pollo o chirmol), pues la comida en sí constituía un complemento en especie al escaso pago.

Cuando se tenían muchos chivos o algunas vacas y los hijos e hijas eran pequeños, tenían que pastorear los animales. Este trabajo lo combinaban con el tejido de trenzas de palma para hacer sombreros. Un ejemplo de las tareas que hacían las mujeres sambartoleñas, nos lo da doña Teresa Yac Ajcun, quien ahora se encuentra desplazada en la costa sur:

"En San Bartolo, la mujer se va levantar como a las cinco de la mañana. Se va a levantar a juntar el fuego y preparar el desayuno. Después todo el día viendo la tortilla para el almuerzo y la cena. Si tiene un su animalito lo va cuidar también. Si hay coches va cuidar su coche también, va dar su agua chiva. Si hay su pollo, su gallina, da de comer también su maicito. Hay mujeres que tejen también. En San Bartolo no hay molino y sólo en la piedra va hacer uno su masa. Cuando se va a sembrar la milpa hay bastantes mozos y a la mujer va tocar darle la comida a los cinco o seis mozos cuando ellos van a limpiar la milpa. Después de moler, va juntar la ropa y se va a lavar al río. Tiene que hacer su nixtamal. En tierra fría no había molino" [B-14; 94].

Mientras que María del Rosario, analiza:

"Las mujeres vamos hacer trenzas y vamos estar moliendo con piedra su tortilla, sólo eso hacemos allá pues. Como allá se siembra milpa, sí se siembra milpas y hay que tapizcar. Las mujeres vamos a tapizcar. Se va a sembrar en el mes de mayo y vamos a tapizcar cuando sale la cosecha que parece que es en el mes de diciembre. Sí en el mes de diciembre sí hay trabajo, se comienza a cortar frijol. Después de tapizcar, el maíz se deja amontonado para gastar en el año. [...] Así yo me levanto a las cuatro y voy a moler, con piedra pues, y comemos. Después que comen entonces hago la trenza. Ése es mi trabajo, por eso es que no sale el trenza. También hay que dar de comer a los pollos, yo tengo como ocho pollos y hay unas que ponen y otras que no. También tenemos un chucho, sólo eso. También se lava su ropa, se coce el nixtamal, desgrana maíz" [D-25; 95].

<sup>186/</sup> Durante este periodo (60-70) aún no existían molinos de nixtamal en San Bartolo.

Además de las tareas asignadas, las mujeres participaban de manera directa en tareas de la producción, tales como la tapizca del maíz (octubre) y la del frijol (entre octubre y diciembre). También era muy importante su participación en la producción y recolección de abono orgánico, sobre todo cuando los hombres asumían el compromiso de cuidar ganado *ajeno*, para fertilizar su tierra. Así, don Manuel de Jesús Ak'bal cuenta:

"Mi mujer, ella también tiene su voluntad. Ella se va a pastorear. Prestamos los animales, unas vacas, para hacer abono para nuestra milpa y con ellos tiene maíz. Yo me agarré mucho maíz y frijol, sale como 18 quintales cada año, vamos a apuntar. Yo voy a trabajar, *los dos con mi segunda mujer vamos a trabajar*. Entonces yo compré el terreno. Fui a comprar un sitio, tiene como 30 cuerdas, entonces voy a prestar los ganados allá en un pueblo que se llama Chinique. De allá trae los animales, aquí los vamos a dejar arrendándolos, dicen ellos. Entonces yo voy a pastorear y la mujer se va al monte con 15 vacas. Vamos a cuidar las vacas, lo cuido por ocho meses, pero es muy barato. El dueño sólo dos quetzales paga por un animal, para cuidar ocho meses. Pero como antes eran baratas las cosas también: una libra de sal, dos centavos y también maíz, tres centavos la libra de maíz, tres quetzales un quintal. Mi mujer, ella es buena para pastorear, saca su buen abono de los animales para la milpa. Saca más de 300 redes que va a juntar. Así con su abono está bueno para cosechar. Para una cosecha ya tiene buen maíz con la mujer, 18 quintales de frijol y de maíz, tal vez hay como 200 quintales. Y montón de maíz por el abono de los animales, porque antes no venden abono, no hay abono, sólo los abonos de los animales, eso es lo que da el maíz. Sí, así es" [A-12 5.95].

En este caso, aunque don Manuel reconoce que fue importante el trabajo de 'su mujer' en la producción de abono, finalmente lo valora como un trabajo de apoyo al trabajo de él, en la medida que el dinero de la venta de esa producción le correspondía, era él quien podía decidir su destino: él decidió que se reinvertiera en la compra de un terreno, cuyas escrituras estuvieron a su nombre [ver relato de Manuel de Jesús]. Mientras que, en muchos otros casos, la participación de la mujer en tareas propiamente productivas no llegaba a reconocerse.

Las tareas mencionadas se hacían de manera simultánea a la crianza de los hijos. Durante los primeros 15 años de relación de pareja, casi siempre la mujer llevaba *cargado a tute al hijo más tierno* y dos o tres pequeños a su alrededor. Independientemente de que estuviera moliendo, torteando, pastoreando chivos, lavando ropa, caminando cuatro o cinco horas o tejiendo trenzas, ella tenía que amamantar al hijo; cambiarlo, limpiarlo y cargarlo. El trabajo de crianza y cuidado de los hijos, sin duda, era el que le ocasionaba más desgaste físico y emocional, pues además de no tener tiempo para sí misma, la frecuencia de los embarazos y largos períodos de lactancia materna agudizaban su estado de desnutrición.<sup>187</sup> A pesar de que éste era uno de los trabajos más duros no era reconocido como tal, pues se asumía como una actividad correspondiente a la naturaleza misma de la mujer.

La diversidad, sobrecarga y carácter reiterativo de tareas que exigía la reproducción de la familia no permitía a las mujeres disponer de su tiempo con la misma libertad que podían hacerlo los varones. De esta manera, quedaban confinadas al espacio de la casa, al mundo del cuidado y atención de *los otros*. Su participación en el espacio público era restringido y siempre vinculado a tareas de servicio [barrer y adornar la iglesia, preparar la comida y bebida de las fiestas, etc.].

d. *La jornada de trabajo de las niñas*. Al igual que los hijos varones, las hijas pastoreaban animales y acarreaban agua; además, ayudaban en las tareas que correspondían a la madre (moler, echar tortillas, barrer, cuidar a los hermanos pequeños, ir al trabajador a dejar el bastimento al papá, etc.) Su aporte era vital para la madre, pues era la única manera que ésta tenía para descargarse de algunas tareas. Al igual que el trabajo de la madre, el trabajo de las niñas no era reconocido como tal, así María del Rosario explica:

---

<sup>187</sup>/ La dieta alimentaria de las mujeres era más deficiente que la de los varones, porque además de ser ellas las últimas en comer, tenían que dar a sus maridos la *mejor comida*.

"Cuando yo estoy patoja, sólo así [...], cuidando las vacas estoy pues, sólo así [...]. Cuando estaba vivo mi papá, yo trabajo cuidando los pastos, cuidando los animalitos, pequeñitos chivos, sí pues, pastoreando los chivos. También moliendo con piedra porque más antes no hay molino. Sólo así [...] con piedra, sólo así [...] cuando estoy patoja. Mi oficio es pastorear los chivos, las vacas, moler con piedra y traer agua donde está el río. Yo tengo siete hermanos. Somos ocho por todos, cuatro mujeres y cuatro hombres" [D-25; 95]. A María del Rosario, igual que a muchas mujeres entrevistadas, le era difícil reconocer como trabajo las tareas que realizó de niña y realiza de adulta. Por eso, luego de mencionar cada una de éstas siempre decía *sólo así [...] cuidando las vacas, sólo así [...] moliendo con piedra*. Las tareas que las niñas debían realizar en apoyo a su madre, más las exigencias que la normativa comunitaria tenía para con las mujeres y niñas, hacían que éstas permanecieran muchas horas dentro de su casa. Aun cuando iban a pastorear, no debían jugar, platicar ni reírse con la gente en el camino. A diferencia de los niños, las niñas no podían jugar y recrearse colectivamente con las demás niñas de la aldea. Sus formas de juego solían ser solitarias y comúnmente se desprendían de las mismas tareas que debían cumplir; por ejemplo, *jugar de comida* –haciendo tortillas pequeñas con la masa que sobraba–, jugar de mamá *cargando trapos a tuto* o al mismo hermanito al que a la vez cuidaba o brincar en el monte, como narra María del Rosario:

"La verdad, cuando yo soy patoja no sabo jugar. ¿De qué vamos a jugar nosotros? Nosotros no jugamos mucho cuando somos patojas. Sólo con mi papá vamos a estar. Sólo con él, porque él es muy enojado. Él no quiere que uno haga bulla. ... Nosotros no jugamos mucho pues, sólo cuando andamos pastoreando los chivos tal vez un poco vamos a jugar, así nos brincamos donde está el monte, pero sólo así nada más, así pues brincando, sólo eso" [D-25; 95].

Si bien es cierto, el espacio de recreación de las niñas era restringido y su trabajo difícilmente reconocido, también lo es, que las tareas que su madre le transfería, regularmente, sí correspondían a lo que se consideraba adecuado para su edad dentro de la normativa comunitaria. Por otra parte, aunque era la mamá o la abuela la que ordenaba qué debía hacer cada una de las hijas, nietas o nueras, dentro del grupo de mujeres de la familia solía darse un funcionamiento equilibrado, en donde la cooperación era importante. Como pudo observarse en el relato de don Felipe Aj'cum, este equilibrio no siempre solía lograrse en la relación de trabajo que el padre establecía con sus hijos varones, siendo la causa principal de ello el alcoholismo paterno. Cuando el papá bebía, los hijos varones además de sentir la sobrecarga de las tareas que él no asumía, también experimentaban el riesgo de recibir maltrato. Al respecto, es preciso decir que a diferencia de las mujeres, la mayoría de los varones entrevistados al recordar su niñez, hicieron mención a situaciones en las que ellos o sus hermanos mayores asumieron responsabilidades que no les correspondían, dado que su papá estaba bebiendo demasiado. El siguiente es un caso ilustrativo de esta situación: "El que nos salvó la vida un poco es mi hermano mayor<sup>188</sup>/ porque él se iba a ganar la vida a la costa, con lo que él ganaba nos compraba maíz y se regresaba otra vez. Y mi papá sólo bolo, sólo chupando está. Mi hermano Manuel para nosotros fue como un padre, porque nos mantuvo mucho tiempo" [D-21 6.94].

## **B. El trabajo en las fincas**

El trabajo en las fincas era concebido como el trabajo para *el otro, el ajeno, el que no da su pago cabal*; el trabajo que se hace en el espacio de la tierra caliente, donde la gente no está fija y recibe malos tratos; el que viene desde tiempos antiguos, cuando los ladinos de Santa Cruz lo impusieron a los abuelos; el que hay que hacer cuando la tierra no da suficiente maíz. Así lo expresa Juan Velázquez:

---

<sup>188</sup>/ El informante considera que su hermano tenía 12 años cuando empezó a responsabilizarse de los menores.

"Lo de las fincas no es cosa nueva, ya mis abuelos, los abuelos de mis abuelos pagaban las tierras a cambio de trabajo. Nosotros ya en el '69, '70 empezamos a viajar en las costas a cortar algodón porque la tierra allá [en San Bartolo] no da nada, no son tierra fértil, son tierras que no sirven y eso nos obliga a ganar unos centavos en las fincas para poder llevar unos centavos a la familia. Allí hay un tiempo en que uno está que es de 30 a 60 días, más que todo depende cuánto aguante uno el trabajo" [D-21; 97].

En Guatemala, este trabajo se implementó reactivando los mandamientos de corte colonial y la imposición del sistema de renta de la tierra –comunal expropiada– por trabajo.<sup>189/</sup> "Paralelamente fue difundiéndose, desde fines del siglo XIX, el sistema de 'habilitaciones', mediante el cual se reclutaba a trabajadores indígenas para laborar sobre todo en la cosecha cafetera, mediante el llamado *peonaje por deudas*. Los anticipos monetarios eran facilitados por 'enganchadores' que cobraban una jugosa comisión una vez que entregaban los trabajadores endeudados a la hacienda en el momento oportuno. Para obligar al cumplimiento de las deudas en trabajo, se recurría sistemáticamente a la amenaza o aplicación de fuerza represiva, con el aval del Estado" [Samper; 1993:87]. En San Bartolo, los primeros en implantar este sistema de habilitación o peonaje por deudas fueron los ladinos de Santa Cruz y San Pedro Jocopilas vinculados a la jefatura política de Quiché durante el régimen liberal, de manera principal la familia Girón. En los años '50, este sistema se había generalizado y afectaba a más del 90% de los habitantes del municipio. Entre otros, Ernesto Girón, descendiente de los antiguos expropiadores era quien se ocupaba, con el apoyo de las autoridades municipales, del reclutamiento y movilización de los contingentes de mozos sambartoleños requeridos por los patrones y administradores de las fincas de café; era él quien gozaba de esas *jugosas comisiones*.

La evasión al pago de la deuda era sancionada con multas y cárcel. De esa cuenta, los varones de este municipio debían *bajar a trabajar a la finca*, teniendo que viajar entre 5 y 6 días a pie. Muchas de estas caminatas se hacían bajo la estricta vigilancia de los caporales de cuadrilla o caporales de *tratista* (o encargados de hacer cumplir los mandatos del habilitador). Es importante decir que los sambartoleños concebían la ruta que conducía de San Bartolo a las fincas de café, como el camino *de tierra fría a tierra caliente*, como 'el camino peligroso, habitado por espantos y malos espíritus que podían raptarles la vida o el alma'; el camino largo cuyo recorrido suponía estar siempre alerta para enfrentar a '*los otros, los extraños que vivían en la costa*'. Así explican: '*En los caminos de la costa está el quitacabezas, se encuentran malas gentes, malos espíritus*'. Por eso, éste siempre fue un recorrido angustioso, de auténtica marcha forzada; un recorrido en el cual ellos debían defenderse usando los poderes que los antiguos les otorgaron.<sup>190/</sup> Éste era un camino de lluvia y viento, un camino largo en donde la carga siempre fue muy pesada. Al respecto, don Pedro, el anciano de la aldea Los Cimientos Pat'zak relata:

"Mi abuelito trabajó en la finca Pacayal de parte de Mazatenango. Cuando salen caminando de Los Cimientos a la costa, entonces se van a tapar de la lluvia con esa hoja que le dicen *tut*, esa usaban en lugar de nailon. Esa *tut* se va usar cuando van ir allá en la costa, cuando se van a pagar la renta en la finca. El *tut* se amarra en el *kakaxte* cuando se va caminar a pie para ir hacer *el arriendo* en la finca.

<sup>189/</sup> Samper K. en el Capítulo Café, Trabajo y Sociedad en Centro América (1870-1930), al referirse a los mecanismos de obtención de la mano de obra en las fincas cafetaleras de Guatemala, plantea: "En 1887, el código de trabajo rural promulgado por Barrios reforzó la base legal de los mandamientos. El punto de partida de los mandamientos era una disposición gubernamental que fijaba el número de trabajadores que debía suministrar cada comunidad, el salario y la finca receptora. No mediaba deuda alguna y se recurría a los gendarmes para obligar al cumplimiento" [Samper, 1993:87]. A diferencia de lo planteado por Samper, el mecanismo de coerción utilizado en San Bartolo para obligar a sus vecinos a trabajar en las fincas cafetaleras fue la expropiación de sus tierras, llevada a cabo por los ladinos de Santa Cruz: Al continuar usando -la que antes era su tierra- los sambartoleños se endeudaban con los expropiadores a quienes debían pagar con 30 ó 60 días de trabajo en fincas de su propiedad o en las que ellos tuvieran convenios; si los expropiados oponían resistencia, el expropiador recurría a la práctica del desalojo de la tierra por medios violentos, para ello contaban con el poder político-militar de la jefatura política y la guarnición de ese departamento, la cual estaba comandada por ellos.

<sup>190/</sup> Ver "El Poder de los San Bartolos", en la sección de tradición oral de la publicación de historias de vida de mujeres y hombres de San Bartolomé Jocotenango, Quiché. En esta narración, los sambartoleños reflejan su visión de 'los otros', 'los hombres extraños de la costa'; hablan de los peligros del camino hacia la costa y acerca de la manera en que ellos se defendían de éstos.

Antes cuando se va ir a la costa no hay linterna en ese tiempo, en lugar de linterna usa un ocote, se lleva un manajo de ocote encima del *kakaxte* para caminar de noche. Es la luz del ocote la que guía el camino. Llevamos tortillas, tamalitos que se llaman *tiyon*, grande es ese tamalito. Cuando llega va a calentar para comer. Cuando va ir a la costa eso es lo que lleva, lleva también tortilla tostada que se llama *wotz 'otz'*, lleva chamarra en el *kakaxte*, bien lleno lo lleva, por lo menos pesa como dos quintales. Esa carga lo lleva desde Los Cimientos hasta la Costa. Esa carga se lleva a tute, se pasa por San Pedro (Jocopilas) y se sigue caminando una semana hasta llegar a la finca. Esa carga lo lleva y pasa penas" [ETR 8.96].

Aun en las décadas del '50 al '70, cuando ya llegaban al *Quiché* los camiones que jalaban las cuadrillas hasta las fincas de la costa, los sambartoleños tenían que caminar a pie un día entero para llegar a Rancho de Teja, que era el punto de donde salían los camiones.<sup>191</sup> Vale decir que varios de los entrevistados hablaron del significado que tenía en sus vidas estas largas caminatas hasta Rancho de Teja, o de este punto a San Bartolo. Estos recuerdos expresan cómo ellos vivían y sentían la iniquidad del sistema de habilitación, pues en las empinadas e interminables veredas de ese camino, el cansancio y la frustración —de vivir en un laberinto sin salida— se hacían presentes. Un ejemplo de estos recuerdos nos lo ofrece don Manuel Antonio, quien narra:

"Salimos de la costa y ya mi mujer está enferma, mi mujer está mal, no camina, no camina y tiene calentura. Y, ¿acaso hay camino?, ¿acaso hay carro para llegar a San Bartolo?. Al llegar a Sacapulas hay que caminar desde Rancho de Teja hasta el pueblo de San Bartolo y de allí para la aldea, pero está lejos, está lejos, hay que subir un gran cerro allí. Por eso cuando regresamos yo cargué mi mujer, cargue mi mujer. Puchis pero pesa mucho, largo el camino y ya casi se muere en el camino. Yo cargué con mecapan. Después ya no queremos bajar a la costas, mucha enfermedad se pega, mucha enfermedad y casi se muere mi mujer y ¿acaso pisto traemos? Nada de pisto traemos, sólo los días fuimos a pasar allá" [C-16 3.95].

Previo a este viaje, todos los mozos sambartoleños tenían que llegar hasta San Pedro Jocopilas —en donde vivía el habilitador— para que él les indicara la finca en donde *pagarian su deuda*, el día y la hora que saldría la cuadrilla en la que los había *apuntado*. Este viaje de consulta implicaba un día entero de camino. Además cuando los sambartoleños regresaban de la Costa tenían que volver a la casa *del don Ernesto* para que éste les pagara la parte del salario que no estaba comprometida con la deuda. No obstante, el incumplimiento del habilitador era reiterado.

Antes del impulso de la producción algodonera, los sambartoleños eran obligados a bajar a las fincas Parraxé, Pacayal y El Ciprés en el municipio de Samayac y a la finca Santo Tomás Perdido, en San Lucas Tolimán, Sololá.<sup>192</sup> Cuando no los necesitaban en esas fincas, los conducían a otras propiedades ubicadas en la bocacosta de Suchitepéquez y en el municipio de Yepocapa, Chimaltenango, donde el habilitador, *desde el tiempo de sus abuelos tenía arreglos* con los dueños y administradores, para enviarles mozos de San Bartolo (ver el siguiente cuadro y Mapa 10).

<sup>191</sup>/ Aldea de Sacapulas, famosa por ser el punto en donde los habilitadores de la región concentraban a todos los cuadrilleros que bajaban a las fincas de la Costa Sur.

<sup>192</sup>/ A esta finca migraban principalmente los pobladores de Patzcaman, como se explicó en el capítulo anterior.

**Migración Sambartoleña  
Fincas Cafetaleras**

Departamento	Municipio	Finca	
Suchitepéquez	Samayac	Parraxé El Ciprés San Francisco	Pacayal San Fernando San Jerónimo
	San Antonio Suchi.	San Agustín	
Sololá	San Lucas Tolimán	Santo Tomás Perdido	
Chimaltenango	Yepocapa	Santa Rosa Sumatán	El Rosario
		San Rafael Sumatán	Miraflores
		San Antonio	

En el segundo quinquenio de los años '50, cuando se impulsó la producción algodonera, el sistema de 'habilitación por deudas' funcionaba a la perfección en San Bartolo.<sup>193/</sup> Ernesto Girón, que seguía siendo *el contratista permanente* de San Pedro Jocopilas y San Bartolo, no tuvo ninguna reserva para ofrecer sus servicios de intermediación en el naciente sector algodonero y llevar a los sambartoleños a las nuevas plantaciones de agroexportación. Así lo explica don Manuel Antonio López:

"Entonces tiene allí un contratista que vive en San Pedro Jocopilas. Él va llegar allí en San Bartolo, va ir a juntar gente, la va llevar allí en la finca [de café], en la finca que se llama San Jerónimo, en el departamento de Mazatenango. Después, más después fuimos nosotros a otra finca, ésa ya es un finca de algodón. Esa finca es por ahí en Escuintla, esa finca se llama Miramar. Entonces pasamos más allá a la orilla del mar. A la orilla del mar se queda esa finca. Donde está trabajando nosotros ya se oye el mar bom, bom, bom se oye. ¡Ya se oye el mar donde está trabajando nosotros en el corte de algodón! El mismo don Ernesto nos llevó a esa finca" [C-16-2; 97].

El acelerado desarrollo que alcanzó la producción algodonera en los años '60, aumentó la demanda de trabajadores estacionarios o cuadrilleros durante los meses de corte de este producto. En ese período aparecen nuevos contratistas, *tratisas* o habilitadores indígenas y su poder se consolidó dentro de los municipios del altiplano occidental.<sup>194/</sup> Don Julián López y Anacleto Ordóñez fueron los primeros indígenas sambartoleños dedicados a éste oficio, les sucedieron Casimiro Ajmac, Genaro Chivalan y don Damián Lú.<sup>195/</sup>

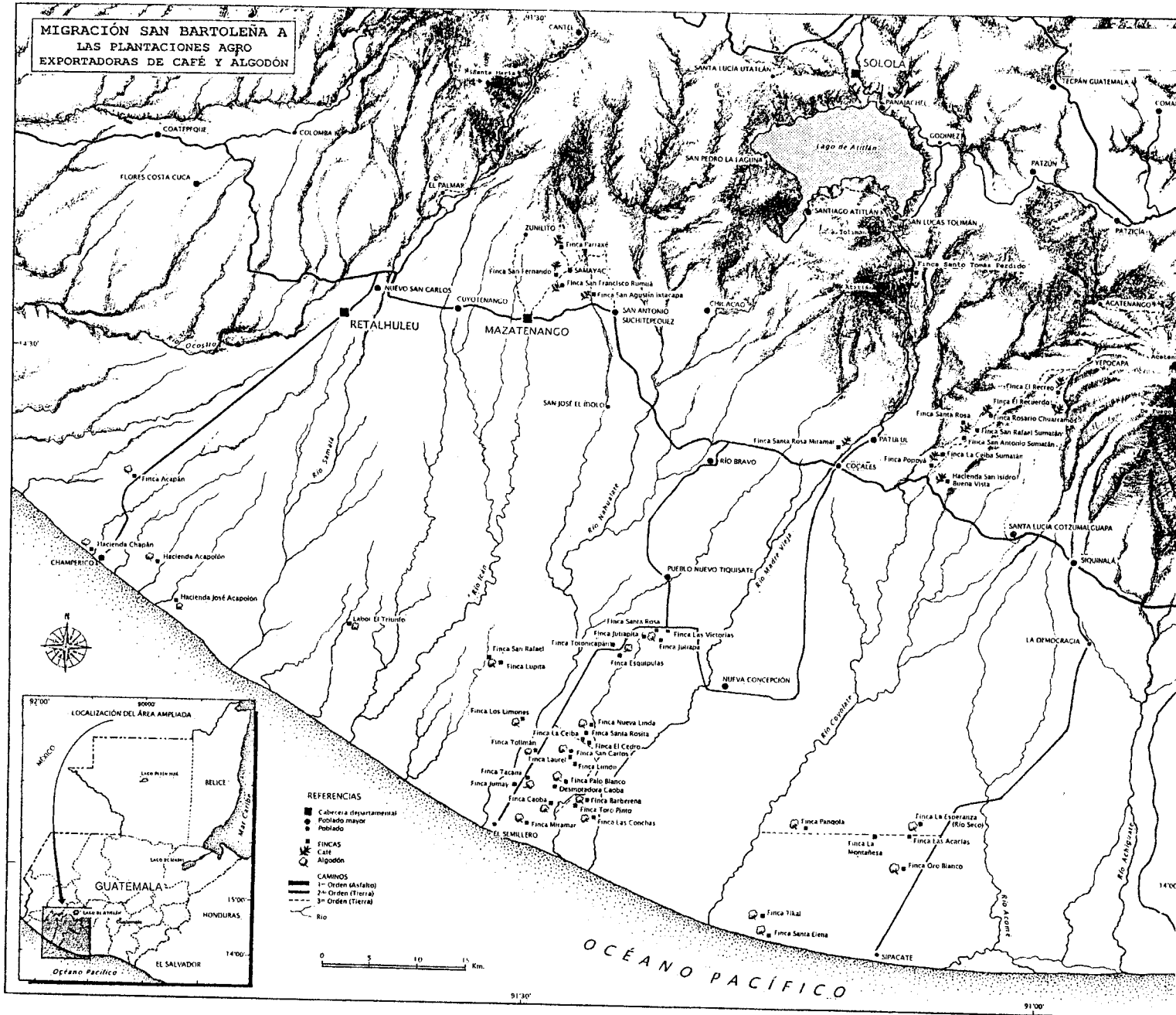
<sup>193/</sup> Aun cuando en 1934, bajo el régimen Ubiquista, se decretó la abolición, a dos años plazo, de las deudas en trabajo, los sambartoleños además de las nuevas obligaciones impuestas, continuaron pagando con trabajo las deudas contraídas por el usufructo de sus antiguas tierras; situación que se prolongó hasta finales de los años '50.

<sup>194/</sup> Lester Schmid plantea que en los primeros años de la década de los '70, el número de habilitadores ya era cercano a 2,000 [Schmid; 1973:190].

<sup>195/</sup> Dada su activa participación en las Patrullas de Autodefensa Civil -PAC-, se utilizan nombres ficticios, por ejemplo, don Damián es uno de los hombres más acomodados del pueblo, organizador de las PAC en el municipio y en los últimos años ha ocupado importantes cargos en la administración municipal. Fue entrevistado en agosto de 1996; debido a su experiencia como habilitador, habló principalmente del trabajo en las fincas.

# Mapa 10

## Migración sambartoleña a las plantaciones agroexportadoras de café y algodón



**Migración Sambartoleña**  
**Fincas Algodoneras**  
**1969-1979<sup>196/</sup>**

Departamento	Municipio	Finca
Escuintla	Nueva Concepción	Pangola* Santa Elena Tikal
	La Gomera	La Montañesa* Las Acacias La Esperanza
Escuintla	Tiquisate	Totonicapán* Jutiapa Esquipulas Jumay* Miramar* Caoba* La Ceiba Palo Blanco Toro Pinto Tolimán Tacaná El Limón
Suchitepéquez	Santo Domingo Suchitepéquez	Lupita* San Rafael
Retalhuleu	Retalhuleu	Caballo Blanco Cataluña* Venecia
	Champerico	Acapolón* Chapán* Acapán* Arizona* Alaska* Tierruca*

Estos nuevos habilitadores o *tratistas* establecieron una relación clientelar con administradores de las fincas de algodón y se comprometieron a *jalar gente de su pueblo*, cuando la necesitaran en las fincas. Así, todos los años los sambartoleños eran trasladados a siete u ocho fincas *en donde los tratistas habían hecho su arreglo*. Las fincas más frecuentadas eran La Montañesa, Totonicapán, Jumay, Caoba, Lupita, Acapolón, Chapán y Acapán, siendo la más importante la finca Pangola, ubicadas en la franja algodонера, que se extendía a lo largo del litoral Pacífico, desde el puerto de San José hasta llegar a Champerico. La región principal era la comprendida entre Pueblo Nuevo Tiquisate y las playas del Semillero; éstas eran las tierras de Huitzil –reclamadas como

<sup>196/</sup> Ver Mapa 10.



propias por la United Fruit Company el mismo año de la contrarrevolución— y que en 1961 fueron convertidas en fincas de algodón. En el cuadro siguiente y en el Mapa 10 se observa la ubicación de las fincas algodoneras a donde eran conducidas las cuadrillas de sambartoleños, con un asterisco aparecen señaladas aquellas a donde los contratistas ‘jalaban’ con regularidad a las cuadrillas de sambartoleños. Respecto a estas fincas, Juan explica:

"A las fincas a donde más nos vamos es allí por parte de Retalhuleu, Mazate, La Gomera. Más, más yo me recuerdo cuando yo era muy pequeño, yo iba detrás de mi papá a una finca que le dicen Pangola. Ésa es la finca a donde más, más vamos, allí prácticamente crecimos. El trabajo que vamos hacer allí es cuando el algodón ya está un poco grandecito, más o menos como de medio metro, cuando ya comienzan las bellotas ya estamos listos, cuando revientan ya vamos a cortarlas" [D-21-3; 97].

Mientras que Felipe Ajcum expresa:

"Antes en muchas fincas trabajé aquí en las costas. ¡Ay Dios! Mucho trabajé, trabajé por Retalhuleu en la finca Aguchapán [Chapán], finca Capán, finca Jumay, finca Acapulón y muchas más. Yo conozco allá todas las fincas, finca Cataluña, y todas las fincas allá conoce. Sólo fincas de algodón. Vamos a trabajar corte de algodón y deshijo de algodón. ¡Ay Dios, allí cuesta ganar el pisto!" [B-13; 94].

Todas estas fincas de algodón funcionaban como fincas ‘racionadas’, es decir que el dueño se comprometía a dar raciones de comida a toda la cuadrilla. Esto suponía también que el pago por tarea fuera menor al de los trabajadores voluntarios. Con relación a estas fincas, Damián Lú, el contratista mencionado, comenta: "En las fincas diferentes modos hay, porque hay veces que hay fincas racionadas con cuadrillas, a veces que hay fincas de voluntarios que por su parte compran la comida. Las fincas racionadas son Pangolas, Caoba, Jumay, varias fincas son racionadas. Racionadas quiere decir que le dan comida a la gente, pero entonces viene un diferente pago también con los propietarios porque ellos pagan su comida de las gentes. Entonces cuando el dueño de la finca da la ración, el pago de las gentes ya cambia porque le van a dar su comida" [A-8; 95].

Los sambartoleños entrevistados coinciden al decir que el trato, las condiciones de trabajo y el sistema de administración de las fincas de café y de algodón era similar. La diferencia de fondo que ellos percibían entre unas y otras, era la altura, el clima. "Sí, el trato en las fincas del café y del algodón es igual, la diferencia es que el cafetal es un poco más fresco y el algodón es puro sol, el calor no se aguanta. Cuando se va uno a cortar algodón, el agüita no alcanza porque allí parece un desierto, porque el algodón es pequeño y allí es donde refleja el sol, el puro calor, un calor que no se aguanta, da mucha sed. Se lleva uno su galón de agua y no alcanza para tomar" [D-21-2; 97].

## 1. Organización y funcionamiento de la finca.

Los cuadrilleros sambartoleños concebían la estructura de las fincas como una ‘escalera gigante’, cuyo orden jerárquico estaba diseñado para vigilar y sancionar a los cuadrilleros, colonos o voluntarios que no cumplieran bien con su trabajo. En esta escalera primero estaba el propietario (dueño-patrón), después el administrador, luego el mayordomo, abajo de éste los jefes de campo, los caporales de finca, por último los caporales de *tratista* y la cuadrilla. Debajo de la cuadrilla estaban el *flonque* y la molendera, encargados de la alimentación. Los ojos del *patrón* se multiplicaban e inspeccionaban que todos trabajaran. La pieza clave, el vínculo fundamental entre la cuadrilla y la finca era el *habilitador* o *tratista*.

*El dueño de la finca, el 'mero patrón', el 'mero señorón de la finca', el hombre que vivía en la capital, el que desde lejos decidía acerca del trabajo y el ritmo de la vida dentro de su propiedad. Era el hombre desconocido, el que a veces se oía llegar en su avioneta; el que a veces se le veía de lejos pero cuyas órdenes todos debían cumplir.*

*El administrador era el hombre que platicaba con el patrón. El que sabía qué trabajo debía hacerse en cada temporada y cuántos mozos necesitaban. Era el hombre de confianza, el que decía al patrón qué contratistas llegaron hablar con él, el que decía cuántos mozos había que pedirle a cada tratista. El hombre que salía en carro o a caballo a supervisar la finca, el que informaba al patrón cómo estaban los campos y qué trabajo tocaba hacer en ellos. Era el mero jefe, el que mandaba a todos los demás dentro de la finca; el que decía al mayordomo qué tenían que hacer los jefes de campo y los caporales. Al que también se le decía patrón.*

*El contratista, habilitador, enganchador o tratista, era el hombre de poder, el que vivía en tierra fría y hacía su trato en las fincas de tierra caliente; el hombre que tenía el pisto y endeudaba a la gente; el hombre astuto que conocía bien la costa. El que tenía sus conectes con los administradores y sabía hacer su trato con ellos. El que jalaba la gente a la finca para que pagaran su deuda, el que los metía a la cárcel si intentaban escaparse. Era el hombre que sabía los números, el que hacía las cuentas, recibía el pisto de los mozos y les descontaba su deuda. Era el señor que nunca daba cabal el pago. Hasta la primera mitad del siglo XX, el tratista era también 'el ladino', el descendiente de los hombres que robaron las tierras del municipio, el hombre fuerte que no quería a las gentes de sambartolo, el que siempre decía: no te acerqués. Hacete un poco para allá! ¡No, no, no te acerqués! [C-16-2; 96].*

En los años '60, cuando se consolidó el poder de los contratistas sambartoleños, éstos establecieron una relación de cacicazgo con la gente de su municipio. Ellos eran los señores del pueblo, quienes tenían la capacidad de manejar el sistema de enganche como un conjunto de favores que ellos hacían a sus paisanos, así les decían: *Te apunto el maíz, te adelanto un poco de pisto, te doy fiado en la cantina, pero ya sabes [...] ¡Me cumplís en la finca!* Desde esta perspectiva, el tratista era también el hombre *al que se saludaba agachando la cabeza, al que había que tener contento, para que hiciera esos favores.* Era el hombre que estaba enterado de todo lo que sucedía en el municipio, el que podía inmiscuirse en la vida pública y privada de la gente. El que decidía acerca de la marcha en la administración municipal.

El poder de este personaje se basaba en el conocimiento que tenía de toda la gente del municipio, su habilidad para endeudarlos y hacerlos dependientes de sus 'favores', 'préstamos' y 'enganches', además de su influencia en las instancias de poder local y departamental. La mayoría de las veces era el agiotista o usurero, el dueño de estancos de aguardiente, tiendas de consumo básico o ventas de medicina. A finales de los años '60 también era quien vendía el fertilizante químico. Estos negocios, además de reportarle ganancias por sí mismos, eran 'el gancho para dar fiado' a los sambartoleños, para que éstos siempre le debieran y estuvieran *apuntados en su libreta*, para que siempre tuvieran que pagarle con su trabajo en la costa. Además, era él quien hacía los contratos con los administradores de la finca, quien manejaba los términos de éste.<sup>197/</sup>

<sup>197/</sup> El contrato presentado por Humberto Flores Alvarado en su investigación acerca del problema de las Migraciones Internas de Guatemala, documenta "los arreglos" a los que llegaban los habilitadores y patrones de las fincas algodonerías en los años '60. Literalmente éste dice: Muy señor mío: Refiriéndome a nuestra plática de este día sobre contrato de la gente para corte de algodón, le confirmo las siguientes condiciones:

1. La finca paga a Q1.00 el quintal de corte.
2. Suministra la alimentación a los trabajadores de la forma siguiente:  
2 libras de maíz, 4 onzas de frijol, cal y sal.
3. La finca paga al trabajador Q1.50 de pasaje si el trabajador hace 30 jornales y si trabaja una quincena adicional entonces la finca le reconoce Q1.50 adicional de pasaje de regreso.

La finca cancela los gastos de pasaje y anticipos a los trabajadores por medio de tratista. Una vez éstos hayan trabajado en la finca un período de seis días.

- Es compromiso del trabajador de corte hacer las repelas ocupando dos días de la semana.
- La finca paga a la molendera 4 centavos por mozo mantenido y al flonque 70 centavos diarios.
- La finca paga al Caporal de Cuadrilla Q1.00 diario.

En el siguiente texto, Juan Velázquez explica acerca del papel de este personaje:

"Como hay pobreza la gente siempre va buscar al tratista para ver si le da un poco de dinero adelantado para ir a trabajar a las fincas. A veces por necesidad, por enfermedad ya deben el tiempo que viene. Dice el tratista: dentro de 15 días salimos. Entonces hay que salir a pie hasta allí en Rancho de Teja donde están los camiones. Hay que estar allí a las 4:00 de la mañana o la media noche, a la hora que llega el camión para viajar en las costas.

Con los tratistas ya sólo se va a pagar, porque ya se deben los fertilizantes, por eso es que uno de pobre nunca sale, peor si no dio la cosecha, uno está vendido en las fincas, ya no se puede salir por la deuda. A veces el mismo contratista es el que vende el fertilizante, si no ellos prestan un dinero con los dueños de los camiones que les llega a dejar la cuadrilla allá en la Costa. Ellos pues dan financiamiento, dan dinero y al no más ya tiene uno sus quince días, el mismo patrón de la finca le devuelve ese anticipo, entonces el tratista va ir a pagar ese dinero donde él debe. El tratista saca su licencia para transportar gente en las fincas, le dicen un papel que se le llaman '*Carta Poder*' para poder pasar las gentes en las garitas. Él tiene un contrato con el patrón de uno o dos meses depende del trabajo. Si son 30 días, 30 días va hacer. El tratista tiene un su capataz que va encontrar toda la gente para que no se vayan en el momento en que deben todavía. Hasta hay lugares que lo meten a la cárcel si no paga esos días. Obligatoriamente tiene que cumplir quince días, ésa es una deuda como esclavizados, porque hay que pagar con trabajo. Como el tratista conoce toda su gente, entonces llega el tratista allí donde vivimos y dice: ¿Qué pasó vos? ¡Vos no cumpliste con lo que habíamos hablado! ¡Mirá vas a pagar o te mando a la cárcel! Siempre con ese miedo a la persona no le queda más que pagar por fuerza. En esta situación nunca nadie se puede superar, nada, nada" [D-21-3; 97].

El límite de deuda o enganche que el tratista manejaba para cada mozo, variaba de acuerdo a la habilidad de éste para cortar algodón. De esa cuenta, los cuadrilleros cuyo rendimiento era bajo, difícilmente recibían los 'favores del tratista', mientras que a los experimentados, *los puntudos*, él mismo llegaba a ofrecerles *su adelanto*. Con el tiempo, estos *contratistas permanentes* fueron adoptando el discurso de los propietarios y autoridades de las fincas, respecto a porqué los cuadrilleros regresaban *enfermos y sin pisto* después de cada temporada en la costa. Por ejemplo, don Damián Lú, el contratista citado, al preguntarle cómo eran las condiciones de trabajo y de vida en las fincas, expuso:

"Entonces voy a trabajar de tratista. Sí, estoy mandando gente a la costa con los finqueros. Allá hay gentes que se enferma mucho porque en ese lugar hay veces que toman agua, sí, agua que está así en la suciedad. No hay mucha limpieza en la finca por eso es que hay veces que toca la enfermedad. Entonces el que se cuida no toca la enfermedad. El que no se va a cuidar siempre lo toca, igual aquí en el municipio, en nuestra casa donde vive uno. Entonces así es, así tiene que ser.

Pues realmente las gentes de aquí van más a las algodonerías porque las personas que trabajan en las fincas son las que más chupan, no guardan su dinero, porque si ganan 200, 300 quetzales al mes, se lo terminan. Cuando ya llegó el tiempo se van ir acreditar con otro y otra vez ya deben. La vida en las fincas, el que trabaja bien come bien. El que no trabaja bien y sólo chupando se mantiene no come bien, porque en realidad sólo en las cantinas deja el dinero. Así es, todo trabajo es igual, en todo trabajo es igual. El que trabaja se gana su pisto, el que no trabaja no gana" [A-8; 95].

Como se verá más adelante, la visión de don Damián respecto a por qué la gente regresaba enferma y *sin pisto* de las fincas difiere sustancialmente de lo testimoniado por la mayoría de sambartoleños entrevistados. Él justificaba que las personas que iban a las fincas eran las que *más chupaban* y *por eso nunca tenían pisto* y *siempre debían*, y aunque era una realidad que muchos de los sambartoleños aumentaban el consumo de aguardiente en la costa, en ningún momento él explica que era en la zarabanda o tienda del *tratista* en donde se promovía este consumo, ni que éste era uno de los *ganchos* utilizados con mayor frecuencia para que los mozos se endeudaran. Tampoco habla de las condiciones infrahumanas en las que tenía que vivir la gente de la cuadrilla,

---

La finca suministra todos los enseres de cocina y sacos de corte. Queda al tratista responsabilizado de pagar el valor de los sacos que se pierdan.

Nota: la comisión del contratista es del 10% al algodón cortado" [Flores Alvarado; 1961:79].

ni de la ausencia de prestaciones laborales. Dentro de su concepción de *tratista*, si los sambartoleños se enfermaban en las fincas, era *porque eran sucios*; si regresaban sin dinero, era porque eran *haraganes y borrachos*. Esta concepción evidentemente lo acercaba mucho más a los dueños y empleados de *confianza* de las fincas, que a sus propios vecinos y paisanos.

A diferencia de este personaje, (que interiorizó tanto su función de intermediario y tomó el discurso de los patrones de finca), en el segundo quinquenio de los años '60, apareció en San Bartolo *el tratista ocasional*. Muchas veces éste era un hombre que trabajaba como voluntario, conocía algún administrador de finca y en algunas ocasiones conseguía dinero prestado para poder enganchar a una cuadrilla. Cuando no conseguía ese dinero, era un cuadrillero o voluntario más. Para los sambartoleños, era un personaje familiar, incluso cercano porque *él podía ser un cuadrillero, entendía del sufrimiento que se vivía en las fincas*.

En el periodo álgido del conflicto, se hizo evidente la diferencia entre '*los contratistas permanentes*' y '*los contratistas ocasionales*', pues optaron en sentidos opuestos. El siguiente es un ejemplo de cómo funcionaban estos *tratistas*:

"Entonces me dijo mi hermano: Mirá vos, mejor nos metemos de *tratistas*, prestemos dinero. Saber cómo se le ocurrió a él, pero así me dijo. Entonces fue cuando empezamos a prestar el dinero y empezamos a mandar gente a la finca Santa Rosa, y por eso nos conocen bien, porque fuimos *tratistas*."

Llegamos a la finca que se llama Santa Rosa Sumatán, en Yepocapa. Llegamos allí y dijimos, vamos a llevar trabajadores; está bien, nos dijeron. ¿Cuánto nos pagarían? Les vamos a pagar 35 por cabeza, 35 len diario, por 30 días. Fue cuando fuimos a prestar pisto con el dueño del camión<sup>198</sup> / y fue a dejar el flete del Quiché. Sacamos dos camionadas de trabajadores –de nuestra gente pues–, nos fuimos dos camionadas y los fuimos a dejar a Santa Rosa. Allí me quedé de caporal [de *tratista*] y mi hermano siguió acarreado gente, salía uno y traía otro. De *tratistas* vamos a sacar algo de pisto, pero nada bueno vamos hacer. Después, cuando nos quedamos sin pisto bajamos a la finca Caballo Blanco, fuimos a trabajar de voluntarios, trabajamos duro" [D-21; 95].

*El mayordomo*, era el hombre que estaba bajo el mando del administrador. El que revisaba cómo estaba cada uno de los campos. El que miraba cuando empezaba la cosecha y platicaba con los jefes de campo para que mandaran a traer los mozos y los distribuyeran en cada campo. El mayordomo era el hombre que recorría toda la finca. 'Era el hombre que andaba a caballo'.

*El jefe de campo*, era quien entregaba los campos a cada cuadrilla. Era el que se metía entre los algodinales para ver cómo estaba el trabajo; el que supervisaba surco por surco, mata por mata. 'Si un campo no estaba bien trabajado, si todavía quedaba algodón entre las matas, el jefe de campo mandaba a los caporales a controlar qué cuadrilla dejó mal su trabajo'. Era el hombre que había que 'chaquetear para que diera campos con bastante algodón para que rindiera la mano al cortar'.

*El caporal de finca*, era quien supervisaba el trabajo de cada caporal de cuadrilla, el que averiguaba quién dejó mal su surco y obligaba a repetirlo; el que decidía si apuntaba, o no, la tarea de los mozos. Muchas veces, la imagen que los sambartoleños tenían del caporal de finca estaba asociada a la de un hombre prepotente y arbitrario, 'el que hacía con los mozos lo que se le daba la gana'. Así, Juan Velázquez explica:

"Si los mozos de una cuadrilla no dejaron bien hecho su trabajo, el caporal va putear al caporal de cuadrilla y va decir que tiene que mandar a repetir el trabajo a su gente. El caporal de cuadrilla va obligar a fuerza a su gente para que vaya a repetir su trabajo" [D-21-3; 97].

<sup>198</sup>/ Don Tonino Laines, indígena adinerado de Santa Cruz del Quiché, propietario de la mayoría de camiones que *jalaban* gente a la costa. Conocido por los cuadrilleros quicheanos por ser el hombre que prestaba 'el pisto a los *tratistas* para que engancharan a la gente que él acarrea en sus camiones'.

Don Manuel Antonio agrega:

"Entonces llega el caporal va mirar y va decir: ¡Esto no sirve! Vaya a repasar, si no, no voy a apuntar tu tarea. Hay veces que apunta la tarea, hay veces que no apunta, entonces no sale, no sale. Cuando va llegar el pago, lo mismo no va estar cabal el pago. Yo sumo mi tarea y no está cabal, no sale nada lo que está dando el caporal. Dice el caporal que va cobrar el maíz, va cobrar el frijol, va cobrar el molendera" [C-16-2; 96].

*El planillero*, era quien apuntaba las tareas, *el que siempre estaba de acuerdo con el caporal*. El que apuntaba cuántos quintales había cortado cada mozo, el que decía cuánto era el pisto que debía y cuánto le tocaba recibir. El que llevaba las cuentas y llevaba los libros de planilla. El que tenía apuntada a toda la gente de la cuadrilla. *La cuadrilla era toda la gente que cabía en un camión: 75 u 80 hombres de trabajo de campo, más mujeres y niños*. Una cuadrilla estaba integrada por el caporal de cuadrilla, el flonque y la molendera, los mozos y su familia. A pesar de que los ancianos insistían que las mujeres y los niños no bajaran a la costa porque eran muchos los peligros que enfrentaban allí. No obstante, la mitad de los hombres bajaban con su mujer y sus hijos. Respecto a esto último, uno de los contratistas ocasionales, expresa: "*Sí, yo me acuerdo mucho que bajan mujeres y niños que se morían en las fincas*" [D-21-2; 97].<sup>199/</sup>

Mientras que doña María Rosa cuenta:

"Otra cosa es que él [hombre] me lleva a trabajar a las costas y mi papá no quiere que él me va llevar a la finca. Pero él me va llevar. Vamos ir hacer seis meses en la finca San Agustín. Mi papá cuando vio que el hombre me llevó a la costa lo regaña, le dice: ¿No te dije pues?, ¿no te dije que no llevés a mi hija a la finca? Mirá cuántos meses te llevaste a mi hija, de repente se enferma y no lo vimos nosotros qué pasó en la costa. A mí me dice: ¿Por qué te fuiste a la costa? ¡No seas bruta! Te hubieras quedado allí con tu suegra. Yo le digo a mi papá: Pero, ¿qué hago yo? Si mi marido dice ¡Te venís! Yo tengo que ir con él" [C-17; 95].

Los mozos, los cuadrilleros, los apuntados en la libreta del habilitador eran los hombres; eran ellos los que pagaban su deuda y recibían su pago. Sin embargo, la mitad, o más de la mitad de los hombres bajaban con toda su familia. Esta decisión se asumía cuando ya no quedaba nada de maíz para que comieran la mujer y los patojos durante el período que el hombre estaría en la costa. En la finca, la mujer y los hijos tenían que trabajar – cortando, limpiando o deshijando algodón– a la par del hombre, para que éste *cumpliera la tarea*. La jornada de trabajo de las mujeres y niños en los algodones era la misma que la de los varones. No importaba si una mujer estaba embarazada o en período de lactancia, todo el día, de 6 de la mañana a 4 ó 5 de la tarde debían trabajar en los campos de algodón. Los únicos que permanecían en la galera eran los niños de uno a seis años; de siete en adelante *ya hacían su tarea en el corte, ya llevaban su morralito*.

La cuadrilla funcionaba como un colectivo social en el que se generaba cierto grado de solidaridad y apoyo entre los mismos sambartoleños. Su vínculo identitario se fortalecía en la medida que en un mismo espacio tenían que convivir con trabajadores que venían de diferentes regiones del país, con una cultura e idioma diferente.

"A la finca llegaba gente de todos los lugares, de varias clase de gente, por ejemplo a la finca La Montañesa, llegaban como unos 8,000 a 9,000 trabajadores en cada cosecha, porque son bastantes hectáreas, bastantes caballerías de tierra. Allí sí llegaba gentío, pero gentiales de varias partes, llegaban de todo lo que es el Occidente, hasta llegaban gentes de allí por Todos Santos, hasta de Cobán llegaban, incluso de voluntarios llegaban las gentes del Salvador" [D-21-2; 97].

Cuando se cumplían los treinta días de trabajo en la finca, toda la cuadrilla regresaba en camión a San Bartolo. En los períodos de cosecha de algodón, *los cuadrilleros sólo iban a dar una vuelta a su casa y volvían a bajar a la finca uno o dos meses más*.

<sup>199/</sup> En el estudio realizado por Lester Schmid (1973), acerca del papel de la mano de obra migratoria en el desarrollo económico de Guatemala, en los cuadros V-18 y VIII-2, pág. 215, aparece que el 58.6% de los jefes de familia -entrevistados- había ido a trabajar a las fincas con uno a cuatro acompañantes de su familia.

*El caporal de cuadrilla* siempre era un miembro de la misma comunidad, escogido por el tratista para que vigilara a las gentes de su cuadrilla. Era el hombre que tenía que estar en contacto con el flonque para ver si recibían cabal el maíz; el que miraba quién tenía roto su costal y se lo cambiaba, el que vigilaba quiénes se quedaban en la galera, el que agarraba a los que comían y no trabajaban. Era el encargado de controlar bien a la cuadrilla, el que tenía que ver a la gente para que no quedara mal visto su tratista. Al mismo tiempo tenía que estar a favor de la gente. [D-21-2 6.97]. También era el responsable de mediar o resolver los conflictos entre la misma gente de la cuadrilla. Era el hombre situado en el ojo del huracán. El papel que él desempeñaba era el más difícil: si defendía los intereses de su cuadrilla, los caporales de finca y el habilitador lo reprendían, si no lo hacía, tenía problemas con la gente de su propia comunidad, quienes podían vengarse por medidas injustas o arbitrarias tomadas por él. En momentos de conflicto, su actuación se debatía entre resistir junto a su cuadrilla o colaborar con las autoridades de la finca.

*La molendera y el flonque eran el corazón de la cuadrilla*, eran la unidad responsable de hacer la comida de todos los mozos. *Si no hay flonque, si no hay molendera, no hay cuadrilla*. Su jornada de trabajo además de ser la más larga era la más dura. Iniciaba a las 2 ó 3 de la mañana y terminaba hasta que el último de los mozos recibiera su cena y el frijol del día siguiente estuviera cocido, esto era alrededor de las 10:00 u 11:00 de la noche.

*La molendera* era la mujer encargada de hacer las tortillas de todos los mozos, los tres tiempos de comida, durante los treinta días que trabajaran en la finca. *Era la mujer del comal, la que todo el día pasaba entre el humo y el fuego*. La primera en levantarse y la última en acostarse, la que debía tener *la tortilla caliente*. *Era la mujer que mantenía a los mozos*, pero también a quien todos reclamaban cuando el maíz o el frijol —que daban en la finca— estaba podrido o tenía gorgojos. Era la persona que menos ganaba y más duro trabajaba en la finca.<sup>200/</sup>

"Las molenderas son las que se levantan primero y se duermen de último. Hay veces que se tarda la gente en llegar a la galera porque tiene que esperar a pesar su algodón hasta las once y media de la noche. La molendera tiene que esperar al último trabajador que llegue para dar su frijol y su tortilla. Es como un compromiso. Sólo se puede dormir cuando ya dejó comida a toda su cuadrilla, sólo así ya no hay reclamo. Entonces ella se acuesta un rato.

Las molenderas se sacrifican mucho, porque se someten a un compromiso de 30 días, durante esos treinta días tiene que dar comida a toda la cuadrilla que baja. Ella se pone de acuerdo con el flonque. El flonque se puede dormir unas sus dos horas después de regresar del molino. Entonces despierta a la molendera. Le dice, levántese porque ya llegó la masa. Entonces ella empieza a tortiar. Ya como a las cuatro de la mañana ya hay tortillas, ya los que madrugan van empezar a comer. Ya están listos para salir. Para que hayan tortillas a esa hora, ella comienza a trabajar a las 2:00 de la mañana. Cuando viene la masa ella tiene que empezar a tortiar, como son bastantes mozos. Son más de 60 mozos y depende las fincas que sean se dan de 7 a 9 tortillas cada tiempo de comida, a cada mozo; hay fincas donde no alcanza el maíz, no alcanzan las tortillas. El trabajo de molendera es durísimo, es cansado, muy cansado" [D-21-3; 97].

María del Rosario, quien trabajó como molendera, cuenta:

"Sólo una mujer trotea, se levanta como a las 2 ó 3 de la mañana para que ya esté lista la tortilla y como a las 5 ya van a empezar a comer los trabajadores. [La molendera] tiene que hacer unas 6 tortillas para cada persona, pero es tortilla grande. Solita hace como un quintal de maíz, sí, una mujer solita. Yo voy a trabajar de molendera pero mucho cuesta pues. Mejor voy a trabajar en corte, sí, al corte de algodón" [D-25; 95].

*El flonque o almuertero* era el hombre encargado de llevar el nixtamal al molino, cocer el frijol, rajar y acarrear la leña a la molendera, además de llevar la ración de comida a cada uno de los mozos de su cuadrilla. *Su trabajo era matadisimo*. Cuando quedaban lejos los campos donde estaba su cuadrilla, cada tiempo de comida tenía que caminar alrededor de una a dos horas; luego tenía que buscar a cada uno hasta entregarles la comida en la mano. Era el trabajador que siempre recibía reclamos, pues cada mozo quería su comida caliente y a la hora exacta.

<sup>200/</sup> En 1961, en las plantaciones algodonerías el salario promedio que se pagaba a las molenderas era cuatro centavos a la semana, por cada mozo mantenido.

"El flonque, ése sí no se duerme, se queda esperando a que salga el maíz y cociendo el frijol. Cuando ya se coció el maíz, de una vez va a dejar su nixtamal al molino. Como hay muchas cuadrillas, se imagina que hay de unos 50 a 100 botes de maíz esperando para hacer la masa. El molino se llena, entonces tiene que hacer cola para poder hacer el nixtamal. Tiene que cuidar el frijol para que no se queme y tiene que rajar su leña hasta donde está el potrero. Si hay un carretón para acarrear su leña, magnífico. Si no, a pura espalda tiene que acarrear la leña.

El flonque y la molendera son el mero corazón de la cuadrilla. Sin flonque no se podría hacer cuadrilla, porque con qué comida van estar trabajando. El flonque, si mucho, se duerme de once de la noche a la una de la mañana, porque ya a la una tiene que estar presente otra vez en la cocina. No se descansa porque allí se come 30 días frijol. Frijol de almuerzo y cena, frijol, frijol, frijol porque no hay otra comida. Entonces es él el que sufre.

El trabajo del flonque es durísimo porque el flonque tiene que llevar su almuerzo a cada uno de los mozos directamente en el campo. Hay veces que su bulto, su carga, pesa dos quintales, además dos cubetas de frijol. Lleva aquí el frijol y atrás el mecapan. Como son más de 60 ó 70 mozos, hay que caminar muchos kilómetros para llevar su comida de ellos y hay que buscar uno por uno. Peor si van estar punteados (los que le echan manita a otro que están en diferente surco) o mateados (cuando ya no hay mucho algodón y la gente se mete entre todas las matas a ver qué logra cortar). Así la gente se riega, se pierde entre los algodones y el flonque tiene que buscar a la gente hasta que encuentra al último mozo. Hay fincas donde el flonque tiene que caminar unas sus dos leguas cada tiempo de comida, con mecapan y dos botes de frijol. Cuando el flonque llega a veces los mozos lo maltratan, le dicen: ¡Apurate vos! ¡A la gran puchis, cuánto te tardaste! Todo eso tiene que aguantar el flonque. Eso así es en todas las fincas, en todas las fincas es así" [D-21-3; 97].

La estructura de la finca y su sistema de cuadrillas endeudadas, estaban diseñados para que los mismos cuadrilleros se vigilaran entre sí, para que todos cumplieran con el trabajo impuesto. El caso extremo era el de la molendera y el flonque, a quienes los patrones no sólo imponían una jornada de trabajo que oscilaba entre las 16 y 18 horas diarias, sino además les transferían los conflictos cuando el maíz y frijol que a ellos correspondía dar eran de mala calidad y/o estaban podridos. Si las tortillas sabían a maíz podrido, el frijol tenía gorgojos o no se cocía, los cuadrilleros a quien reclamaban era a la molendera; si la comida no llegaba a tiempo a quien *maltrataban* era al flonque; nunca al patrón o al administrador por dar alimentos descompuestos y no contratar más personal.

Ningún cuadrillero podía escaparse a los 30 días de trabajo en la finca, pues la mirada del tratista se extendía hasta las aldeas y caseríos más lejanos en donde vivían *sus cuadrilleros endeudados o enganchados*. Cuando un cuadrillero no cumplía, infringía alguna de las reglas o se rebelaba dentro de la finca, el caporal de finca amenazaba con despedirlo. Esta amenaza significaba un conflicto serio con *el tratista*, puesto que éste podía meterlo preso acusándolo de *estafa* ante las autoridades de su pueblo. Así, era frecuente que los caporales dijeran a la gente: *Si te vas, es tu problema. Nosotros de todos modos vamos a cobrar tu deuda con el tratista. Allá vos si te querés quedar debiendo con él. Por eso la gente soportaba hasta donde podía*" [D-21-3; 97].

Los cuadrilleros solían identificar como responsable de los problemas sufridos durante esos 30 días de trabajo en la tierra caliente al caporal de finca, pues éste era el empleado de quien recibían los malos tratos y todo el abuso de poder propio de una estructura creada para asegurar la explotación de los cuadrilleros. En la mayoría de las plantaciones cafetaleras y algodonerías, los patrones y administradores nombraban como caporales de finca a indígenas quichés originarios de comunidades de la Costa Sur. De esta manera se encubría a los principales beneficiarios de la sobreexplotación que sufrían los trabajadores en las fincas. Los sambartoleños expresaron que de quienes recibían los malos tratos en la finca era de los caporales, que la mayoría de ellos '*eran gente natural como nosotros, gente que habla igual que nosotros, sólo que eran de la costa y vivían en la costa*'. Siendo así las cosas, su respuesta frente a la violencia derivada del control social en la finca, muchas veces estaba dirigida a ocasionarle daño a este personaje.

A diferencia de los trabajadores voluntarios que llegaban del oriente del país y de El Salvador, cuyas formas de resistencia eran la amenaza y/o agresión físico-verbal en contra de las autoridades intermedias de la finca, una de las vías de resistencia utilizada por los sambartoleños (y muchos otros cuadrilleros K'iche's) solía ser la brujería. En apariencia estos cuadrilleros *eran sumisos y se dejaban de todo*, cuando en realidad, al practicar *su*

*Costumbre*, sus respuestas eran tanto o más beligerantes que las de los otros. Un caso de utilización de la brujería como medio de vindicación frente a los abusos de un caporal de finca nos lo narra don Manuel Antonio:

"Sí, yo vi cuando el caporal de la finca trata mal al mozo. Los que saben su costumbre van hacer su mal al caporal. Yo vi un señor que viene de allá de San Pedro Jocopilas, él dice: Miren muchá ¡Es pura mierda el caporal! No apuntó mi tarea. No, no apuntó. Pero ahorita 'voy hacer *babosadas*'. Voy hacer *babosadas*. Esperate, voy hacer *babosadas*. Entonces en la tarde fue el señor a comprar su candela, 13 candelas, 13 candelas, 13 amarillas, 13 blancas, 13 de cada clase. Después compró incienso. En la noche se fue allá al cafetal. Debajo de un palo de ceiba allí va hacer su costumbre. Entonces pidió a Dios: Mirá, el caporal mal hace, no apuntó mi tarea. No apuntó mi tarea. El caporal quiere va chingar. No, no quiere pagar. Saber cómo es que quiere. El señor fue hacer brujería debajo del palo y cierto pues, cabal al caporal le tocó la enfermedad porque no sabe. No sirve como hace él con la gente. Agarró enfermedad el caporal. T'ocó un dolor de cabeza, un dolor de estómago, ¡Púchica! No fue a trabajar el caporal. Por eso el señor dice: Dios sabe, porque él no apuntó mi tarea. Dios sí sabe, así no sirve porque no apuntó mi tarea. Dios sí sabe. Así no sirve porque yo hago bien mi trabajo. Yo me siento que no hay que repetir mi trabajo. Por eso no está bueno el caporal. Así quiere muchá, así quiere. Él cólera tiene porque no apuntó su tarea el caporal, no recibió su tarea el caporal. Él tiene cólera porque mucho cuesta, porque es un tarea de 20 pitazos, sí, una pita de a 20.

Ese caporal misma raza indígena, nada más que es pagado, él es de aquí de la costa. Es de la costa ese caporal, es de allí por la finca Venecia, departamento de Escuintla. Así miro yo, así miro que hace el señor. Como allá [en las fincas] sólo naturales van a trabajar. Llega gente del Quiché, de San Pedro, de San Bartolo. Entonces así miro que hace el señor. Entonces nosotros que estamos viendo dice: ¡Está bueno! Así quiere ese señor, así quiere porque no recibe la tarea, no apunta la tarea. Así se hace el *Costumbre* antes, así está" [C-16-3; 97].

De todos los castigos aplicados por las autoridades de la finca, era la anulación o no-anotación de la tarea del día, la que más afectaba a los cuadrilleros; por tanto, era la que más reacciones violentas ocasionaba. Aunque ésta era una medida diseñada por los patrones y administradores para 'disciplinar' a los cuadrilleros que no cumplieran con lo normado, los caporales y planilleros solían aplicarla arbitrariamente para apropiarse del jornal no pagado y afianzar su cuota de poder. Esta medida hacía que los trabajadores estuvieran en sus manos, de ellos dependía si se *apuntaba* o no el jornal de cada día. En tal sentido, cualquier acción encaminada a frenar estos abusos era aplaudida y apoyada por todos los cuadrilleros; por ello, aproximadamente 30 años después de que ocurrió el caso citado, el informante todavía expresa con firmeza: *¡Está bueno! Así quiere ese señor. Así quiere porque no apunta la tarea.*

Aunque el caporal era el personaje que, a ojos de los cuadrilleros, abusaba más de su ubicación en la escalera de la finca, la mayoría de *los jefes* hacían uso de su cuota de poder para beneficiarse personalmente. Fueron promoviendo un estilo de trabajo en donde los mozos colonos, voluntarios y cuadrilleros debían estar atentos a 'agradarlos' para recibir de ellos sus favores. Un ejemplo de esta relación clientelar era la establecida por los jefes de campo, quienes entregaban los mejores campos, los que tenían más cosecha, únicamente a aquellas cuadrillas que hubieran hecho sus gestiones con él. Es decir, que le hubieran llevado *su caja de cervezas o varios litros de aguardiente de cantina y si no chupaba, una caja de aguas y una o dos gallinas*. De igual manera sucedía con los tractoristas y pesadores de algodón. Mientras la cuadrilla no se *presentara con ellos* podían dar las nueve o diez de la noche que su algodón no era recogido ni pesado. La siguiente cita pone de manifiesto cómo funcionaba este sistema dentro de la finca y cómo los cuadrilleros sambartoleños, para sobrevivir en él, tenían que cumplir con 'los requisitos' implícitos en la relación de trabajo con estos *jefes*:

"Pero antes, todos los cuadrilleros que somos de San Bartolo juntamos 50 len cada uno –si somos 100 ya se hacía una cantidad bastante– y dimos nuestro pisto al jefe de campo, al caporal y al tractorista que nos hace los viajes. Todo eso vamos hacer para que nos den un buen campo y jalen luego nuestros bultos. Si no, no sale nada de corte y hasta las once o doce de la noche vamos a estar esperando para que jalen nuestros bultos. Muy duro es eso, ya no va dormir uno y nada va a ganar. Sólo así nos dan buenos campos donde hay buena cosecha. Sólo así conseguimos buenos bajíos donde hay buena cosecha, donde las plantillas crecen llenas de algodón, bien cargaditas. Los altos no sirven, allí sólo colochito sale el algodón, todo arjeñado" [D-21 4.95].



Si la cuadrilla no respondía a estas prácticas de funcionamiento dentro de la finca, no sólo se exponía a cortar muy poco algodón, sino a que su jornada de trabajo se extendiera a alrededor de 16 horas diarias (de 6:00 a.m. a 10:00 p.m). Estas anomalías eran resultado del sistema a destajo establecido en las fincas, para que los cuadrilleros trabajaran más horas de las reglamentadas por la ley. Con este sistema *ningún mozo podía decir ya son las cinco, ya terminé, ya me voy a la galera*. Nadie podía abandonar su tarea, porque ello suponía la anulación de la misma. A este funcionamiento, se agregaban las anomalías en el peso de la tarea de algodón cortado, llamada *la tara del algodón*. La clave de esta práctica era la alteración de las balanzas que servían para pesar la tarea, de manera que éstas regularmente registraran un peso que estaba el 15% ó 25% por debajo de la realidad.

"No, no, el peso no era cabal. Allí en las fincas habían balanzas chafas, arregladas específicamente para robarle a la gente. Mucha *tara* hacen. *Tara* le dice la gente al peso que le roban. Por ejemplo, si uno cortó sus 75 libras, con esas balanzas dicen que uno pesó sólo 45 a 50 libras. Le roban un buen poco" [D-21-3; 97].

Frente a esta práctica, los cuadrilleros fueron ideando diversas formas que les permitieran no sólo defenderse de *las taras*, sino además, inclinar la balanza a su favor. Dentro de estas medidas, la más frecuente era la de mojar el algodón que colocaban al centro del costal. En cuanto a *la mojada*, hay que decir que en los días que amanecía lloviendo, los caporales de la finca prohibían a los mozos que cortaran algodón, pues de antemano sabían que éste pesaría más. No obstante, para burlar esta restricción, los cuadrilleros solían levantarse en las noches de lluvia a sacar su tarea, la empacaban en sus costales y luego la escondían entre los campos. De esta manera cuando se levantaba la veda, ellos no sólo habían avanzado en el corte, sino que ese algodón pesaba más. Muchas veces los jefes de campo y caporales de finca montaban guardia en los algodones, para que no cortaran el algodón en la noche, entonces los cuadrilleros sí se veían seriamente afectados, porque cada día de lluvia, era un día de trabajo perdido.

Otra de las medidas que adoptaban para aumentar el peso en la tarea, era la de echarle tierra o piedras al centro del costal. Este tipo de medidas se aplicaba con menor frecuencia, porque dañaban las piezas de las desmotadoras de algodón. Entonces, si una máquina se descomponía a causa de una piedra, los repuestos y reparación de ésta se los cobraban a toda la cuadrilla. Experimentaban entonces descontento generalizado dado que les imponían a todos por igual, un descuento altísimo por medidas asumidas por un pequeño grupo de mozos. Al generalizar el castigo, los jefes de la finca garantizaban que los mismos cuadrilleros se vigilaran entre sí para que nadie *hiciera su trampa*. Además, estos castigos suponían, la mayoría de veces, que la cuadrilla tuviera que prolongar el tiempo de trabajo en la finca hasta que todos pagaran la multa.

"Entonces la gente para defenderse empieza a echarle tierra al algodón o le echan un poquito de agua para que pese bastante. Pero si lo llegan a descubrir, le quitan una multa y no le apuntan la tarea y bien le pueden decir a la gente que entregue su costal y que se vaya. Hay gentes que le echan piedra al algodón, pero allí salen grandes problemas, porque llega el algodón con alguna piedra a la desmotadora y después comienza a molestar la maquinaria de allí, tal vez se chingó el diente de una máquina y eso lo tiene que pagar la cuadrilla. La gente tiene que pagar" [D-21-3; 97].

Por un lado, las taras, las no anotaciones de tareas, las multas, los retardos en la recogida y pesada del algodón, con su consecuente prolongación de la jornada de trabajo; y por el otro, las respuestas ideadas por los cuadrilleros para defenderse de la serie de abusos que se desprendían de las condiciones laborales impuestas por los terratenientes, generaron una dinámica sumamente violenta dentro del espacio de la finca. A diario había conflictos con planilleros y caporales que no querían pagar la tarea; con cuadrilleros que llevaban su algodón mojado; reclamos a jefes de campo que asignaban surcos sin producción; con el tractorista porque no llegaba a recoger la tarea; con el flonque y la molendera porque la comida estaba *shuca*, con el caporal de cuadrilla porque no defendía a su gente, etc. Lo cierto es que, para sobrevivir en ese ambiente, cada mozo que bajaba a la finca, fue aprendiendo formas de relación y comportamiento violento, que en alguna medida incidían en la vida cotidiana de sus comunidades de origen. Relacionarse con el respeto y la ética comunitaria, no siempre era funcional dentro de la lógica violenta de la finca.

## 2. El calendario de trabajo

En las fincas de algodón, los meses de mayor demanda de cuadrilleros eran de diciembre a marzo, durante el período de cosecha: "El tiempo más importante de la cosecha era cuando pasaba la Navidad. Hay unos que llegaban antes, entonces no van a ver la Navidad en sus casas. Allí [en la finca] se quedaban pasando la Navidad" [D-21-3; 97]. Ésos eran los meses de las grandes migraciones a la costa; el tiempo en que las casas se cerraban, las actividades aldeano municipales se suspendían y el pueblo se quedaba *silencio, casi vacío*. Era los meses en los que la vida transcurría en el espacio de la tierra caliente. La gente que no tenía tierra solía quedarse entre 4 y 6 meses más en la finca: "Entonces cuando termina el tiempo [de cosecha] se va la cuadrilla, las gentes que tienen necesidad de seguir trabajando van a pedir su trabajo de voluntario con el administrador y se va a quedar más tiempo. Hay fincas donde sólo va estar trabajando uno y no se logra salir. Ni para el pasaje se logra juntar" [D-21-2; 97].

El tiempo y actividades cotidianas de los sambartoleños que se quedaban trabajando en las fincas como jornaleros *voluntarios*, dejaban de organizarse en función de la siembra milpa y dependía del proceso de siembra y cultivo del algodón, como lo explica Juan:

"El trabajo en los algodones varía de la fecha si uno va antes de la cosecha. En mayo iniciaba la siembra del algodón. A mediados de mayo o junio se hacía el trabajo de deshijo (se sacaban todas las matitas que sobraban y se medía con una varita para calcular el espacio de cada planta). En junio y julio se fertilizaba y hacía la limpia. Dos meses después [en septiembre] cuando el algodón ya estaba lleno de bejucos, se hacía el desbejucado (se eliminaban todos los bejucos que quemaban el algodón). En noviembre y diciembre ya había algodoncito reventado, las bellotitas ya iban estando listas, ya casi había cosecha" [D-21-3; 97].

El deshijo y desbejucado del algodón eran tareas minuciosas, cansadas y muy mal remuneradas. En ellas participaba la gente que no tenía otra alternativa de sobrevivencia en su comunidad, la gente que no tenía su *siembra milpa*. La siguiente cita es ilustrativa de lo que significaba hacer el trabajo del deshijo de algodón:

"Para el deshijo baja alguna gente pero poca, porque no sale. Pagan 5 len, 10 len el tiro de 40 varas. Allí el trabajo es bien trompudo, porque salen unos montes que le dicen 'Pangolas' que cómo se pegan y cuesta sacar y hay que dejar bien hechito el trabajo. Lo más que uno hace es de 10 a 15 tiros, por 10. Lo más que llega sacar uno son uno 50 (quetzales). No sale la vida así. Imagínese para ganar uno 50 es bien rompido. Lo que se cansa al deshijar es la cintura, porque hay que estar agachado toda la vida. Siempre la gente baja porque tiene necesidad y tiene que resistir como puede, porque eso es bien matado" [B-15; 94].

## 3. Condiciones de vida y de trabajo

Las galeras eran un espacio promiscuo, insalubre, *en donde metían revuelta a la gente de todas las cuadrillas*. El lugar en donde entraba la lluvia, el viento y el lodo, en donde se compartía el espacio con los sapos, arañas y alacranes. Donde la gente dormía *jateada* en el suelo y sentía que era tratada como animal. Donde se contagiaban las enfermedades y se cometían muchos abusos. El siguiente texto, que recoge lo expresado por don Manuel Antonio, puede ser ilustrativo de lo que sentían los cuadrilleros al ser conducidos a esos espacios:

"Toda la noche caminamos en el camión y vamos a llegar a la finca como a la una de la mañana, entonces el tratista habló con el caporal, habló con el administrador y nos mandaron a la galera. Pero la galera está llena de monte, sólo monte. Llegamos nosotros y puro vaca nos hacen, vamos a llegar allí pero yyy, puro monte está. Allí mismo en el monte duerme nosotros. El que tiene machete va machetear el monte, con candela vamos a limpiar un poco el monte. En el mismo monte duerme nosotros porque la galera toda sucio está, no limpió nada, nada. Llegamos nosotros y con candela limpiamos un poco" [C-16-3; 96].

Mientras que Juan explica:

"En las fincas hay veces que hay galeras y hay veces que no hay, llega la gente y así como se suben al camión que cada quien agarra su puesto, así es en las galeras. Hay unos que cachan buen lugar para dormir, el que no, pues ni modo, se quedó afuera. Porque las galeras no se dan abasto. Hay galeras grandes y galeras chiquitas. En los años '70 no había buenas galeras. Había fincas que puras champitas de esas con techo de hoja de manaca; no hay camas, en la pura tierra va dormir uno.

Por ejemplo, en la finca Caoba en ese tiempo en la galera habían millones, de millones de sapos que salen de unas aguas negras, 'quineles' les dicen allá. Salen los sapos y se meten en la chamarra de noche. Miles de miles de sapos. A mí me dan miedo los sapos, empiezan a salir cuando se oculta el sol, los sapos se meten donde quiera. Yo me quedo pensando ¿Por qué habrá tanto sapo? Imagínese qué tiempos eran éstos. Las galeras así destapadas estaban, sólo los pilares que detenían el techo y la gente dormía en el suelo. Toda la gente junta. Revuelta" [D-21-1; 96].

Al hablar de cómo era la convivencia de toda la gente dentro de las galeras, los sambartoleños coinciden en que *allí se sufría mucho, porque dentro de la misma gente se cometían abusos*. Allí el espacio era reducido, nadie tenía privacidad; le gustara o no, tenía que convivir con la otra gente desconocida. En el caso de las mujeres, tenían que dormir a la par de hombres que no compartían la misma normativa, ni valores, hombres que regularmente *cometían sus fechorías*. Hombres que las veían como 'cuerpos durmientes en la galera', 'cuerpos que podían ser vistos, tocados y ocupados, tomados por asalto toda vez *el dueño, el marido* no estuviera presente'. El siguiente texto demuestra la violencia que vivían las mujeres en el espacio de las fincas:

"En una galera metían mucha gente, toda jateada, toda revuelta la gente de varios pueblos. Por eso en las galeras se cometían muchas fechorías. De noche pasaban muchas cosas, violaban a tu mujer. Si tú salís, violan a las mujeres de los paisanos de nosotros. De noche hay hombres que no se duermen, por ejemplo *los guanacos* no se duermen, sólo alumbrando focos a las mujeres; como las mujeres se cansan de estar trabajando atrás de sus maridos cortando algodón y honestamente no usaban ropa interior y los demás aprovechaban para alumbrar con la linterna. Esos hombres decían que es televisión. Habían gentes que sí son buenas y le dicen a los hombres ¡Bueno mucha duérmanse! ¡Púchica muchá, respeten hombre! Aunque no tenían su mujer allí, sí habían gentes que sí comprendían, pero no todos somos iguales. Por eso muchos abusos se cometían. Habían abusos tanto de la propia finca, como dentro de nosotros mismos.

Me acuerdo que llegaban muchos de Salvador, ellos siempre allí estaban. Ellos eran los maleantes para nosotros. Los guanacos cómo molestan y hasta molestan a las mujeres de nuestra propia gente. Ellos no respetan, son capaces de violar a tu mujer, la amarran en los algodonaes. Por eso nosotros ya nos agrupamos, un grupo de 10 a 15 personas cuando vamos *al monte*, porque allí no hay servicio sanitario por eso a la algodонера es donde se va uno hacer su necesidad. Entonces allí es donde aprovechan ellos. Por eso mejor nos agrupamos, así, si sale algo, ya nos ayudamos. Siempre andamos con algo de miedo, porque ellos son pelioneros y nosotros pacíficos. Los guanacos llegaban como voluntarios y nosotros como cuadrilla, por eso siempre nos humillaban. Ellos nos dicen que nosotros *somos indios, que no sabemos nada, que no entendemos*. Más que todo en los años pasados le decían a uno indio, indio es bruto, sucio, olvidado. Ahora por lo menos ya para decir indio tienen que pensarlo dos o tres veces" [D-21-3; 97].

Esta cita refleja con crudeza cómo los trabajadores y trabajadoras temporales no contaban con el espacio y condiciones elementales de sanidad y seguridad dentro de las fincas. Evidencia cómo las relaciones de desigualdad y racismo que establecían los patrones, administradores, caporales, jefes de campo, etc. se reproducían entre los mismos trabajadores. Allí, en las galeras las diferencias culturales no eran respetadas; el 'ser indio' o 'ser india' era ser objeto de humillación y abuso, mientras que el 'ser *guanaco*', era equivalente a ser maleante. La interiorización de los estereotipos discriminatorios, condujo la mayoría de las veces al no-entendimiento y agresión dentro de los mismos trabajadores. De esta agresión eran las mujeres cuadrilleras las más afectadas, por el hecho de ser mujeres y de ser indias. La cita en mención es un ejemplo claro del irrespeto y violencia que a diario enfrentaban las mujeres en el espacio de *la tierra caliente*. Allí sus vidas e integridad física se mantenían siempre en riesgo, sin más protección que la que pudiera brindarle la gente de su misma cuadrilla.

Cabe subrayar que las mujeres –a excepción de la molendera– nunca fueron reconocidas como trabajadoras de la finca. El contratado, el planillero, era el marido o el papá –nunca ella. Ella era *la que iba detrás del*

*hombre, la que lo ayudaba.* Al negar su estatuto de trabajadora, se negaba su existencia en la finca y quedaban invalidados todos sus derechos –especialmente el salario. De esta manera, cuando una mujer era objeto de agresiones o abuso sexual, los hombres que administraban la finca no asumían ninguna responsabilidad. En términos contractuales, ella no existía. Vale explicitar que muchas veces eran los caporales, mayordomos y demás autoridades de la finca quienes promovían los abusos sexuales y demás formas de violencia en contra de las mujeres cuadrilleras.

Al negarles su estatuto de trabajadoras, se negaban todos sus derechos y prestaciones al momento de estar embarazadas o en período de lactancia materna. Se negaba también la presencia de niños y niñas pequeños en las plantaciones; niños que vivían todo el período de cosecha de café y/o algodón dentro de las galeras, sin ninguna protección, ni acompañamiento, sufriendo las mismas condiciones infrahumanas en que instalaban a sus padres.

"Los niños se quedan allí en las galeras durmiendo y el mosquero en la boca. Los niños son los que más viven lo pésimo de los 30 días, porque por apurarse a cortar el algodón, las mamás no los cuidan. Para que abunde el trabajo no les dan pecho a los niños. No hay ninguna posibilidad de que las madres alimenten a sus hijos. Ellas ya no tienen vitaminas que dar a sus hijos. Imagínese, ellas tienen que trabajar duro, después se tienen que levantar otra vez a las cuatro de la mañana y se van al algodonal.

Los niños en las galeras no tienen una vida formal, no es garantizada, porque allí están al olvido. Además cuando no hay galera, o se entra el agua a la galera, los niños sufren mucho cuando llueve. Allí durmiendo, aunque se tape con nailon. No, no hay garantía para todos los que trabajan en las fincas. No hay garantías para los de San Bartolo, ni para todos los demás que bajaban de otros lugares. Más es lo que se sufre" [D-21-3; 97].

Las galeras también eran espacios de enfermedad, contagio y muerte. El hacinamiento, calor, lluvia, lodo y humedad que allí se vivían, hacía que permanentemente los hombres, mujeres y niños que integraban las cuadrillas fueran afectados por enfermedades infecto contagiosas como sarampión, paludismo,<sup>201/</sup> tos ferina, gripes y enfermedades de la piel, etc. Los enfermos convivían con los demás trabajadores sanos sin ninguna medida de prevención, tratamiento o atención médica, por lo que las epidemias se propagaban con mucha rapidez.

"En las fincas mucha enfermedad había, hay mucho dolor de estómago y sarampión, porque tanta gente, uno está en medio de la gente enferma. Así por ejemplo en la finca Lupita había mucha gente que moría de sarampión. Un día dos amigos estaban tirados en cama, eran chorros de sangre los que sacaban y como con sarampión no podían salir a que les dé el aire, allí mismo se murieron. Mucha gente se quedaba a morir allí mismo en la finca. Hay gentes que cuando estaban muy enfermas le pedían al del camión que por favor los lleve a su casa. La gente dice, si voy a morir, mejor es que sea en mi propia casa" [D-21-3; 97].

Una de las causas que provocaba más enfermedades entre la gente de la cuadrilla era el que *'allí en la finca no había servicio sanitario, por eso a la algodонера es a donde iba uno hacer su necesidad. Todas las gentes, de todas las galeras hacían su necesidad en el algodonal'*. La contaminación fecal estaba en el aire, el agua, la tierra, los algodinales y la comida. *'Allí daba mucha diarrea, porque mucho es el mosquero cuando están moliendo el maíz. Allí se van moscas entre la comida. Allí la gente se iba a enfermar'*. Las enfermedades más frecuentes por este tipo de contaminación eran amebiasis, fiebre tifoidea, salmonelosis, lombrices intestinales, giardiasis y toda clase de enfermedades diarreicas transmitidas por vectores. Las muertes de niños y adultos a causa de diarrea y deshidratación eran frecuentes. Cuando los enfermos se quedaban en las galeras, cuando ya *no tenían fuerzas para trabajar*, los caporales y planilleros –atendiendo lo normado por el dueño de la finca– por cada día no trabajado les descontaban el dinero equivalente al transporte y alimentación que la finca se

---

<sup>201/</sup> En la encuesta realizada en 1967 por Lester Schmid, aparece que de todos trabajadores encuestados que bajaban a las fincas algodoneeras como cuadrilleros y voluntarios, el 62% reportó haberse enfermado y el 19% del total afirmó haber padecido de malaria [Schmid; 1973:Cuadro VIII-13. p. 231].

comprometía a cubrir. De esa cuenta, enfermarse suponía un nuevo proceso de endeudamiento, como lo ilustra la siguiente cita:

"Entonces cabal 30 días llevo allá en la costa y agarro la enfermedad, como no estamos acostumbrados a estar allá en la finca, como mucha agua está cayendo allá en la finca. Mucha agua, entonces viene la enfermedad a mi caña [pierna]. Está hinchada mi caña, no puedo trabajar, puro hinchado, hinchado está mi caña.

También tiene un animal, un animal que se pega en su cuerpo de uno. Un animal que se llama nigua, ese animal está en el zacate. Pero yyy, mucho se le pega a uno, bastante tiene en todo el cuerpo de uno. Está hinchado mi cuerpo, hinchado todo aquí lleno está. Entonces viene la enfermedad, viene el calentura. Entonces nosotros no acabó de trabajar, como me enfermé. Entonces no dan pasaje, no dan el pasaje. Nosotros mismos tiene que dar el pasaje. Cuando van a llegar los 30 días no hay nada, no hay nada, sólo deuda se quedó. Si uno enfermó, no hay pasaje y hay que pagar ración también. Va pagar la ración. Como el patrón da maíz, da frijol, da molendera, entonces si yo enfermé un dos, tres días, entonces yo gua pagar ración, gua pagar pasaje. El patrón lo quiere diario a uno, que no falte ni un día. Si se enferma uno, queda con deuda, entonces se quedó otro mes, tiene que pagar la deuda" [C-16-2; 96].

Otra de las causas de enfermedad y muerte de los cuadrilleros era la intoxicación por pesticidas. El procedimiento de control de plagas en las plantaciones algodoneras de Guatemala se caracterizó por el uso de insecticidas de amplio espectro, que se aplicaban indiscriminadamente en toda el área cultivada y con extrema frecuencia. Además se utilizaron plaguicidas organoclorados, como Toxafeno, DDT, Clodimeformo o Galecrón y Endrín, cuya circulación se encontraba prohibida desde 1965 en los países 'desarrollados', debido a su prolongado efecto y alto grado de toxicidad.

En marzo de 1972, la División de Agricultura y Recursos Naturales de la AID, en Guatemala, publicó una compilación de artículos del 'Simposio sobre Pesticidas' realizado en febrero de 1971 y patrocinado por la División de Ciencias Agrícolas de la Universidad de California. En este evento, biólogos de la región centroamericana y de Estados Unidos, alertaron acerca de los graves problemas derivados de la utilización poco juiciosa de los pesticidas en la producción algodonera guatemalteca. En la introducción del documento, un representante de la AID expresó: "Recientemente tuve la oportunidad de visitar Guatemala para observar los serios problemas de pesticidas y control de plagas en el cultivo de algodón. Dos días de discusión iniciales con la Misión de la AID y el Gobierno de Guatemala indicaron insistentemente en la extrema dificultad que se experimenta actualmente en el control de plagas en el algodón, **la alta incidencia de envenenamiento humano,**<sup>202/</sup> daño al medio ambiente y la probable contaminación de la carne de res, leche y otros productos lácteos y productos frescos" [AID Guatemala, 1972:2-3].

Este representante expuso también que todos esos problemas se interrelacionaban o eran facetas individuales de un solo problema total: La utilización intensiva y poco juiciosa de pesticidas, por la falta de un conocimiento ecológico relevante y absolutamente necesario. En esa misma compilación, en el artículo titulado 'Implicaciones del Control Integral de Pestes para los Problemas de las Plagas del Algodón en Guatemala', se planteó que:

"Guatemala ha llegado al punto de tomar una decisión firme sobre el control de las plagas del algodón. Nunca jamás en la historia de la región ha sido su débil superficie que sostiene la vida, sometida a tal diversidad de agentes nuevos y destructivos. Considero que los efectos acumulativos de estas contaminaciones, sus interacciones y amplificaciones, han resultado en daños severos de largo alcance al complejo de la bioatmósfera. En Guatemala, la restauración de la salud y el bienestar en las planicies de la costa del Pacífico deben recibir la más alta prioridad por medio de los productores del algodón y del Gobierno" [Compilación: Misión AID/Guat. 1972, p.175].<sup>203/</sup>

---

<sup>202/</sup> Énfasis de la autora.

<sup>203/</sup> Compilación de artículos, preparada por la División de Agricultura y Recursos Naturales, Misión AID/ Guatemala.

No obstante las voces de alerta, el sector algodonero guatemalteco siempre optó por la utilización intensiva de los pesticidas. Las aplicaciones se hacían indiscriminadamente desde una avioneta, abarcando toda el área cultivada. De esta manera se contaminaban ríos, fuentes de agua, animales y todas las siembras de los parceleros que colindaban con las plantaciones de algodón. Con este sistema, ya en el segundo quinquenio de los años '60 habían aparecido nuevas plagas y las plagas existentes crearon resistencia a los pesticidas. Como solución, los algodoneros optaron por aumentar las dosis e intensificar el número de aplicaciones de pesticidas. En los periodos críticos, las fumigaciones aéreas fueron tan frecuentes que ya no se respetaban las horas en las que los trabajadores: hombres, niños, niñas y mujeres (incluidas las embarazadas o en período de lactancia) se encontraban en las plantaciones cortando algodón. Así lo explica un sambartoleño:

"Echan veneno al algodón para que los gusanos no sigan comiendo el algodón. Hoy fumigan un campo y al otro día ya tiene que trabajar uno allí donde está el puro veneno. Los gusanos ya están intoxicados y uno agarra los gusanos envenenados y la mano no se puede lavar, entonces se toma el agua con las manos llenas de veneno. Yo no sé que veneno es el que echaban allí, lo único que sé es que tenían un olor como a guayaba.

La avioneta pasa rociando los campos y hay veces que se pasaban rociando encima de nosotros. Uno cortando el algodón y ellos fumigando estando la gente. No, no es exageración. Es verdad, es lo que sucedía en el algodón. Mucha gente se moría por el veneno. Mucha gente se intoxica, le da náusea y espuma en la boca. Eso normalmente pasaba" [D-21-3; 97].

En estas condiciones, es posible que la enfermedad y muerte de los sambartoleños a causa de intoxicaciones en la finca, fueran más frecuentes de lo que hasta ahora puede pensarse, pues la ausencia de atención médica y la movilidad de los trabajadores no permitía registrar estadísticamente la causa de las defunciones de *esa gente cuadrillera de los municipios de tierra fría, que año con año bajaba al corte de algodón*. Uno de los sambartoleños citados recuerda: "Por eso cuando uno va al trabajo en la mañana, pasa y en las laderas hay dos muertos y la gente llorando allí. Entonces uno va a trabajar, pero se queda uno amargado. Se queda pensando uno ¿Cuándo me tocará a mí? Aquí viene uno a morir y por unos centavos nada más. En las fincas cada día sale un muerto, cada día porque había miles y miles de trabajadores" [D-21-3; 97].

Varias de las personas entrevistadas, hablaron de algún familiar cercano (papá, mamá, hermano pequeño, esposa) que se enfermó o murió en la finca. Al hablar de esas muertes, algunos coinciden al decir que ésta fue por *hinchazón en todo el cuerpo*. Así, Juan cuenta que su mamá murió cuando trabajaba en la finca 'Tonicapán', ubicada en el municipio de Tiquisate:

"Así mi mamá se murió en la finca Tonicapán. En la finca mi mamá trabajó duro, pero un día se enfermó por tanto trabajo que hacía. El trabajo era demasiado pesado para ella. Yo era pequeño, tenía como mis siete u ocho años y me recuerdo que mi mamá se quedó en cama y ya nunca se le vio hacer nada. Ella se enfermó de la hinchazón, la pura hinchazón. Mi papá la llevó donde una mi tía que vivía por Chipó, ahí por Patulul. Él fue con ella y le pidió que cuidara a mi mamá unos tiempos ahí. Él pensó que tal vez ahí se logra hacer algo que la curara, pero ya nunca se curó. Él trató la manera de ir a diferentes lugares a modo que se salvara mi mamá pero ya no se logró. Entonces no había ningún curandero ahí, lo que yo vi es que mi tía fue a buscar unas hojas así grandes que le untaron en todo el cuerpo pero ya no bajó la hinchazón. Ella se murió de hinchazón, primero en los pies y después en todo el cuerpo. Allí en la finca se murió, yo estoy patojo, pero todavía me acuerdo bien" [D-21; 94] y [D-21-3; 97].

Mientras que don Pedro, el anciano de Los Cimientos, explica:

"Hay tiempos en que cae la enfermedad allí en la costa, hay unos que se enfermaron en la costa y se quedan muertos. Allí agarraron una enfermedad que se hinchan los cuerpos. Esa enfermedad se llama *Spoj*. Esa enfermedad da por tanto trabajo en la costa" [E-TR; 96].

Aunque a esta altura es difícil determinar la o las causas que provocaron esas muertes por "*hinchazón*", dada la arbitrariedad con la que se fumigaban los campos de algodón, cabe plantearse la hipótesis de que éstas pudieron ser a causa de intoxicaciones por pesticidas organoclorados, que al ser respirados o caer sobre la piel de las personas provocan graves infecciones en las vías urinarias (*mal de orín*) y cáncer de vejiga.<sup>204</sup> Sin embargo, dado que ninguna instancia estatal se preocupó en su momento por evaluar y prevenir el daño que las fumigaciones indiscriminadas provocaban en la salud de los trabajadores, no se cuenta con registros confiables que reflejen hasta qué punto éstas afectaron la vida de los cuadrilleros que venían desde los municipios del altiplano noroccidental, de los voluntarios salvadoreños o de los mozos colonos que residían en las fincas.

### *Esos treinta días*

El tiempo de trabajo en la finca difería sustancialmente del tiempo de trabajo en la comunidad. En la tierra caliente, sacar la tarea y sobrevivir el día requería de mucha voluntad y disciplina; requería de fortaleza, pero también de astucia, pues de lo contrario los abusos se multiplicaban. Allí no había tiempo, ni espacio para la convivencia, la recreación, la espiritualidad ni la cultura. Allí todo era trabajo y trabajo. Los sambartoleños expresan que cada día en las fincas lo vivían con la esperanza del retorno a su casa, a su aldea, a su pueblo; que era el saber que *el tiempo caminaba* lo que les permitía soportar esos días en los algodones. La siguiente cita expresa lo que significó cada uno de esos treinta días en la vida de un cuadrillero sambartoleño:

"Es horrible al estar allí. Uno se arrepiente y dice: si no debiera con el tratista me voy. Uno ya está arrepentido pero tiene que seguir, ya uno con necesidad qué va hacer, no se puede ir a la casa. Uno se arrepiente de estar allí, entonces es cuando la gente agarra para donde está la cantina. Ya en la tarde las gentes vienen bien bolas, con un su par de chircutas encima. Bien triste viene la gente. Se oye llorar allí en las galeras. La gente tiene razón de estar triste, ya no hay otra salida. Es fácil decir, ve, aquel borracho, pero no nos metemos en su corazón. No sabemos por qué él está sufriendo, cuál es su problema. Porque mucha gente no chupa por tomar, tiene raíz. Eso es lo que yo veía en las galeras. Hay ganas de chupar y no hay dinero, entonces se mete a más deuda y se embola. Algo duro es. Eso es lo que pasa en la finca.

Es jodido soportar esos treinta días en la finca. Yo lo más que soporto son 15 días. Ya al llegar a los 15 días empieza uno desesperado a contar, ya quedan 14 días, 13 días, 11 días, 10 días, 9 días, ya no aguanta uno la necesidad de irse luego, ya no se aguanta, ya no se soporta. Lo que yo sufrí en los algodones, me imagino que así sufrió la demás gente. Porque el sentimiento y sufrimiento del ser humano es el mismo. Me imagino que todos sentimos lo mismo. Tal vez más los que bajaban allí con familia, con hijos que se les murieron allí" [D-21-3; 97].

---

<sup>204</sup> Muchas veces estas enfermedades se manifiestan con hinchazón en los pies y la cara, en casos graves ésta se generaliza a todo el cuerpo.

## **VIII. Llegó la Religión**



## VIII. Llegó la Religión

En Guatemala se ha escrito ya bastante respecto a la Acción Católica –AC–, pues fue un movimiento que provocó transformaciones en el pensamiento y las prácticas de las comunidades del altiplano guatemalteco. Un estudio clásico acerca de este movimiento es "Quiché Rebelde" (1978) en el que Ricardo Falla analiza, desde un enfoque antropológico y en un tiempo largo (1948-1970), el proceso de conversión y cambios que se vivió en San Antonio Ilotenango, Quiché, a partir de la entrada de AC. Otros estudios importantes son el de Samandu, Siebers y Sierra: "Guatemala, Retos de la Iglesia Católica en una Sociedad en Crisis" (1990) y "El Quiché: el Pueblo y su Iglesia" publicado por la Diócesis del Quiché en 1994. Además existe una serie de estudios que en su referencia histórica abordan el tema. Como ejemplos pueden citarse la compilación de Robert Carmack publicada por FLACSO Costa Rica en 1991: "Guatemala, Cosecha de Violencias" y los estudios de AVANCSO, coordinados por Myrna Mack: "Política Institucional hacia el Desplazado Interno en Guatemala" (1990) y "¿Dónde está el Futuro?" (1992).

Varios de estos estudios coinciden con el análisis que plantea que "originalmente, el Movimiento de Acción Católica constituyó un intento de la Jerarquía Católica conservadora por frenar la marea del fundamentalismo protestante y la práctica política campesina radical, que ganaba popularidad entre los indios del campo" [Shelton en Cosecha de Violencias; 1991:33]. Esta concepción inicial convergía con los intereses del gobierno contrarrevolucionario de Castillo Armas, que abrió las puertas a congregaciones de sacerdotes y religiosas estadounidenses y europeas a las que se asignó parroquias en la región noroccidental. Así, en 1955 llegaron a Quiché los Misioneros del Sagrado Corazón de Jesús (MSC), con el fin de apoyar el trabajo de los tres sacerdotes que cubrían esa extensa región. Previo a la llegada de esta congregación, eran catequistas y agentes de la pastoral de Totonicapán quienes promovían las conversiones a la Acción Católica en ese departamento. Los ancianos en San Bartolo explican que "cuando el Padre que venía de Joyabaj empezó a predicar la palabra de Dios y a enseñar el catecismo en el municipio, siempre venía con un catequista que se llamaba Chico Gutiérrez, de Totonicapán. Allá vivía el catequista, de ahí venía cuando va a enseñar aquí la doctrina. De ahí venía cuando va a empezar hablar de la Acción Católica" [A-2; 94].

Esta iniciativa de apertura de la Iglesia a los laicos surgió también "como respuesta a la escasez del clero por medio de la incorporación de seglares a las actividades apostólicas, y como un movimiento de renovación espiritual" [Diócesis del Quiché 1994: 38]. En una primera etapa el movimiento se caracterizó por la persecución a la Religión Maya, 'la Costumbre' y todas aquellas prácticas culturales que los agentes de pastoral desconocieron y/o asociaron con brujería. Al mismo tiempo difundía –en algunos casos imponía– la normativa cristiana a través de la predicación, la enseñanza del catecismo y la liturgia.<sup>205/</sup>

Posteriormente, la realidad que se vivía en el campo, sumada a las transformaciones de la misma Iglesia a partir del Concilio Vaticano II [1962-1965] y la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín [1968], contribuyeron a que los promotores de AC fueran optando por una pastoral más acorde a las necesidades de las comunidades. Es así como a fines de los años '60, AC estaba estrechamente vinculada al desarrollo y cooperativismo rural y en los años '70, un importante sector del movimiento orientaba su trabajo siguiendo los postulados de la Teología de la Liberación. Al respecto, el estudio de la Diócesis plantea que este último fue el período de las definiciones para la Acción Católica, para la Iglesia y para los agentes de pastoral en Quiché; también fue el momento de las polarizaciones. En esa década se analizó la concepción desarrollista que había guiado la etapa anterior y se evolucionó a una postura más crítica y cuestionadora del sistema: "se profundizó el interés por descubrir las raíces de los problemas, basándose en un análisis de la realidad nacional y

---

<sup>205/</sup> El estudio de la Diócesis [1994:39], cataloga el modelo eclesial que promovía la Acción Católica en esa etapa como el de una 'Iglesia de Cristiandad'. Éste buscaba y promovía una conversión fuerte de contenido espiritualista, y a los nuevos conversos pretendía transformarlos en 'adeptos' y 'multiplicadores'.

local. Se estudiaron las causas de la miseria y la explotación" [Diócesis del Quiché 1994:103]. En ese período se dio la articulación entre el movimiento cristiano y algunas organizaciones populares como el Comité de Unidad Campesina, CUC, y en algunos casos, con el movimiento insurgente.

En San Bartolomé Jocotenango, a diferencia de la mayoría de municipios del Quiché, el movimiento se consolidó tardíamente. Las causas pueden ser varias, entre ellas pueden señalarse lo inaccesible del pueblo, la fuerza de la Costumbre y la oposición de sus vecinos frente a la nueva evangelización. Aunque las primeras conversiones se dieron en los años '50, las etapas por las que transitó la AC en el departamento se vivieron a un ritmo más lento en este municipio. Para entender este proceso es preciso recapitular qué estaba ocurriendo en San Bartolo previo a la entrada de AC y cómo se dio la transición hacia aquella.

### A. San Bartolo previo a la Acción Católica

En principio, vale recordar que con la anexión a Sacapulas [1936-1951], se invalidó el sistema de administración de la justicia que los sambartoleños habían utilizado *desde tiempos antiguos*; se suprimieron los cargos de las autoridades locales (alcalde justicia, Nab'e aj chami'y y ojer raxtor) responsables de velar por el orden aldeano municipal. Durante ese período, si los sambartoleños necesitaban resolver sus conflictos, debían acudir a la intendencia de Sacapulas, la cual estaba dirigida por 'un ladino' poco interesado en escuchar, mediar o *hacer justicia* a la gente de San Bartolo (aldea lejana y en permanente lucha por lograr su autonomía). Este vacío de autoridad local, sumado a la falta de entendimiento con *esas autoridades lejanas de Sacapulas*, condujo a los vecinos de este municipio a acudir con mayor frecuencia a 'la brujería' para resolver sus diferencias; cada vez se acudió más a los aj'itz o sajorines para que éstos pidieran a las autoridades muertas que hicieran su justicia. "En ese tiempo hay muchos brujos, muchos aj'itz en San Bartolo, yo me acuerdo que sólo en [mi cantón] van a ser tres" [D-23; 94].<sup>206/</sup>

En 1951, si bien es cierto los sambartoleños lograron restablecer el sistema de *Costumbre* para administrar su pueblo, también lo es que los sajorines que habían consolidado su poder dentro del municipio llegaron a tener una injerencia desmedida en la administración del pueblo y las aldeas. Esa poca oxigenación en la participación e ideas que orientaban el sistema provocó que éste entrara en un período de desgaste a partir de los años '60. De esa cuenta, aunque *la Costumbre* en su conjunto respondía a la concepción de entender el mundo y la vida de los sambartoleños más ancianos, el poder que llegaron a tener algunos de sus agentes, supuso algunos inconvenientes para quienes vivían su aplicación:

- Sólo los *hombres grandes* que gozaban de ciertos recursos y prestigio podían ocupar los espacios de decisión en el municipio.<sup>207/</sup> A los jóvenes y adultos pobres les correspondía trabajar *de gratis* en los turnos de algauciles. A las mujeres, independientemente de su edad, les estaba vedada la participación dentro de la jerarquía política. El colectivo de Principales lo conformaban sólo los varones grandes, *los hombres de los pelos blancos*.
- Estas autoridades tradicionales, que habían encabezado la resistencia en contra del trabajo forzado que les imponían desde la intendencia de Sacapulas, cuando se logró la autonomía municipal, avalaron y en algunos casos abusaron del sistema de trabajo o servicio gratuito comunal y colaboraron activamente en el sistema de habilitación por deudas.
- En el período de desgaste y relajamiento del sistema de administración de la justicia, el alcalde y el Nab'e aj chami'y fueron perdiendo su papel de consejeros y mediadores en los conflictos comunales. El encarcelamiento y cobro de la multa al 'infractor' sustituyeron el contenido formativo y moralizante de su trabajo. Era frecuente que los sambartoleños manifestaran desacuerdo ante las medidas correctivas que estas

<sup>206/</sup> El cantón de este informante era de 26 casas, de las cuales tres eran de sajorines y 11 de hijos-hijas o nietos-nietas de éstos.

<sup>207/</sup> Recordemos que el desempeño de los cargos de alcalde justicia, Nab'e aj chami'y y ojer raxtor duraba un año. En ese tiempo la persona nombrada tenía que contratar mozos que hicieran su *siembra milpa* y esa contratación sólo podían hacerla *los hombres que tenían pisto*.

autoridades administraban a *aquellos que habían cometido su delito*. La gente decía *ya no sale bien su justicia, no está cabal su palabra*.

Estas autoridades tradicionales concentraban el poder y el conocimiento en la comunidad. La religiosidad orientada por ellos regulaba muchas de las acciones y pensamientos de los sambartoleños de la época. Desde la elección y nombramiento de las autoridades públicas, las decisiones comunales y/o familiares, hasta las decisiones más íntimas (cómo la elección de pareja) las asumían ellos. Ellos orientaban los rituales del bien y de mal, de la salud y de la enfermedad, de la vida y de la muerte; y mantenían vigente una normativa ancestral basada en el tutelaje y la obediencia; ellos decidían el destino y comportamiento de las mujeres, los jóvenes y niños de la comunidad aldeano-municipal.<sup>208/</sup>

Por otra parte, hay que recordar también, que en los años '50 y '60 –período en que ingresó AC al municipio–, aunque la gente de algunos lugares como Los Cimientos y Patzcaman logró recuperar su tierra con la Reforma Agraria, para la mayoría de comunidades sambartoleñas la situación se volvió insostenible. La reducción y desgaste de la parcela agrícola habían llegado a su límite. Eran años de crisis en los que la sobrevivencia familiar era imposible dentro de la comunidad. Muchas parejas jóvenes no tenían tierra o la que tenían era insuficiente. El sistema de habilitación por deudas –con todos sus vicios– se fortaleció. Todos exceptuando muy pocas familias (dos o tres de cada cantón) tenían que bajar a la costa.<sup>209/</sup>

Al generalizarse el sistema de habilitación o enganche por deudas, los habilitadores sambartoleños llegaron a incidir de manera directa en la administración municipal, consolidando así su poder. Entonces, las autoridades velaban porque la gente cumpliera sus obligaciones con el contratista o *tratista, que pagara su deuda con él*. A los evasores los encarcelaban, respaldando así el sistema. En estos casos se hacía una aplicación ciega de la justicia comunal: se condenaba y castigaba la falta, es decir, ‘la deuda’, pero no se cuestionaba el sistema injusto que la producía.

Cada año *la deuda aumentaba* y para poder pagarla había que prolongar el tiempo de trabajo en las fincas. El trabajar por temporadas más largas en *la tierra caliente* incidió en la vida, las creencias, la ética y términos de las relaciones entre los sambartoleños. En la tierra caliente el tiempo y actividades cotidianas dejaron de ordenarse con base en el calendario ritual, allí imperaba el ritmo y lógica violenta de la finca. En ese espacio, la orientación y vigilancia de los ancianos se hacía difícil, por lo que fue dándose una laxitud en el cumplimiento de la normativa comunal. Los jóvenes experimentaron cierta independencia al empezar a bajar solos a la finca o al quedarse trabajando como voluntarios durante largas temporadas. Allí, el aprendizaje y cumplimiento del trabajo ya no dependía de la orientación de sus padres y/o abuelos. Allí –en la finca– junto a los trabajadores de otras regiones del país fueron aprendiendo otros hábitos y costumbres, otras formas de entender su realidad, otras formas de relacionarse. Por ejemplo, fue en las fincas donde empezaron a desafiar lo normado respecto a las alianzas matrimoniales, donde empezaron a establecer sus relaciones por decisión propia.<sup>210/</sup> Pero también fue allí en la finca donde los niveles de alcoholismo y violencia doméstica aumentaron considerablemente.<sup>211/</sup>

---

<sup>208/</sup> Como ejemplo podemos citar el sistema de alianzas matrimoniales que se practicaba a través del ritual de la pedida de la mujer o los 25 azotes (*arroba de chicotes*) que administraban a un joven que infringiera lo normado.

<sup>209/</sup> Esta crisis agraria afectó toda la región minifundista del país. Al respecto, Shelton Davis plantea: En el altiplano central y occidental, donde la mayoría de los indios habitan, los problemas de la tierra eran particularmente severos; el tamaño promedio de las unidades agrícolas en esta área, por ejemplo, decreció de 1.3 hectáreas por persona en 1950, a menos de 0.85 hectáreas por persona en 1975. Un importante resultado de esta crisis agraria fue una acelerada migración estacional de indios a las grandes fincas costeras en busca de trabajo [Shelton Davis en Cosecha de Violencias 1991: 31-32].

<sup>210/</sup> Los ancianos entrevistados plantean que los jóvenes que se iban solos a la finca aprendieron a ‘*robarse a la mujer*’, ya no cumplían con lo normado por sus padres abuelos y suegros. Por ejemplo, don Felipe expresa que en ese tiempo los patojos ‘*sólo se robaban a la mujer. No la pedían, sólo la robaban. Sólo se ponían a pensar en la mujer y ya se juntaban*’. Regularmente los raptos coincidían con las bajadas de la cuadrilla a la costa, pues la estancia en la finca constituía un refugio para los ‘infractores’ en el momento que estallaba el escándalo en la comunidad.

<sup>211/</sup> Vale recordar que uno de los principales *ganchos* del sistema de habilitación era ‘el guaro fiado’, ‘la borrachera adelantada’ para que el

En las fincas, la gente contraía una serie de enfermedades propias de la tierra caliente y enfermedades a consecuencia del abuso de pesticidas que los chuch qajaw y sajorines no estaban preparados para curar (malaria, tuberculosis, infecciones gastro-intestinales, intoxicaciones por herbicidas y plaguicidas, etc.). Las prácticas y rituales que éstos realizaban para salvar a sus clientes fueron perdiendo credibilidad en la medida que muchos de los enfermos no se curaban; en la medida que el pago de los honorarios del sajorin ponía en quiebra la precaria economía doméstica. En ese tiempo, la queja incesante era '*sólo gastando el pisto estamos, vamos a pagar allá con el sajorin y no se cura la enfermedad, ya no se cura el mal. Por puro gusto vamos a gastar*'. En términos generales, la realidad que se vivía en las fincas de la costa sur, pero sobre todo en las algodonerías, desbordó la capacidad de respuesta de los agentes de Costumbre.<sup>212/</sup> La ritualidad practicada por ellos ya no era suficiente para resolver los graves problemas de esa gente que vivía presa de un sistema por demás injusto. En ese espacio *extraño*, en esa *tierra caliente* ni las autoridades vivas, ni las autoridades muertas lograban hacer justicia. Allí imperaba un orden ajeno, diferente a todas sus concepciones y prácticas culturales.

## B. Las primeras visitas

Durante el período en que empezó a promoverse la AC en San Bartolo, si bien es cierto, la Costumbre atravesaba por una etapa de erosión de sus valores y principios debido al acomodamiento de sus agentes,<sup>213/</sup> también lo es que éstos habían consolidado su poder dentro de las fronteras del municipio. Recordemos que a lo largo del siglo XIX y primera mitad de éste '*hay un tiempo en que ya no llegan los Padres, un tiempo en el que se deja la doctrina y la gente ya sólo va hacer su costumbre*. En ese tiempo, eran los *meros cabecera del pueblo* quienes asumían los cargos de la jerarquía religiosa y de la jerarquía política, quienes manejaban la alcaldía, el cementerio y la iglesia con todos sus santos, símbolos y representaciones.

Todavía en el segundo quinquenio de los años '50 –período en el que la Acción Católica se había difundido en varios de los municipios del Quiché y los MSC habían fortalecido su presencia en la región–, las visitas del sacerdote seguían siendo un acontecimiento extraordinario en el pueblo. Además, éste sólo podía llegar a solicitud de los mismos agentes de Costumbre para officiar las dos misas que ellos consideraban necesarias: una el Día de la Ascensión y la otra el 24 de agosto, Día de San Bartolo. Cumplida su misión, éste debía salir de regreso sin posibilidad de incidir en las ideas y creencias de ese pequeño y aislado poblado. Respecto a la actitud reacia de los sambartoleños a la presencia sacerdotal no requerida, en un artículo de la revista "Madre Maestra" publicada por los MSC se documenta un incidente experimentado por el provincial de la congregación cuando realizó su visita pastoral a San Bartolo en 1958:

"Uno de los primeros incidentes que sufrió el Padre Manolín durante las visitas que hizo como Superior a todas las parroquias de la zona, recién llegado a Guatemala, ocurrió en San Bartolomé. Era el día de la fiesta del lugar, El P. Manolín presidía la Santa Misa y predicaba como siempre –entusiasmado. En uno de los silencios de su encendido sermón se oyó la voz de un borracho: Lo que está diciendo ese cura es pura porquería (la palabra era otra más fuerte). El P. Mateos, que estaba confesando, salió a toda prisa del confesionario y, entre empujones de él y palabras inconexas

---

endeudado perdiera conciencia del monto exacto de su deuda. En ese período, los ritos y castigos que antiguamente se imponían a *los hombres bolos, a los hombres que mucha cuxa tomaban*, dejaron de aplicarse; perdieron su validez en la medida que quienes los administraban incurrieron en la misma falta. Varias de las mujeres entrevistadas y varones que en ese tiempo eran niños hicieron referencia a las borracheras de los hombres de su familia antes de ir y después de volver de la costa; hicieron referencia a la serie de abusos que éstos cometían cuando estaban bolos.

<sup>212/</sup> Es de anotar que con la ampliación del sistema de habilitación a las plantaciones algodonerías ubicadas en el Litoral Pacífico en los años '60, la situación de salud de los sambartoleños se agravó considerablemente, tanto por que allí era mayor el abuso de los plaguicidas, como por las mismas condiciones ambientales (extremo calor, además, extrema exposición al sol).

<sup>213/</sup> Son varios los autores que coinciden que en los años '50 y '60, la Costumbre se encontraba en un período de estancamiento debido al acomodamiento y arbitrariedad que asumieron algunos sajorines, a su cercanía con finqueros y contratistas; y a la serie de cargas y servicios que imponían a la comunidad. Ver Falla, 1979; J. Piel, 1995 y 1999; Diócesis, 1994; y, Le Bot, 1995.

y no tan inconexas del borracho, lo sacó afuera. Allí comenzó su aprendizaje, de la nueva tierra" [MSC: Madre y Maestra 1968].

En el incidente citado, ningún parroquiano interfirió para callar o calmar al borracho, con lo cual se plantea la hipótesis de que éste —quizá— expresara el pensar y sentir de un sector reactivo a la nueva evangelización. Vale decir que en San Bartolo, esta práctica de provocación continúa utilizándose para expresar el descontento de un sector de la población —regularmente ligado a las estructuras de poder local— ante la interferencia o simple presencia de *gentes que vienen de afuera*.

Respecto a esas visitas pastorales, Don Manuel Antonio explica:

"Cuando yo estoy chiquito casi no viene el sacerdote. El Padre viene de allá de Joyabaj, de Joyabaj pasa a San Bartolo, pero allá cada cuanto. Cuando el Padre viene allá lejos, entrando allá lejos, se van las cofradías a tocar la campana: *talán, talán, talán... talán, talán...* Entonces viene el Padre. Cuando entra él allí en la iglesia con campanas entra. Antes que en San Bartolo no hay Acción Católica casi no va llegar el Padre, cada dos meses, cada tres meses va llegar y sólo a dar vuelta va ir. Sólo un misa va dar. ¿Acaso se queda el Padre? Con caballo va llegar de allá de Joyabaj, con caballo va salir a Santa Rosa Chujuyub" [C-16; 95].

Mientras que don Juan Zapeta agrega:

"Entonces empieza a llegar Padre allá con nosotros, pero de lejos viene. Viene desde Joyabaj. Las gentes mandan a llamar al Padre para que llegue con nosotros para la fiesta de San Bartolo, para la fiesta de Ascensión, éstos son los días que vamos a llamar al Padre. Los Principales, ellos van arreglar una reunión con el alcalde. Antes pues cuando mandan a traer al Padre de Joyabaj es por el bautismo, por las misas. El alcalde hace una reunión con los Principales que van a llamar al Padre. Si está bueno, hacen un papel, una carta que van a entregar por correo con el Padre de Joyabaj. Es el alcalde el que manda hacer la carta y viene el Padre y va a celebrar misa con nosotros. Uno de los Padres que viene más antes es el Padre Vélez, pero no me acuerdo yo del nombre del Padre" [B-12; 94].

Las misas solicitadas eran parte de la ritualidad de la Costumbre y contribuían a legitimar el papel de intermediación que los agentes de Costumbre habían asumido entre la comunidad sambartoleña y el dios y santos de la iglesia. Ante una posible prolongación de la visita *del Padre*, la resistencia de *los costumbre* era explícita, al punto de no aceptar que éste se hospedara por varios días en el municipio. Había que evitar que *el Padre se diera cuenta y se pusiera bravo, que regañara y prohibiera la Costumbre*; había que evitar que éste asumiera el oficio que ellos ya desempeñaban.

### C. Las primeras adscripciones al movimiento

En la adscripción y crecimiento de las bases del movimiento de AC en San Bartolo, se advierten dos momentos diferentes. El primero en los años '50, cuando el Padre Santiago Gil, párroco de Santa María Joyabaj llegaba acompañado de *don Chico Gutiérrez* y otros catequistas de Totonicapán a promover la doctrina, y el segundo entre 1960 al '78 cuando los MSC ya atendían periódicamente el municipio. En el primer momento, las adscripciones fueron de carácter formal, muchas veces resultado de condiciones explícitas que el Padre establecía para celebrar los bautizos<sup>214/</sup> y misas solicitadas por los sambartoleños. En el siguiente texto, don Manuel de Jesús Akabal, uno de los catequistas de esa época, nos explica cómo fue que él y su mujer aceptaron el casamiento y la doctrina, cómo fue que se fundó la primera filial de la AC en San Bartolo:

"Por ahí del año '52 ó '54, ya no recuerdo bien, pero por esas fechas fue que vino el Padre aquí. Si, hay un Padre de Joyabaj, de Santa María Joyabaj. De allí viene el Padre, iii, pasa al Quiché y agarra el camino del Rancho de Teja. Viene con caballo, viene por aquí con nosotros. Entonces fui hablar yo con ellos. Entonces yo fui a avisar con el Padre. Padre, mire usted que yo quiero que me dé un bautizo para mi hija. ¿Cómo se llama tu hija? Dice el Padre. Se llama

<sup>214/</sup> Dentro de las prácticas sincréticas de la Costumbre, el sacramento del bautizo continuó teniendo vigencia, pues, para que un sajorin pudiera cumplir su función de intermediación entre un sambartoleño y el dios y santos de la iglesia del pueblo, era necesario que éstos lo reconocieran, *que le hubieran echado su agua bendita* desde que era niño.

Catalina Akabal. ¿Cuántos años tiene? Pues, no tiene un año, meses, eso es lo que tiene, el 23 de julio nació. ¡Ah, está bueno!, pero ve [...] ¡Primero te vas a casar con la mujer! ¡Primero van hacer casamiento! ¿Qué es eso? No conozco yo. ¿No?, pues te venís mañana, hay un catequista aquí conmigo, hay que platicar, te voy a explicar esto de cómo está la doctrina, dice él. Está bueno dije, yo.

Andá avisar con tu mujer, te venís temprano a las seis de la mañana y te estás por aquí con el catequista. Saber si quiere la mujer o no quiere, pienso yo. Pero [...] ¡La traés temprano! –dice el Padre. Está bueno, digo yo. Entonces me fui a mi casa, fui a platicar con la mujer:

Mire usted, dice el Padre que fui hablar con él, que van a bautizar a la niña pero él dice que antes nos vamos a casar. ¿Qué es casamiento? Dice ella. Si yo no conozco. Saber dice la mujer. ¿Qué hacemos si vamos hacer o no? Pero si no, no da el bautizo para la Catalina ¿qué hacemos? Mejor vonós con ellos, así le da el bautizo, vonós para cumplir con lo que dice el Padre, dice la mujer. Está bueno, mejor mañana nos vamos hablar con el Padre. Entonces ya amaneció y llegó a las seis de la mañana. Vamos con el Padre. Está bueno. Llegamos con el Padre. Buenos días Padre. El Padre se llama Santiago Gil, ellos son del Quiché. Ellos parece que es un ladino pero algo entiende la lengua, algo habla el k'iche'. Bueno, entonces así nos quedamos, apuntaron mi nombre y dice: Té quedás vos de catequista, como presidente. Busquen otro vicepresidente, van a poner un tesorero, un secretario y vocales, primer vocal, segundo vocal, tercer vocal, cuarto vocal, quinto vocal. Nos quedamos, son diez personas. Así son las costumbres de ellos de la Acción Católica" [A-2; 94].

El texto citado arriba ilustra la manera en que este catequista y presidente de la nueva filial de AC aceptó cumplir con 'las costumbres de ellos' (los católicos) a cambio de que le bautizaran a su hija. Al igual que don Manuel, varios catequistas de este período explican que su adscripción inicial a la AC no implicó un entendimiento y conversión hacia las creencias y prácticas de la doctrina cristiana. Muchos de ellos luego de cumplir con lo que *el Padre mandaba*, continuaban practicando la Costumbre. Se cumplía el mandato de esta autoridad católica, pero no se internalizaba. El compromiso no iba más allá de lo que el Padre podía mirar. En ese tiempo la gente decía: '*los catequistas están tibios*'. Su trabajo de difusión de la AC se redujo al aprendizaje y enseñanza de las oraciones y plegarias contenidas en el catecismo que les habían dejado los catequistas de Totonicapán.

Ante la oposición permanente de la Costumbre a que se llevara a cabo un proceso de evangelización, los agentes de pastoral empezaron a reclutar jóvenes sambartoleños receptivos a su mensaje, para ubicarlos fuera de las fronteras del municipio, es decir fuera de la vigilancia de sus padres y abuelos. Es así como la adscripción a la AC de algunos de los primeros catequistas se llevó a cabo en Santa Cruz del Quiché. Don Juan, que fue catequista desde esa primera etapa, explica:

"Por allá como el año 1955 ya hay razón, ya poco a poco le están diciendo a la gente que hay doctrina y que tiene que aprender su oración. La doctrina comienza aquí en El Quiché. Nosotros tenemos amigos ahí y nos están diciendo que es bueno que vamos entrar en la doctrina pero nosotros decimos: *Si pues, tal vez le vamos a entrar pero más después*. Así decimos nosotros. Así es, nosotros no entramos luego sino hasta como en el año de 1960. Ésa es la mera verdad" [B-12; 94].

Don Manuel de Jesús Akabal agrega:

"Quienes empezaron la Acción Católica allá en San Bartolo es un señor que se llama Pedro Xotoy. Él jue ahí al Quiché con el Padre. Los Padres aconsejaron al Pedro y al Cruz Ajcum allá en el Quiché. Ellos son los primeros en aceptar el Acción Católica. Después el Pedro Xotoy y el Cruz Ajcum llevaron la Acción Católica allí en San Bartolo. Ellos empezó a juntar la gente un poco, entonces ya va comenzar a rezar y a comenzar a platicar la palabra de Dios" [A-2; 94].

¿Quiénes eran estos primeros catequistas? En principio cabe destacar que éstos eran hombres de entre 25 y 35 años de edad, jefes de hogar que gozaban de una situación relativamente acomodada respecto a la demás gente del municipio. A ojos de sus vecinos *eran gentes que tenían su pisto: tenían su tierra* (un promedio de 200 cuerdas) *su casa, sus chivos, sus vacas, etc.* Eran hombres que tenían resuelta su subsistencia básica –*tenían maíz y frijol*– no bajaban a trabajar a la costa. Otra característica importante es que cuatro de ellos sabían leer y escribir, situación privilegiada en un período en que, aproximadamente, el 96% de la población municipal era

analfabeta. Además, eran hombres inquietos, con una capacidad innata de liderazgo.<sup>215/</sup> No obstante, los catequistas mismos reconocen que no fue sino hasta *cuando empezó a llegar un Padre joven, que ellos van a trabajar en serio con la AC.*

#### D. Las conversiones

Es entre 1958 y 1962 que los MSC visitaron con mayor frecuencia el municipio, se ocuparon de la evangelización de los catequistas existentes y les asignaron la tarea de predicar la doctrina. Es entonces cuando se dieron los procesos de conversión entendidos como tal.<sup>216/</sup> Es a partir de que los catequistas derivan poder extracomunitario de *los Padres* y de la AC Regional, que la filial de la AC sambartoleña crece: 'Es hasta que el Padre va llegar más seguido que la gente va aceptar la doctrina, la gente se va convertir'.<sup>217/</sup>

En ese período, los más receptivos a la nueva religión fueron, por un lado, jóvenes cansados de la rigidez del sistema de Costumbre y, por el otro, hombres que migraban a trabajar a las fincas con toda su familia y regresaban *enfermos y sin pisto*. Gente que acudía a buscar solución a sus problemas de salud y a sus problemas económicos con uno o varios sajorines sin lograr que éstos los resolvieran: *ya no lograban el maíz, el frijol negro, el frijol blanco, no lograban el chivo, el pollo, ya no lograban curar la enfermedad*. Era gente seriamente afectada por la crisis que se vivía en esos años, gente preocupada porque ya no lograba resolver sus problemas mediante las gestiones y prácticas de Costumbre.<sup>218/</sup>

Al fracasar las prácticas rituales de los sajorines, los catequistas –cumpliendo su tarea– convencían a los afectados de que hablaran con el Padre, que se convirtieran, que allí en la AC encontrarían solución a sus problemas; que encontrarían la salvación eterna. Insistían que *hicieran su misa, que estaba bueno el trabajo del Padre, que allí no se pagaba nada*. En efecto, durante esa primera etapa de la AC, los MSC y las Hermanas Dominicas de la Anunciata, ante los graves problemas de salud que afectaban a la gente de sus parroquias, fueron ocupándose de la asistencia en salud. En su intento promovieron el uso de la medicina química occidental, la cual gracias a su rápido efecto contribuyó a controlar muchas enfermedades, pero también generó dependencia y en algunos casos sustitución de las prácticas de la medicina tradicional.<sup>219/</sup>

Se promovieron los antibióticos y las vitaminas inyectadas generando entre la población el mito de 'la aguja y la jeringa'. La salvación era la inyección, *ésa sí curaba, ésa sí quitaba la enfermedad*. Además de la eficacia de esa medicina que administraban el Padre y las hermanas, el servicio, y muchas veces el remedio, eran gratuitos, no había que pagar los Q5 ó Q10 que cobraba el sajorin.

---

<sup>215/</sup> A excepción de don Juan Xotoy –que ya no vive– todos ellos fueron entrevistados. Todavía ahora gozan de mucho reconocimiento entre la gente del municipio.

<sup>216/</sup> En el análisis que Falla hace de los procesos de conversión en San Antonio Ilotenango, identifica tres momentos del rito de paso a la conversión: La separación; estado liminal en que no se pertenece, ni a la unidad social de la que se separa, ni a la que se adhiere; y adhesión. En el proceso de adscripción de los primeros catequistas de San Bartolo, puede observarse que ésta se dio como resultado de la coacción ejercida por los agentes de pastoral y cierta simpatía que el nuevo movimiento despertaba en ellos, pero ésta no fue lo suficientemente fuerte para que ellos se separaran de la Costumbre. *Es hasta que el padre llega cada mes e imparte sus cursos, que se dio la adhesión como tal.*

<sup>217/</sup> El proceso de crecimiento de la filial de AC sambartoleña refuerza la hipótesis planteada por Falla respecto a que "la derivación de poder extracomunitario fue un requisito del movimiento y que las etapas de aumento de esta derivación marcaron un crecimiento en el movimiento" [Falla; Ob. Cit:359].

<sup>218/</sup> En el caso de Ilotenango, Falla plantea que "un número alto de conversiones estaría provocado por situaciones críticas en las que la muerte se aproxima". Luego agrega, que estas conversiones fueron explicadas – por sus informantes– a partir de un problema de *Tentación*. "La tentación –analiza Falla– es algo opuesto a la salvación, y conlleva una connotación no experimentable, pues se considera que algún elemento no experimentable como la brujería, los abuelos, la suerte manejada por fuerzas inconcebibles, Dios, etc. intervienen" [Ob. Cit:405].

<sup>219/</sup> Se entiende por medicina tradicional "al conjunto de conocimientos y prácticas terapéuticas generados en el seno de la comunidad, transmitidos generacionalmente y que basada en un saber empírico, ofrece o intenta ofrecer soluciones a las diversas manifestaciones de la enfermedad, buscando propiciar la salud de la población. Se acepta como rasgo característico de la Medicina Tradicional su íntima relación con la cultura de la comunidad" [Acevedo; 1986:13].

Sin duda, la preocupación de los religiosos por los problemas de salud que afectaban a la gente de San Bartolo y demás municipios atendidos por ellos era legítima. No obstante, dada la disputa de creyentes que se estaba dando en esos años, la interpretación que se fue generando en el pueblo a esta atención estaba asociada a un conocimiento y poder sobrenaturales. Ese poder era sustitutivo del poder de los sajorines. De hecho, el éxito en la curación de los enfermos fue uno de los factores que más contribuyó a que este nuevo movimiento ganara credibilidad en la comunidad sambartoleña. Es preciso explicar que la mayoría de personas entrevistadas hizo referencia a un proceso de conversión a la AC ligado a la solución de un problema de salud-enfermedad. Como ejemplo citaremos dos casos, el primero es el de don Manuel Antonio, quien explica:

"Mejor vamos ir con la Acción Católica. Yo antes estoy allí con el brujo también. Después como a nosotros nos tocó mucha enfermedad ya no hay pisto. Me enfermó yo, se enfermó mi mujer, se enfermaron mis hijos, ya no hay pisto. Sí, terreno hay, pero no da su cosecha. Yo voy acostar en la cama con mi mujer. Yo también mi cabeza me duele, mi cuerpo, todo, saber va morir nosotros. Tiene calentura, duele todo, gritaba mi mujer, gritan mis hijos del puro dolor. Yo voy con el sajorin pero el sajorin tampoco no puede. No puede el sajorin a curar a nosotros. No puede. Bueno tengo mi primer hijo y sólo pasó no más. Se murió, casi nació muerto. La segunda hija es la Josefa, nació en la Costa y cuando pasó la enfermedad, lo mismo, también se murió. Tres hijos chiquitos se murió. Entonces digo yo a mi mujer ¿Qué hacemos? Estamos nosotros en la Costumbre lo mismo, siempre lo mismo. No, no está bueno. Mirá, se murieron sus hijos. ¿Qué hacemos? Mejor vamos a la Acción Católica.

Dicen que la Acción Católica ayuda. Dicen que hay Dios aquí, hay Padre. El Padre ayuda mucho a la gente ¿Qué hacemos? Vamos, vamos. Nosotros solos fuimos con la Acción Católica. Nosotros no nos gusta el católico antes, católico no sirve, saber dice nosotros, saber dónde viene eso, saber. Nosotros no sabemos Padre, no sabemos dónde viene. Nosotros vamos a meter en la Acción Católica después de la enfermedad. Ya no hay vida. Duele mi cabeza, duele mi cuerpo, duele todo. Bueno digo a la María, yo voy a la Acción Católica. 'Ta bueno dice la María, vaya a la Acción Católica.

Voy allá con las madres, las madres van a rezar por nosotros. La madre María Magdalena va preguntar qué tengo yo, entonces yo voy a decir a ella y me va poner un inyección. Un inyección me va poner y ya se fue la enfermedad. A la chingada se fue la enfermedad y con la inyección no va cobrar nada, nada va cobrar. Me dieron vitaminas tal vez muy débil vamos estar nosotros. Puchis, me sané yo y se sanó mi mujer. Puchis rápido se quitó la enfermedad.

Entonces ya estuvo. Ya estuvo y rápido aceptó la Acción Católica. Entonces nosotros creímos. Entonces nosotros contentos estamos. Ay Dios. 'Ta bueno pues, nosotros ya creemos. Así nosotros no podíamos hacer el señal, no puede –acaso sé rezar pues–, entonces la madre va a enseñar cómo es que se hace el señal. Puro patojo, me va enseñar, las madres agarra mis manos y va enseñar cómo se hace la señal de la Santa Cruz. Pero no sabemos bien qué es lo que se dice porque nosotros casi sólo lengua habla. No sabemos en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo –no sabemos– porque en la lengua sólo dice: Rema, Retal, Santa Cruz, jun Rema, Retal, Santa Cruz; koj kalla, kakaj jun Dios, kuj kaxej, jaxil samen" [C-16; 94].

El segundo caso es el de don Felipe Ajcum, quien explica:

"Un día pasó, se enfermó la [mujer], se enfermó mi mujer. Entonces, llego con el Padre a pedirle que la mujer se componga, que se cure. El Padre dice que no siga con el brujo. La gente no quiere Acción Católica, sólo al brujo. Entonces, dije: *Padre, yo quiero arrepentirme*. Está bueno, me dijo. Entonces, ve a comprar el remedio. Me voy a comprar y ya está hecho el papel y se calmó. Ya estuvo, ya está buena, ya calmó.

Ah, ve pues, el Padre sí está bueno. En cambio el brujo no, no cura. Dos gentes, dos brujos no lograron. Llega uno, llega otro y nada. Son babosadas, no se cura la señora cuando está con el brujo. Es puro engaño. Ahora ya se queda el brujo. Después ya junté, ya junté con la Acción Católica. Voy a trabajar, voy a buscar otras personas. Después ya platico qué va hacer, porque el Padre bravo, está bravo porque nosotros no es cristiano. No hay satisfacción. Sólo brujo creemos. Así es pues, mejor agarra Acción Católica, mejor va a estudiar, va rezar. Está bueno pues y ya juntó. Nosotros, ya es católicos. Después nosotros ya tiene como seis, siete, gentes más, ya llegábamos nosotros a la iglesia" [B-13; 94].

En el primer caso citado, el informante es claro al decir que a ellos antes no les gustaba lo católico, que eso no servía, que saber de dónde vendría. Sin embargo, él y su mujer decidieron acercarse a lo desconocido en un momento de desesperación, cuando tres de los hijos habían muerto, toda la familia estaba enferma y sentían que



ya no había vida. Es decir, cuando la situación de precariedad rebasó todos los límites imaginables y el sajorin ya no podía hacer nada. Este acercamiento se dio porque el hombre de la familia escuchó decir a sus vecinos que Acción Católica ayudaba, que *ahí había Padre*, que *el Padre ayudaba*. Sin embargo, al llegar a la parroquia fueron las madres quienes los atendieron, rezaron por su salud, les administraron inyecciones y vitaminas, además no les cobraron nada. La reacción fue inmediata, *'la enfermedad se fue a la chingada'*, entonces creyeron, en primera instancia, en el Padre como representante de la AC y luego en la existencia del dios anunciado por él.

En el relato anterior, como en muchos otros que hacen referencia a los procesos de enfermedad-curación-conversión, hay que decir que aunque los miembros de AC veían al *Padre* como *el hombre que sabía curar las enfermedades y ayudaba a la gente*, la mayoría de las veces eran las *madres* quienes asistían y curaban a los enfermos; administraban alimentos y se ocupaban de promover la catequesis. Aunque eran ellas quienes impulsaban muchas de las tareas de la pastoral social, su trabajo no siempre era percibido o valorado en esta comunidad y/o movimiento liderado por varones. Para los catequistas, predicadores de la palabra y demás miembros de la AC, las madres eran las mujeres que vivían en el convento y ayudaban al Padre a realizar sus tareas; eran las asistentes de ese hombre que sabía administrar la fe, la salud y la vida.

Volviendo al análisis de los relatos citados, cabe señalar la relación indisoluble con la que el informante del segundo caso recuerda que se dio entre: la ayuda que él solicitó al Padre para que su mujer se curara; el cuestionamiento que éste último le hizo por creer en el brujo; el arrepentimiento y renuncia explícita a sus antiguas creencias y la administración del remedio solicitado. Luego, una segunda relación entre la curación de la mujer y la aceptación a las nuevas creencias. Aunque en su momento —es probable— que esta relación no se diera de manera automática, es interesante resaltar la manera con que el informante asocia su proceso de conversión a un primer núcleo de verdad: la capacidad del Padre para administrar la salud, la vida de su mujer y la de cualquier gente que se apuntara a la AC. Además, creer en el Padre y acatar su autoridad era importante, porque él también sabía conferir una nueva salvación para los muertos, una salvación eterna que permitía el descanso de sus almas en el cielo.

Así como los anteriores, podríamos continuar analizando decenas de casos en los que se dio una relación indisoluble entre enfermedad-curación-conversión. Dentro de esta lógica, la eficacia y rapidez con la que *el Padre* y/o sus 'asistentes' salvaban la vida, era una señal de la existencia de un poder superior, de un Dios capaz de ¿sustituir? o ¿complementar? los poderes del Santo Mundo y de los Ancestros invocados por el sajorin. Ésta era una religión útil, su eficacia permitía lograr la vida.<sup>220/</sup>

A diferencia de lo observado por Falla en San Antonio Ilotenango, al analizar los procesos de conversión de muchos de los sambartoleños entrevistados, se advierte que si bien, al convertirse ellos asumieron al Dios de la Iglesia como una nueva unidad dentro del orden proyectado (mundo de los ancestros y divinidades) esta conversión no necesariamente significó una transformación de la imagen del Santo Mundo a Diablo, como este autor plantea. Esta satanización del Santo Mundo, más que en el imaginario de los conversos sambartoleños, operó en el imaginario de los agentes de pastoral, quienes desde su visión occidental del mundo no podían pensar que los conversos acomodaran armónicamente sus creencias respecto al Santo Mundo, la Madre Tierra y los

<sup>220/</sup> En las conversiones experimentadas por los sambartoleños a partir de la curación de una enfermedad propia o de un familiar cercano, se advierten algunas diferencias de fondo, respecto a lo observado por Falla en Ilotenango.

1. En San Bartolo, la curación vía el tratamiento con medicina química constituyó *el núcleo de verdad* a partir del cual la gente creyó, en primera instancia en el poder del padre, luego en el Dios anunciado por éste.
2. Falla plantea que previo a la conversión en el orden proyectado, los ilotecos ubicaban en el primer nivel al Santo Mundo, de quien venía la vida a través de los abuelos difuntos, las quemadas de copal y costumbres de los zahorines. En el segundo nivel a los abuelos difuntos, que recibían su poder del Santo Mundo y actuaban como jueces de sus descendientes, (para los sambartoleños éste es el mundo de los ancestros). Mientras que al orden experimentable pertenecían —por ejemplo— el alcalde, zahorines, testigos, autoridades, familiares y los mismos sujetos de conversión (En San Bartolo mundo de los vivos). Al darse la conversión, este autor plantea que en el orden proyectado aparece una nueva unidad, Dios, a quien el converso le atribuye con un ascenso total el poder curativo, mientras que transforma en Diablo, que enferma y mata, al Santo Mundo, a quien los Zahorines suplican y expían [Falla; 1980:321].

ancestros con las del Dios y demás santos promovidos por ellos. En todo caso, durante la etapa de mayor conflictividad de la conversión, muchos de los conversos sambartoleños vivieron un proceso de congelamiento, cuando no, una práctica ambivalente o clandestina de sus antiguas creencias. Al pasar el tiempo y disminuir la persecución de la Iglesia hacia la Costumbre, se dio un evidente retorno a lo suyo.

En la actualidad, varios de esos conversos que a ojos de los Padres decían *'ya me arrepentí, ya se quedó la Costumbre'*, reconocen que el convertirse a la AC no siempre significó olvidar o negar todas sus creencias. Reconocen que durante el primer momento de su *'conversión'* *guardaron en su cabeza la ley de los antiguos*; pero pasado el tiempo, además de participar en los rituales y celebraciones de la Iglesia Católica, volvieron hacer sus rituales en la quebrada Patucán y en los Cerros de Costumbre en donde se invoca al Santo Mundo, la Madre Tierra y los espíritus de los Ancestros.

Al analizar la narrativa de varios conversos sambartoleños, se desprende que éstos, más que cuestionar los poderes del Santo Mundo y de sus ancestros, lo que cuestionaban era la legitimidad y ética de *algunos sajorines* que se habían alejado de los principios de la Costumbre. Por otra parte, en San Bartolo la confrontación principal se desarrolló en el plano experimentable: entre el Padre y los sajorines (era el Padre quien tenía la capacidad de competir con el sajorin, *era él quien curaba la enfermedad y se ponía bravo si las gentes iban a ver al brujo*). Aunque esta confrontación era apoyada por los catequistas (porque promovía su ascenso en la estructura de poder aldeano- municipal) ésta no dejó de provocarles miedo. Muchos de ellos temían que la incesante persecución a la Costumbre provocara la ira de las divinidades y fuerzas perseguidas.

## E. La nueva normativa

### *Las presiones y prohibiciones*

Si bien es cierto, AC encontró acogida en algunos jóvenes cansados de la rigidez del sistema en que vivían, el modelo eclesial que promovieron los MSC,<sup>221</sup> en su etapa inicial no siempre fue respetuoso de las formas de entender la vida y las relaciones de los Otros (*esas gentes que vivían en pecado y debían convertirse*). En esa primera etapa, los agentes de pastoral muy poco o nada entendían acerca de las raíces históricas de los rituales y prácticas de la Costumbre; muy poco entendían acerca de la cosmovisión e identidad de los conversos. La siguiente cita ilustra cómo un joven sambartoleño –de esa época– suspendió su aprendizaje del calendario ritual K'iche' a partir de las observaciones que *el Padre* le hiciera:

"Yo ya mero que voy a ser sajorin, ya mero que aprendí. Yo junté las pepitas del palo que junta el sajorin, son pepitas bien amarillas, pero no aprendí bien los días. Un 'oj, un B'atz', un Kan, sólo pocos aprendí. Todavía me falta. La pepita ya la tenía, también la piedra del cerro, una piedra puro espejo, puro Kab'awil, puro nariz de pescado, puro boca de sapo, cara de un animalito, pero puro oro se mira. Yo junto mis piedras, junto mis pepitas como tienen aquí todos los chuch qajaw. Yo tengo mis pepitas, pero yo tiré cuando después entré en la Acción Católica. Me dijo el Padre: *Eso no sirve. Eso no sirve, es pura brujería*. Entonces ni modo, yo tiré mi piedra, tiré mi pepita, ahora no tengo, nada tengo" [C-16; 94].

En esta primera etapa, el objetivo de los promotores de AC era que la gente del pueblo, las aldeas, cantones y caseríos se convirtiera, que aceptara la fe y doctrina cristiana.<sup>222</sup> Para lograr el cambio en las ideas y creencias de la gente, veían necesario erradicar todas aquellas expresiones de religiosidad que ellos desconocían y les provocaban miedo. Dentro de su concepción occidental del bien y del mal (Dios-diablo), el dios mundo, la madre tierra, las almas de los ancestros –eran deidades opuestas al Dios de su iglesia– por tanto encarnaban la figura de satanás. A partir de allí, la deducción de que cualquier práctica de Costumbre no hacía más que invocar a las

<sup>221</sup> "Este era el modelo de una Iglesia de Cristiandad, verticalista y sacramentalista" [Diócesis; 1994:49].

<sup>222</sup> Este empeño de los nuevos evangelizadores de Quiché, respondía a la lógica de la Iglesia Católica, la cual –según Samandu, Siebers y Sierra– "en tanto expresión institucional de una religión universal, se considera depositaria de un mensaje de salvación destinado a todos los hombres, el cual no solamente tiene que dar a conocer, sino que también debe procurar que el mismo sea aceptado por parte de los destinatarios, en otras palabras, que éstos se comprometan a guiar sus vidas según los valores y normas que de dicho mensaje se desprenden" [1990:45].

fuerzas del mal, *era pura brujería, hacia daño a la gente*. Un informante explica lo que decían los promotores de la AC respecto a la Costumbre:

"Al comienzo la Acción Católica dice que el Costumbre no es bueno. Ese Costumbre es malo. ¿Cómo va matar usted personas? **La brujería, eso no sirve**. No sirve la brujería. ¿Cómo va matar usted un persona? Eso es malo, es un pecado, no está bueno. Mejor amar a Dios. Dios va ayudar nosotros. 'Ta bueno, la gente entiende y va entrar bastante a la Acción Católica" [C-16; 94].

La persecución a la Costumbre situaba en el filo de la navaja a los nuevos catequistas, pues si bien es cierto ya creían en la doctrina cristiana y cumplían con sus tareas de difusión; todavía no habían dejado de creer en las prácticas de la Costumbre, especialmente en aquellas objeto de persecución. Por otra parte, la intolerancia de los Padres respecto a la Costumbre violaba uno de los principios fundantes de la comunidad, que era el de la creencia y respeto a los agentes de Costumbre por ser ellos quienes administraban el poder derivado de los ancestros y del Dios Mundo. Además, en la práctica, este discurso estigmatizador provocó el descontento de los sajorines quienes permanentemente *hacían sus costumbres en el cementerio*, enviaban sus mensajes de venganza a los catequistas sambartoleños. Si atendían estos mensajes y se protegían como siempre lo habían hecho, el Padre los reprendía; si no lo hacían, experimentaban la angustia de que estas prácticas les afectaran. Decidir qué hacer no siempre fue fácil.

Un caso ilustrativo de esta dualidad en las creencias, es el de 'la enfermedad de la mujer de don Juan Xotoy' (primer catequista sambartoleño). La enfermedad de esta mujer ocasionó la preocupación de la mayoría de familias conversas, pues fue interpretada por toda la gente del municipio como un mal causado por los aj'itz, como un acto de venganza porque él estaba diciendo que la Costumbre no servía. Ante esta interpretación, los catequistas recomendaron a don Juan que acudiera con el brujo para que éste hiciera los conjuros necesarios para contrarrestar ese mal. Don Juan que era el catequista más cercano al Padre prefirió acudir con él y le narró lo sucedido.

Ante la constatación de que los catequistas conversos aun creían fuertemente en los poderes de la Costumbre, el Padre se encolerizó y los reprendió. Por otra parte, se ocupó de la salud de la señora, hasta que ella finalmente se curó. En este caso, la gente de la AC interpretó la curación de la mujer como una batalla librada en contra del poder de los sajorines. Como una victoria de la nueva religión. Sobre este caso son varios los informantes que hicieron referencia, pues en su tiempo despertó muchas expectativas en el pueblo, pues más que una simple enfermedad, ésta fue entendida como una auténtica lucha de poderes sobrenaturales. Así, don Felipe Ajcum, explica:

"Un día el Juan Xotoy se fue. Se fue porque no hay nada. Ah, por la enfermedad se fue, por la enfermedad de la señora de Juan Xotoy. No come, ya puro flaca, no come la señora y salió un bodoque grande en su chiche, pero grande el bodoque. Qué, sí está grande su enfermedad. No va a curar. Entonces la gente le dice que tal vez es un brujería que le hicieron a su mujer del Juan Xotoy, que tal vez es bueno que va llevar a su mujer con el brujo o con el chuch qajaw.

Allá en San Bartolo hay muchos brujos, muchos hay. Sí, allá hay muchos, no me acuerdo como se llaman. La gente dice vas a pedir con el brujo, él va curar. No, dice el Juan Xotoy, mejor va llevar con el Padre. Con el Padre es más seguro. Así fue pues, se curo su mujer del Juan Xotoy. El Padre cuando va llegar a San Bartolo puro bravo está. Va llegar y va decir: ¡Ah! Van a ver al brujo. Así, no hay salvación aquí. No quiere pedir a Dios. No sabe rezar. No quiere ver la luz. Parece que el Padre que llega en ese tiempo se llama Javier, algo así me acuerdo yo. Si Javier parece que se llama, él viene de Santa Cruz del Quiché. De allá de Santa Cruz viene cada domingo, pero esa vez sí que puro bravo está. ¡Está bravo, porque dice que mucho brujo hacemos nosotros!" [B-17; 94].

Durante ese tiempo de desplazamiento de 'lo antiguo' e imposición de 'lo nuevo', los agentes de pastoral se encargaron de subrayar todos aquellos aspectos de la Costumbre que habían provocado cansancio en la gente joven. De esta manera, los nuevos conversos al adscribirse a la AC no sólo desafiaban la autoridad de los ancianos, sino ponían en cuestión su sabiduría ancestral, generando así una confrontación generacional. La siguiente cita refleja cómo un sambartoleño que actualmente está desplazado en la ciudad capital, captó la

contradicción que se generó entre su abuelo y padre a partir de que este último decidió entrar en *la nueva religión*:

"Mi papá era catequista. Sí, era catequista mi papá, pero cuando empezaron con la religión van hacer una misa, pero las gentes no va entender la misa. La gente al principio no son de acuerdo con esa religión. La gente son costumbres. Antes, pero más antes, sólo hay los aj'itz y los chuch qajaw que son lo que hacen los costumbres, son los que piden lo que necesitan las gentes. Piden su casa, un su vino, un su pollo, pues eso es lo que hacen. Pero yo casi no sé, ahora mi abuelo ese sí es pura costumbre. Pero ya después de mi abuelo mi papá entró en esa reunión de Acción Católica.

Mi abuelo dijo pues: ¿Qué vas a entrar hacer ahí en esa religión? ¡Es mejor sigan ustedes con el Costumbres! Así dice mi abuelo, pero mi papá no quiere hacer esa Costumbre, porque ahí se toma mucho guaro, fuma cigarro y tiene que pagar el Costumbre. El Costumbre sale caro. Hay que pagar. Hay unos que piden 10 quetzales, otros 5 quetzales. Pero en ese tiempo antes es un gran pisto. Se va hacer un su pago de acuerdo con lo que piden las gentes.

Mi papá mira que ahí en la palabra de Dios, ahí donde entró en el religión no hay que pagar. Entonces él dice sí, mejor me voy hacer un mi misa para pedir mis cosas. Cuando empezó mi papá con toda esa religión de Acción Católica le dijo mi abuelo a mi papá: ¡Mira m'ijo no te metas ahí, eso no sirve! Pero mi papá no le dio caso, sino sigue con esas gentes que se fueron en esa religión" [D-23; 94].

En el texto anterior, el informante subraya cómo su papá argumentaba su proceso de conversión a partir del desacuerdo con algunas prácticas de la Costumbre (consumo de alcohol, consumo de tabaco y cobro de rituales). Más que una argumentación teológica de lo nuevo, hacia una negación de lo antiguo a partir de algunos de sus aspectos negativos. Por otra parte, hablaba de la conversión en términos de rentabilidad, comparaba costos y beneficios entre la 'antigua' y la 'nueva' ritualidad. El principal argumento en favor de la nueva religión, era que *allí no se pagaba*. Las misas eran en castellano y algunos fragmentos en latín, *las gentes no las entendían*, pero la ritualidad y símbolos utilizados en esta celebración permitían creer que allí se podían pedir todas *las cosas* que usualmente se gestionaban con la intermediación del sajorin.

La persecución a la Costumbre suponía también combatir el alcoholismo, el consumo de tabaco y todos los bailes y ceremonias en donde interviniera la marimba. Más que en el entendimiento del problema del alcoholismo y sus consecuencias, esta persecución se basó en el fanatismo dogmático. A ojos de los predicadores de la doctrina, la venta y consumo del *guaro* conducía a la muerte y abría las puertas del infierno. Así, don Manuel cuenta que el catequista que le enseñó la doctrina le decía:

"Nunca te vas a vender guaro, ni puro, ni cigarro, nunca vas a vender. Si te vas a vender las cuxas dicen ellos, entonces te vas al infierno. ¿Por qué vas a matar a las gentes? Se quedan pobres. No puede vender usted eso porque esas cosas son veneno". [Ante el anuncio del infierno, para sí mismo don Manuel respondió] Está bueno pues. No voy a vender, sólo voy a comprar" [C-16; 94].

Otro informante explica:

"Cuando empezó la Acción Católica es poquita, poquita la gente que va reunir, porque la Acción Católica hace que la gente no toma guaro. Eso es lo que dicen ahí, que no está buena la cuxa, que no está bueno el guaro, que no hay que chupar" [B-13; 94].

En toda esa primera etapa, aunque el Padre que venía de Joyabaj y los catequistas de Totonicapán prohibieron la cuxa y el guaro de cantina a sus seguidores, la gente continuó bebiendo de manera regular. El miedo no era lo suficientemente grande como para dejar de comprar el guaro en los estancos y zarabandas de las cofradías y de los habilitadores. Mientras el Padre estaba presente, los catequistas se cuidaban de no beber; luego que él salía, continuaba la celebración. No es sino hasta los años '70, que el Padre residió por temporadas largas en el municipio que la situación cambió. "*Porque antes cuando todavía no viene el Padre Angel, tal vez están fríos los Acción. Hay unos que chupan, otros que va a bailar marimba, van a poner marimba. Así están*" [A-3 4.94]. Con la llegada de este sacerdote, las prédicas fueron explicativas, además estaban acompañadas de un sistema de vigilancia del no se podía escapar. En el siguiente texto, don Manuel de Jesús explica cómo funcionaba este sistema diseñado específicamente para erradicar el alcoholismo en el colectivo de catequistas:

"Cuando viene el Padre Angel, él regaña. Regaña porque los Acción Católica van a chupar y ellos también se pusieron como un auxiliar, van andar tocando la marimba, van un toque por aquí y otro toque por allá. Así están. Entonces vienen los amigos y dicen a los de la doctrina: ¿No querés chupar un poquito conmigo? Y así van a chupar las gentes que están en la doctrina.

Cuando ya llega el Padre Angel entonces sí, las gentes de la doctrina van a empezar a decir. No, no gracias, no quiero. ¿Cómo no? Toma vos, un poquito, sólo un poquito. Tomá, –dicen los amigos. No. Me regaña el Padre. ¡Ah! ¿Cómo que el Padre? ¿Acaso es tu papá pues? No, no, si sólo es un cura. ¡Toma un poquito! Está bueno, dicen los que están ahí.

Entonces uno chupa y se toma un medio cristal. Le van a dar sus poquitos. Bueno y después ya se quedó bolo. En la mañana está tirado en la calle. Después la gente dice: ¡Miren ahí ve! Ese de Acción Católica ahí esta tirado. ¡Qué bonito! Dicen las gentes. Y le van a contar al Padre. El Padre se pone bravo, enojado está. Entonces dice que van hacer un turno, van a vigilar, van a cuidar el camino, la calle que va para la cantina. Van hacer un turno de dos horas cada uno.

Van a vigilar si se van los Acción Católica a la cantina. Si van a ver a uno, van apuntan su nombre de uno. Apuntan y va entregar con el Padre por la mañana. Bueno. Va informar al Padre quién esta caminando allí, quién esta bailando en la marimba, quién va a chupar.

Bueno, ya hay cuidador. Allí están ellos. La gente no mira a ellos porque están escondidos. El que cuida está escondido. Está mirando y está apuntado tu nombre. Después llega a las ocho de la mañana y va decir al Padre si están chupando, si están peleando, tal vez uno va a sacar un su lío. Va entregar la lista al Padre. Después el Padre lo va a llamar a uno. Lo va llamar y lo va a regañar. Si uno no va, él lo manda a traer con los catequistas y dice: ¡Ah! ¡Qué bonito el catequista! ¿Ése es el trabajo que vas a enseñar en tus cantones? ¿Eso es lo que vas a enseñar a todos los pueblos? Así dice el Padre. Bravo está el Padre, hasta que te dice: 'Lo siento mucho, pero te vas castigado.'

Como el Padre Angel no quiere que las gentes van a chupar, entonces la Acción Católica se va para arriba porque la gente va a trabajar mejor. Se va luchar mucho. Los Acción Católica ya ninguno chupa. ¡Contentos están!" [A-3; 94].

El anterior relato permite captar que el procedimiento a través del cual 'el padre' combatió el alcoholismo en San Bartolo, no fue el más democrático, ni terapéuticamente adecuado. La relación que él asumía con sus feligreses, era la misma que un *padre* –español de esa época– hubiera asumido con sus *hijos indisciplinados*. Sin embargo, al igual que don Manuel, la mayoría de informantes que participaron en AC, reconoce que el haber dejado *el guaro y la cuxa* fue la base que les permitió liberarse de la espiral de endeudamiento impuesta por *el contratista*, –en algunos casos– dejar de ir a la costa y plantearse pequeños proyectos para mejorar sus condiciones de vida, tanto familiar como comunal. En particular, las mujeres identificaron como un factor muy positivo en la relación con sus maridos y/o padres, el que éstos últimos *dejaran de chupar cuando aceptaron la religión*, pues cuando *chupaban mucho, no daban su gasto y mucho pegaban*.

## F. Nuevos rituales y obligaciones del creyente

A la par de este proceso de persecución a las prácticas de Costumbre, el nuevo movimiento fue transmitiendo la moralidad y normativa de origen cristiano. Esta difusión se llevó a cabo a través de la predicación, la enseñanza del catecismo, rezos y plegarias, la confesión y la enseñanza de rituales que definían los puntos esenciales de la vida de los creyentes, tales como el bautizo, matrimonio y sepultura eclesiástica. Dentro de este concepto de moralidad cristiana, era importante que los *convertidos* se hicieran responsables de sus 'pecados', que dieran cuenta de ellos como actos conscientes e individuales.<sup>223/</sup>

<sup>223/</sup> Al evaluar algunos errores de la AC y de los agentes de pastoral en los años '60, el estudio de la Diócesis del Quiché plantea: "Otro error de la Acción Católica, propiciado por los agentes de pastoral, fue la exageración de una conciencia de pecado, que nació y se acentuó como parte de una catequesis de alto contenido moralizante. Fue exagerada en el uso y abuso del Sacramento de la Confesión, al que no se consideraba como instrumento de reconciliación comunitaria, sino solamente como un rito para recibir el perdón individual de los pecados y para recuperar la gracia" (Diócesis del Quiché; 1994:85-86).

Al perseguir la Costumbre, se perseguía también la idea de que los 'pecados' cometidos por un hombre o una mujer pudieran ser resultado de la influencia de su nawal, del día en que nació, de las almas de los antepasados, o el mal de un brujo. Dentro de esta visión individual del pecado no cabía la justificación de que un hombre fuera infiel porque había nacido en un día Tz'i' (perro) o que estuviera bebiendo mucho porque *un brujo le había hecho su mal*. Al confesarse, dice Gruzinski, el indígena debe pasar por alto el peso de la tradición y de las fuerzas externas que solían influir sobre sus comportamientos [Gruzinski, 1989]. Debe obviar la influencia de una fuerza familiar basada en la relación entre vivos y muertos. Ante el Padre había que decir cada uno de los pecados cometidos y cumplir la penitencia. Para cumplir la penitencia, además de recordarse y arrepentirse de *esos pecados*, era necesario saber de memoria todos los rezos, oraciones y letanías contenidas en el catecismo, pues nunca se sabía cuáles, ni cuántas iba a mandar el Padre a rezar. Esas oraciones *estaban escritas en castilla, se tenían que aprender de memoria y repetirlas igual, igual como decían la letra del catecismo*. Los catequistas que sabían leer repetían varias veces cada lección del catecismo hasta que los demás catequistas se las aprendían de memoria.<sup>224</sup> / Respecto al aprendizaje de estas oraciones, don Manuel cuenta:

"Sí, yo aprendí Dios te Salve María, El Padre Nuestro, Creo en Dios Padre, Señor mío Jesucristo, Yo confieso ante Dios todo poderoso, ante vosotros hermanos que he pecado mucho, de pensamiento, palabra y [...] Así aprendí a rezar. Creo en Dios Padre Todopoderoso, así lo aprendo yo, como sabe leer mucho, lo sé, se los voy a enseñar a todos. Como yo sabe leer, sabe escribir también, con un catecismo me va a enseñar. Éste que tengo aquí, éste ve [...] Bastante son los catecismos que llevan ellos, me dejan uno a mí. Aquí están Tres Padres Nuestro, Dios te Salve María, Creo en Dios Padre, Señor mío [...] Aquí tiene todo" [A-1; 94].

Luego que los catequistas estudiaban y aprendían todas las oraciones debían enseñarlas a la gente de su caserío o cantón. Además, debían promover *los rezos* en comunidad, especialmente el del Rosario, pues este ejercicio colectivo sustituía varios de los rituales de la Costumbre, tales como la rogativa por la vida en la Quebrada Patucán, los rituales de gestión por la salud y por la armonía entre vivos y muertos, etc. La propuesta de la AC era rezar el Rosario para gestionar la lluvia y la buena cosecha; para gestionar la salud de los enfermos de la comunidad; para que las almas de los muertos descansaran en paz (que no intervinieran en el mundo de los vivos). Respecto a la importancia que los agentes de pastoral daban al aprendizaje y rezo del Rosario, don Felipe cuenta:

"La madre me decía a mí que va a estudiar. Va a estudiar cada uno. Va a rezar el Rosario. Hay que aprender a rezar, hay que estudiar. Todo el Rosario completito hay que aprender. Así decía la madre: a estudiar que si uno no sabe, tiene que aprender a rezar el Rosario. Entonces se va a rezar a la casa donde hay un enfermedad, se va a rezar el Rosario. 'Ta bueno. Así decía la madre'" [B-13; 94].

Las clases que impartían los catequistas eran dos veces por semana, para ello debían aprender a leer los diferentes capítulos y versículos de una traducción de la Biblia al idioma K'iche'. Aprender a leer la Biblia en K'iche' significó un esfuerzo especial para los catequistas –pues ellos no habían sido alfabetizados en su idioma–, pero una vez alcanzado el aprendizaje, este elemento facilitó su tarea de enseñanza a la demás gente del pueblo y de las aldeas. Don Pedro, que es uno de las personas que más trabajó promoviendo la doctrina, explica cuáles eran sus tareas y esfuerzos como catequista:

"Cuando quedé de catequista entonces voy a dar clase a la gente. Sí, voy a enseñar el bautismo y voy a enseñar también como se persigna uno aquí enfrente. Como tiene un grupo parroquial, ahí voy a dar su clase a las gentes. Sí, cada martes y cada sábado vamos ir a rezar en el templo, vamos a dar su clase también, vamos enseñar el misal.

<sup>224</sup> / Al analizar las normas cristianas destinadas a regir la vida de los indígenas, Serge Gruzinski plantea que "a través del catecismo, la predicación y la confesión [la religión católica] introdujo una serie de categorías por medio de las cuales los indígenas debían expresar sus actos y pensamientos, con ello no sólo cambiaban las reglas de la vida cotidiana, sino también la noción misma de categoría. Las categorías y normas de la iglesia integraban un sistema de valores que se consideraba como único, eterno y universal, por lo que no dejaba lugar a la más mínima improvisación. Además la norma cristiana se distingue también por su existencia material, pues no sólo se trata de un sistema <revelado>, sino de un conjunto de códigos respaldado por una tradición escrita y teóricamente protegido de los azares de la transmisión oral" [Gruzinski, 1989].

Nosotros vamos a trabajar junto con la madre, como hay calendario ellas van apuntar las fechas que va haber clase y lo va mandar a cada cantonal. Entonces en los calendarios va estar anotado cada versículo que se va enseñar. Así lo miro yo y así saco yo la clase con la Biblia.

Vamos aprender a leer la Biblia, pero lo que más me gusta, más, más seguro voy a estar es porque esa es en lengua K'iche'. El castellano poco es lo que entiendo porque hay muchas palabras que oí más antes, ¡saber qué dirán esas palabras! Pero ese [Biblia] es en K'iche', si está bueno, si vamos a entender. Es que nosotros sí puede leer porque tiene ojos y se fija que dice la letra, la letra. Lo que no sé, hay que buscar ahí, así se aprende un poco, cuesta pero ahí se va aprendiendo.

Sí, yo enseñaba la doctrina, enseñaba por la señal de la Santa Cruz y la oración del Padre Nuestro, el Dios te Salve María, ésa es la oración para la Acción Católica y hay más importante todavía [...]. También está el Rosario. En el Rosario, la primera es el Yo Pecador, el Acto de Contrición, el Padre Nuestro y Gloria al Padre, la Letanía, el Credo y la Salve y más oraciones. Sí, el Rosario muy importante que es. Muchas oraciones hay que aprender" [A-1-2; 96].

Cuando los agentes de pastoral ya llegaban periódicamente al municipio, para ser miembro de la Acción Católica no bastaba con decir *ya me convertí* y asistir a las celebraciones de la palabra. Se trataba de orientar las ideas, creencias y costumbres, las formas de pensar y el modo de vivir de acuerdo a las exigencias y mandatos de la doctrina católica. Se trataba de una conversión de la vida misma. En esta conversión jugó un papel importante la sustitución de la ritualidad de Costumbre por las ceremonias católicas, pues a través de éstas se modificaba tanto la forma, como el contenido de las relaciones y vida cotidiana de los creyentes. Un ejemplo importante de este proceso de transformación en la ritualidad y su incidencia en la vida de los sambartoleños inscritos en el movimiento de AC, es el cambio en la concepción y ritualidad de las alianzas matrimoniales.

#### *Todos nos vamos a casar*

Los sambartoleños coinciden al decir que *cuando llegó la religión católica se cambió la pedida de la mujer*. En principio, una familia de la AC ya no podía plantearse una ceremonia en donde la bebida de aguardiente jugara un papel esencial en el establecimiento de una alianza matrimonial. Tampoco podía pensar en acudir a un chuch qajaw para que éste –luego de tirar los frijoles del palo de pito– recomendara qué *patoja* le convenía al muchacho en edad de casarse y cuáles eran los días propicios para llevar a cabo el *Soconic*. Ahora esa ritualidad estaba proscrita por la Iglesia. Por otra parte, los agentes de pastoral empezaron a promover la idea de que los jóvenes en edad de casarse debían tener libertad para elegir a su pareja. Que era importante que hubiera un noviazgo –conocido y aprobado por los padres–, pero que era la pareja la que debía decidir acerca de su relación y vida. Esta idea sin duda minaba una parte esencial de las relaciones de tutelaje establecidas por los *hombres grandes de la familia*, pues éstos ancestralmente habían elegido las mujeres de los hombres jóvenes de su familia y disfrutado de los regalos y beneficios de la pedida de sus hijas y nietas. Respecto a estos cambios, doña María reflexiona:

"Con la religión católica cambiaron las cosas. Para pedir la mano de una *patoja* era diferente. Como católicos, la costumbre para ir a pedir permiso para casamiento era llevar un regalo a los papás de la *patoja* y ese regalo era pan. Ya cuando está arreglado se vuelve a llevar otro regalo que es el mismo, pero ya sería en casamiento. En el tiempo de la Acción Católica nadie se va a casar por su propia cuenta sino que tiene que ser en la iglesia para que sea el matrimonio así legal.

La costumbre de antes es que el arreglo del casamiento va ser entre padres. Ya si a la muchacha le gusta o no le gusta el muchacho no importa, porque si los padres ya arreglaron, uno por fuerza se tiene que casar. Si uno no quiere tiene que irse por la fuerza porque uno de hijo tiene que obedecer. Ya cuando llegó la religión católica fue cambiando la cosa, porque entonces se fue haciendo conforme la voluntad de cada cual. Si la pareja como novios se quieren, los padres tienen que respetar la voluntad de las dos personas que se van a casar. Pero todavía algunos, muy poquitos lo hacen de la otra forma. Cuando poco a poco llegó la religión, poco a poco se fue quedando esa costumbre" [D-24; 95].

El relato de doña María pone de manifiesto los cambios sustanciales que AC introdujo en la modalidad y significado de la pedida. Si recordamos el concepto que guiaba la pedida de Costumbre era el de *comprar a la mujer*. Para ello la familia del hombre tenía que cumplir con toda la bebida y comida que establecía la Costumbre

para cada una de las cuatro visitas. Si el hombre no tenía pisto tenía que trabajar durante un año en la casa del suegro para *ganarse a la mujer*. Dentro de la concepción de *pareja cristiana* no cabía la idea de 'comprar a la mujer', con lo cual se modificó no sólo el contenido y significado de esta ritualidad sino los términos de la relación entre hombres y mujeres, entre jóvenes y viejos. El concepto de compra se sustituyó por el de 'pedir permiso' o 'pedir la mano'. Al cambiarse el concepto de fondo se cambió también la modalidad, entonces ya no era necesario ir cuatro veces, ni gastar tanto *pisto* en el carnero, la *cuxa* o *guaro de cantina*, los cigarros payasos, el quintal de maíz y la leña. Ahora bastaba con llevar pan, aguas gaseosas o chocolate y platicar en dos oportunidades con la familia de la mujer.

Con la AC, lo importante era el matrimonio en la iglesia. Para los agentes de pastoral, ésta era la única ritualidad que tenía validez: "El Padre va decir que no sirve vivir sólo así con la mujer, que hay que hacer uno un su casamiento. Así no es por gusto la vida" [8.94]. El compromiso de la pareja más que con su familia o comunidad era con Dios y con la iglesia como institución. Todas las parejas independientemente de su edad e historia compartida tenían que casarse, pues el cohabitar sin la ley y bendición de la iglesia era vivir en el pecado: "Como ya es católica, la gente se va casar en la iglesia. Porque ¿acaso está casado, pues?, sólo así se junta. El Padre dice que sólo así no sirve, que hay que casarse. Los catequistas van hacer un su plática, ahí decían que si no está casado uno, tal vez más después se muere uno y hay castigo" [B-13; 94].

La introducción de este sacramento de la Iglesia Católica revolucionó de manera importante la relación de los sambartoleños, por lo mismo es identificado como un cambio importante en su vida y todos hablan del momento en que se casaron o *matrimoniaron* con su pareja, pues la mayoría de ellos lo hicieron después de mucho tiempo de convivencia. Así, don Felipe cuenta cómo fue su casamiento y cómo éste fue visto por los demás vecinos del pueblo:

"Entonces ya vamos a casar. Vamos a ser un ejemplo. El Padre Juan Alonso, él era el que estaba llegando allá con nosotros. Él es quien nos casó. Nosotros nos casamos en agosto de 1961, el mero día de la fiesta de San Bartolo.

Nos casamos cuando ya cumplí un año que el papá de la María va ver que no chupo, no tomo guaro, entonces sí, voy a casar, voy a casar con la María. Era día de fiesta en San Bartolo cuando me casé, sí era el mero día de fiesta y bien alegre, alegre estaba San Bartolo. Antes no se casaba la gente, antes no hay gente casada. La gente de allá sólo fiesta, sólo marimba, sólo guaro, no hay muchos casados, sólo se junta. Entonces nosotros era un ejemplo.

El 24 de agosto, mera fiesta, nosotros ponen un cadena aquí en el cuello y la señora tiene un su tela blanca en la cabeza. Entonces mucha gente la miran. Tan bueno, tan bonito que se mira. Sí pues, dicen, si así hace toda la gente sale bueno, en cambio los que sólo juntan no, no hay nada. Nosotros somos los primeros en San Bartolo que vamos a casar, después ya empezaron a estudiar pues, ya hay gente más grande y ya se habían juntado, pero ya tienen hijos, hasta después se va casar en la iglesia. Fuimos un ejemplo nosotros.

Para casarse no es así no más. Cuando está la Acción Católica hay que buscar uno un su testigo y el testigo va dar un su plática, va hacer un su enseñanza a mí y a ella también. El testigo dice: Si se une en casamiento eso está bueno y toda la vida es. No tome guaro, ya se va más tiempo pero no tomar guaro. Ahora junta con la iglesia, junta con el Señor. Él no quiere que usted va tomar guaro. Busque su vida, más seguro trabajando. La mujer va comprar una cosa para comer, entre dos va ser su lucha. No hay amigos del campo, hay amigos sólo patojo, ya grande no. Si toma guaro, se golpea su cara y pierde la memoria. Así dice el testigo" [B-13; 94].

Como bien lo expresa don Felipe, casarse *no era así nada más*. Al casarse la pareja firmaba un contrato con la iglesia en el que explícitamente se comprometía a conducir su vida de acuerdo a la ética familiar-cristiana. Dentro de esta 'nueva' concepción la norma principal en torno a la cual se ordenaban todas las demás era la



'indisolubilidad' de la alianza, pues ésta se establecía con Dios y "Dios no era un juguete, no se le podía decir hoy que sí y mañana que no" [A-7; 94].

La *cadena* que colocaban a la pareja durante la ceremonia matrimonial representaba no sólo la fidelidad que debía guardarse entre las partes, sino la eternidad de la unión. En otras palabras, la pérdida de la libertad para decidir –en el futuro– una separación si las cosas no caminaban bien. De esta manera se invalidaba el concepto de disolución o separación que existía en las antiguas alianzas matrimoniales, cuando una de las partes incumplía reiteradas veces, con uno o varios de los compromisos establecidos. Con el casamiento, la vida conjunta debía preservarse, ello independientemente de cualquier conflicto o desentendimiento entre las partes. La pareja debía asegurar la unidad del núcleo familiar, pues éste constituía la base sobre la cual se asentaban y transmitían los dogmas y principios cristianos.

El que un hombre o una mujer incumpliera con uno o varios de los compromisos conyugales –*que cometieran su pecado*–, era mal visto por los demás miembros de la AC. Cuando esto sucedía, un catequista cercano al caso, la directiva de AC o el Padre solían intervenir para llamar al orden al infractor. Ahora bien, la parte afectada no podía apelar a la separación o divorcio. Por ejemplo: Una mujer casada por la iglesia ya no podía apelar a la autoridad de su padre, abuelo o suegro para gestionar la separación de un hombre cuyo comportamiento transgredía los principios de relación hombre-mujer definidos en la comunidad. No, *ya no era así nada más*. Ella había asumido un compromiso con el Padre allí en la iglesia y el Padre decía que si se unían en casamiento era para toda la vida, hasta que la muerte los separara. "*El matrimonio no va estar bueno que se quede sólo así [...] Si se queda, tal vez se pierde la vida, tal vez se va uno al barranco*" [A-1; 94].

A pesar de estas restricciones de la Iglesia Católica, algunas mujeres de familias de Costumbre que se habían casado con un hombre afiliado en AC, ante el incumplimiento de este último, decidieron separarse, desafiando así lo normado por dicha institución. Un ejemplo de esta actuación lo narra uno de los catequistas entrevistados, quien reconoce que su primera mujer optó por la separación, dado que él no cumplió con lo normado:

"Yo pues tengo mi mujer, estoy casado con la mujer, pero después voy a estar peleando, peleando mucho con la mujer. Entonces se quedó de una vez apartado el matrimonio. Se quedó la mujer allá en el cantón. Ya no hay mujer. Se quedó el matrimonio. Es que también la mujer se pone brava, pero realmente yo antes ando chupando mucho. Entonces ella me dice: ¡Yo no quiero eso! ¡Yo no quiero un hombre que ande chupando! ¡No quiero! ¡Mejor andate fuera! Entonces así viene el problema. Entonces allá se va a quedar el matrimonio. Así se quedó la primera mujer" [A-1; 94].

Luego de la separación, este catequista se unió con una mujer del pueblo. Cinco años más tarde fue electo para desempeñar un cargo importante dentro de la AC y tuvo que explicar su situación frente al Padre. Este último lo mandó a rehacer su antiguo matrimonio. Para cumplir lo mandado, el catequista realizó tres visitas a su 'esposa legal' para expresarle su voluntad de reconstruir el matrimonio. En la última de estas visitas lo acompañaron los directivos de AC en calidad de testigos. A continuación citamos el relato de estas gestiones:

"Entonces yo voy avisar con la mujer, voy hacer un plática con ella, voy a decir: Mirá Lucía, tal vez vos querés juntar otra vez. Porque mirá, yo estoy casado con vos, entonces, ¡hay que arreglar la vida! La otra mujer ya se quedó porque no tiene matrimonio, porque tal vez no está bueno estar así. Con vos tengo matrimonio. Tal vez no va estar bueno que se quede sólo así. ¡Tal vez se pierde la vida!

Pero la Lucía, la primera mujer dice: No, si así estoy conforme. En cambio si vamos a juntar otra vez [...] da problema y ya tiene una historia conocida. Ya sabemos como va el camino juntos. ¡Mejor no! Mejor vamos camino aparte. Así dice: ¡No quiero! No dijo, de una vez ya estuvo. Aquí está bueno, estoy aquí con mi hijo, así está mejor" [A-1-3; 96].

Aunque esta separación no es representativa de lo que sucedió con la serie de casamientos impulsados por la AC, de alguna manera refleja cómo esta mujer se apoyó en la normativa de Costumbre –practicada por su familia–, para desafiar la rigidez de una unión que se había vuelto insostenible dado el incumplimiento permanente de ese hombre que la Iglesia reconocía como su esposo legal. Respecto a este caso, vale explicitar el nivel de honestidad con la que el hombre (informante) reconoció la razón que su 'esposa' tenía para separarse de él. Pues aunque la AC prohibía a ambas partes el consumo de alcohol, el ejercicio de la infidelidad y la violencia

doméstica, en la intimidad del espacio privado algunos hombres continuaron ‘*chupando y peleando con la mujer*’. Hay que decir también, que la instrucción impartida por los testigos y catequistas apuntaban a la erradicación de estas prácticas, pero no es sino hasta que el movimiento se afianza que los afiliados en AC reconocen avances en esta dirección.

### G. Disputa de espacios sagrados y espacios de poder

Recordemos que antes de la llegada de la AC, los sambartoleños concebían el espacio de la iglesia y cementerio del pueblo como una unidad sagrada, como la casa en donde vagaban las almas de los abuelos y de las autoridades difuntas. Era allí en esos espacios en donde los sajorines debían invocarles a la media noche *para que hicieran su justicia* en el mundo de los sambartoleños vivos. La iglesia entonces constituía un espacio privilegiado para el encuentro con los ancestros. Allí los agentes de Costumbre les daban su alimento, les daban *su pom, sus candelas, su guaro y su estoraca*.

Este significado de morada de las almas que los sambartoleños otorgaban a la iglesia difería del concepto de ‘templo de Dios’ que el catolicismo sacramentalista había promovido en la construcción de este tipo de espacios. A ojos de los nuevos Padres, las prácticas que los agentes de Costumbre hacían en la iglesia eran paganas, contrarias a todos los principios cristianos. En este sentido veían necesario que catequistas y directivos de la AC llevaran a cabo la tarea de recuperar *las llaves de la iglesia* y administraran el templo con todas sus imágenes y símbolos.<sup>225/</sup> En San Bartolo, el cumplimiento de esta tarea de rescate del espacio sagrado por parte de la AC se inició en enero de 1961 a partir de que el Padre Juan Alonso Fernández se hiciera cargo del trabajo pastoral de los municipios de Sajcabajá, Canillá y San Bartolomé Jocotenango.<sup>226/</sup> Este religioso llegó a trabajar al Quiché y en particular a San Bartolo porque veía necesario de evangelizar los pueblos más pobres y peor comunicados de la misión. Previo a su llegada a esta región escribió el siguiente texto: "Ocurra lo que ocurra, espero que nunca me abandone la certeza que ahora me invade y me posee, de que soy un instrumento en las manos de Dios" [CONFREGUA; 1988:136].

Desde su visión evangelizadora, además de convertir a los vecinos de San Bartolo, este religioso consideraba prioritario impedir que los costumbristas continuaran ‘profanando la casa de Dios’. Éste era un espacio sagrado que los catequistas debían defender del ‘mal uso’ que hasta entonces se había hecho de él. Así los catequistas sambartoleños recuerdan al Padre Juan, como *el Padre joven que vino de España, como el Padre activo que trabajó duro por la AC y luchó para que no entraran los paganos hacer brujería en la iglesia* [E-MT 5.95]. Don Manuel de Jesús narra cómo este Padre les asignó la tarea de cuidar la iglesia todas las noches para que no entraran los costumbristas:

"Así estamos cuando comenzó la doctrina, sí, así es. Entonces hay un Padre que dice: Hay que cuidar usted el iglesia porque vienen los paganos para prender la candela, van hacer su Costumbre, media noche van abrir la puerta del templo. Entonces dice, no van a dar lugar, van hacer un tranca en la puerta y hasta las seis de la mañana van a abrir la puerta" [A-2; 94].

Atendiendo las disposiciones del Padre, los miembros de AC tomaron las instalaciones de la iglesia y se organizaron en turnos para vigilar que los sajorines no entraran a la media noche. Esta acción provocó el descontento de toda la gente del pueblo, pues ello les impedía hacer sus *costumbres*, les impedía *arreglar la vida*.

<sup>225/</sup> Son varios los municipios del Quiché en donde se registraron conflictos entre AC y costumbristas por la administración de la iglesia del pueblo. Como ejemplo citamos los conflictos sucedidos en San Antonio Ilotenango en 1955 y 1965, ver Falla 1980, pp. 444 y 456.

<sup>226/</sup> El P. Juan Alonso se ordenó como MSC en Logroño en junio de 1960. Ese mismo año se ofreció como voluntario para trabajar en la Misión del Quiché. En 1962 se trasladó a Indonesia; y en la primavera del '66, luego de asistir al Concilio Vaticano II, en Roma regresó a Guatemala para hacerse cargo del trabajo pastoral en la Zona Reina. El 15 de febrero de 1981 murió ametrallado en el camino que conduce de Uspantán a Cunén. [CONFREGUA; 1988: 131-132]. Cabe decir que el paso del Padre Juan Alonso por San Bartolo fue en un período pre conciliar. Darle seguimiento al trabajo de este religioso permitiría captar el proceso de cambio que la misma realidad del Quiché y los postulados derivados del Concilio Vaticano y Medellín provocaron en la concepción y metodología de los agentes de pastoral en esta región del país.

"Ya se está contando que la puerta de la iglesia no se puede abrir en la noche. Hay gentes que dicen ¡No hay que dar lugar a los catequistas que están por allí! Así dicen. Son malas esas gentes porque no quieren que vamos a entrar en la noche en el templo. Así dicen ellos" [A-2; 94].

Haciendo eco del enfado general, los costumbristas decidieron administrar *un castigo* a los promotores del nuevo movimiento religioso. Con este castigo buscaban poner un alto no sólo a la ocupación de la iglesia, sino a la serie de críticas y desafíos de autoridad que esos jóvenes promovían. Durante este período, uno de los mecanismos utilizados con mayor frecuencia para corregir a los subvertores del orden aldeano-municipal era el de enviarlos a la cárcel de Santa Cruz del Quiché. Para lograr esa penalización, los costumbristas acusaron a los cuatro catequistas –responsables de la ocupación– de querer matar a los sajorines que intentaron entrar en la iglesia. Como prueba del *delito* introdujeron cuatro navajas en el lugar de los hechos.

La acusación fue respaldada por los Principales y presentada ante el Alcalde Justicia para que éste resolviera castigando a los infractores. Sin investigar los hechos, el alcalde aceptó la versión de *los costumbres* y ordenó el encarcelamiento provisional de los catequistas acusados de intento de homicidio. Posteriormente los trasladaría al juzgado de primera instancia de Santa Cruz del Quiché en donde guardarían prisión hasta que cumplieran su condena, sin que se hiciera una investigación seria del caso. Don Manuel Akabal continúa explicando:

"Están bravos con los catequistas, entonces fueron hacer un calumnia. Sí, vienen los Principales y vienen los pueblos porque dicen los de la Costumbre que allí hay cuatro navajas. Se juntó todo el pueblo y dice ellos que las grandes navajas que están allí son de nosotros –los catequistas. Dicen que nosotros vamos a matar a los paganos. Así dicen pero, ¿acaso que es verdad? Pura calumnia es. Si las navajas ellos mismos las van a poner en la noche.

Bueno, después amaneció. Al otro día en la noche se juntaron otra vez con el cuchillo, le van a dar parte allá en el juzgado. Después dicen: mire usted señor alcalde, allí encontramos con cuchillo a los catequistas. Ellos están cerrando el paso. Mire usted alcalde como arregla eso. Está bueno dice. Eso pasó en un 15 de enero [1961]. Sí, esa fecha es cuando juntaron el cuchillo –verdad. Ellos dicen que vamos a matar nosotros a ellos y es por gusto. ¡Eso es un calumnia! Ellos son que pusieron el cuchillo allí.

Entonces el alcalde dice: ¿De veras que lo miró usted? Sí, dicen ellos. Entonces dice él, va, está bueno. ¡Va a poner presos a los catequistas! ¡Los va a meter al bote! Nosotros somos cuatro, cuatro los hombres que nos vamos ir al bote: yo, don Víctor Ramírez, otro Francisco Ramírez, Francisco Calel y Juan Xotoy. Son cuatro dicen. Cuatro van ir al calabozo. Pero, ¿por qué? Si yo no voy a matar gente. Bueno, nos quedamos allí presos" [A-2; 94].

Los demás miembros de AC acudieron a la cárcel para hablar con los catequistas y brindarles apoyo. Estos últimos los enviaron a informar al *Padre Juan* todo lo sucedido. Atendiendo la urgencia del llamado, el religioso se hizo presente en el municipio y cuestionó tanto la validez de la sentencia como la actuación del alcalde justicia. Don Manuel continúa explicando:

"Entonces fue hablar el Padre con el alcalde y le dice: ¿Por qué metió usted preso a los catequistas? El alcalde dice, es culpa de los catequistas porque ellos quieren matar a los de las costumbres. ¿Miraste vos? ¿Miraste? –le dice el Padre. ¿Vos fuiste a mirar cuando los catequistas van a poner cuchillo para las costumbres?

No, pero así dicen el pueblo.

Así dicen los Principales.

Ellos tiene derecho, dice el alcalde.

El Padre bravo está con el alcalde y va reclamar: ¿Por qué fue hacer usted un acusación? Si los catequistas que están ahí en la iglesia hacen un bien. Dan un consejo bueno. Ellos lo que dicen es que quieren amar a Dios. Los que lo quieren meter preso [...] ésos son los malos, así dice el Padre. ¡Ustedes son malcriados! Le dice al secretario. Causa de ese papel ustedes van arruinar a los catequistas de San Bartolo. No pueden hacer calumnia. ¡Ustedes son los que calumnia! Así dice el Padre" [A-2; 94].

Ante la reprimenda del religioso, el Alcalde Justicia reconoció no haber comprobado debidamente los hechos, pero argumentó que los Principales que presentaron la acusación tenían derecho, tenían autoridad en el municipio. Por otra parte lo instó a resolver el conflicto en gobernación departamental, pues estaba seguro del respaldo de toda la gente del pueblo. Ambas partes coincidieron en este punto y se dirigieron a Santa Cruz del

Quiché. El alcalde iba acompañado de una comitiva de 50 hombres sambartoleños dispuestos a protestar frente al gobernador si éste no ponía en orden a los miembros de la AC. Los catequistas iban acompañados del Padre y desde Rancho de Teja viajaron en carro hasta llegar a Santa Cruz.

"Está bueno, dice el alcalde, pero no lo arreglo aquí, vonós allí con el gobernador del Quiché. Allá vamos arreglar cómo se queda este asunto. ¡Ah! Pero todos los pueblos, todas las gentes agarra a pie, a pie se van. Yo también me voy al Rancho Teja ahí voy a subir en el carro del Padre.

Cuando se llegó allá al Quiché son 50 gentes de aquí de San Bartolo. Ellos se van porque dicen ellos que de repente que calumnia al alcalde vamos hacer nosotros. Que tal vez vamos a quitar al alcalde. Ellos dicen que mejor se van hablar todos. Que mejor van hacer más calumnia con esos catequistas" [A-2; 94].

El Padre y los catequistas llegaron antes que los demás sambartoleños y pusieron en antecedentes al gobernador —que era católico y mantenía una relación fluida con los MSC. Cuando el grupo de sambartoleños entró en Santa Cruz, los alguaciles de gobernación ya los esperaban para llevarlos a la cárcel por ‘amotinamiento’:

"Va a pasar con su carro el Padre y ya mero van a llegar al Quiché. Vamos a esperar un poquito y ya llegó. Entró el Padre con el gobernador para ver que arregla usted un asunto ve. Entonces el gobernador es un católico de ellos también. Ahí nos quedamos arreglados. Nos arreglan bien ellos. ¡Los Principales y los pueblos ya se jodió!

Después nos llegamos ahí con el gobernador del Quiché y después ya se fue ellos presos. ¡Presos se van todos! Se los llevaron los alguaciles. ¡Parecen chivos! Todos se van, todos presos al Quiché. Hay algunos escondidos en el camino, otros se fueron por el barranco y otro se quedó en el monte, tienen miedo, ya no se van" [A-2; 94].

Luego de asegurarse que la comitiva sambartoleña estuviera en orden —que no se amotinara—, el gobernador llamó a declarar al alcalde justicia de San Bartolo y a uno de los catequistas en la contienda. En este careo, el gobernador increpó al alcalde por la arbitrariedad con la que había resuelto el caso y por lo improcedente de su actitud para con la Iglesia Católica. Este último reconoció no haber comprobado la responsabilidad de los catequistas en el delito por el cual los habían encarcelado. Además insistió que él no gobernaba solo, que en San Bartolo mandaban los Principales: ellos lo habían electo y eran quienes orientaban las decisiones importantes de su administración municipal. Él no podía desafiar su autoridad.

"Bueno, ahí no sale bien la declaración de ellos. Ahí se perdió. Sí. El gobernador dice: ¿Por qué va hacer usted un calumnia para los catequistas que están por ahí? Pero como yo no me mando. Manda los pueblos, mandan los Principales —dice el alcalde. ¿Por qué no platica con los Principales? ¿Por qué no da un buen consejo para los pueblos? Como ése es tu pueblo, hay que dar un buen consejo. No puede hacer un mentira usted. ¡No puede hacer un calumnia! ¡Ya no me diga nada! ¡Ustedes son malcriados!" [A-2; 94].

En este careo, el gobernador respaldó la declaración del catequista y le otorgó la facultad de decidir la sanción que se aplicaría a esta autoridad edilicia; es decir, si lo destituía y además lo metía preso o no. En correspondencia a sus ‘nuevos principios cristianos’, el catequista consideró que no era oportuna la venganza, que no había que mandar a la cárcel al alcalde. Eso sí, solicitó su destitución inmediata, pues la administración de éste afectaba los intereses de la AC.

"Entonces el gobernador dice, vos Manuel te voy hacer un pregunta: ¿Qué hacemos con el Pedro López? Entonces digo yo: Me hacés un favor usted señor gobernador, me da un su renuncia, porque ellos sí están molestando a los de la iglesia. ¡Mejor me das su renuncia! ¡Lo vamos a quitar! Está bueno. Llamó al alcalde: vos Pedro ¿por qué no das buen consejo a tu pueblo? Como vos vas hacer calumnia, entonces te vas preso. ¡Vos no debes hacer calumnia! Dice el gobernador. ¡Ahora te vas en el bote! Calumnia fue usted hacer para los muchachos.

Sólo dos, el Pedro y yo fue hablar. Fue a dar un declaración. Los pueblos están en el corredor de ahí donde el gobernador. Sí, bastante están afuera. Yo no tengo miedo, yo fui a conseguir al gobernador. Así fue. Al alcalde lo quitaron. Sí lo quitaron. Entonces dice otra vez el gobernador: ¿Qué hacemos con el Pedro? ¿Lo vamos a meter en el bote o no? ¿Lo van a castigar usted o no? Yo no puedo decir una palabra que diga: ¡castigue usted! No. Dios no me dijo: Andá para castigar una gente. No. Sólo que quite al alcalde. ¡Eso sí!" [A-2; 94].

Por otra parte, el gobernador instó al catequista compareciente a que propusiera un candidato que ocupara la plaza vacante. Sin consultar con el candidato, ni los demás miembros de AC, menos aún con los Principales –que desde siempre habían elegido a todas las autoridades edilicias–, el catequista propuso como nuevo alcalde de su pueblo a Bartolo Benito que era miembro de la AC. La propuesta fue aceptada por el gobernador y posteriormente notificada al elegido.

"Dice el gobernador ¿sabés a quién van a poner? Sí, cómo no. Entonces lo voy apuntar su nombre. Está bueno dije y ponemos a uno del puro pueblo aquí. Puro de San Bartolo. El que vamos apuntar se llama Bartolo. Sí, Bartolo Benito Ramírez. Ése es el que vamos a poner de alcalde –vaya, está bueno.

Vos Pedro –le dice al alcalde– ahora ya no seguís siendo alcalde. Ya no. Ya está apuntado su nombre del otro. Váyase usted por favor. ¡Váyase usted en la cárcel! ¿Por qué pelearon ustedes con la iglesia? ¿Por qué? ¿Por qué no vino a decirme usted? ¿Por qué no le da un buen consejo usted para su pueblo? Hay que decir ¡No! ¡No pelear usted hombre! Porque no dijo usted con las gentes que no va pelear, ahora te vas a tu casa. Si no querés ¡te vas al bote! Está bueno gracias, me voy yo, dijo el Pedro López que era alcalde de San Bartolo. Se fue. 15 días estuvo en la alcaldía y se fue" [A-2; 94].

El nivel de confrontación que se dio a lo largo de este proceso permite captar como la disputa por el espacio sagrado era expresión de un conflicto mayor. En este caso ya no se trataba únicamente de quién iba administrar la iglesia, sino quién iba administrar el pueblo con todas sus aldeas y caseríos; quién iba a orientar las creencias y prácticas de los sambartoleños. En esta disputa de espacios y poderes, el descontento general provocado por el cierre de la iglesia, constituyó una coyuntura favorable para los costumbristas, pues el hecho en sí, permitía fundamentar una '*calumnia*' que llevara a los jóvenes adversarios a la cárcel.<sup>227</sup> Enviando a la cárcel a los catequistas, no sólo se sentaba un precedente para aquellos que quisieran desafiar la autoridad tradicional, sino, además se desterraba del pueblo –cuando menos por uno o dos años– a los promotores del nuevo movimiento católico.

Al llevar adelante un proceso judicial fundado en la calumnia, las autoridades sambartoleñas no previeron la posibilidad de que se abriera un proceso de indagación de los hechos, pues hasta entonces dentro de las fronteras del municipio su palabra era ley. En este caso era diferente pues los jóvenes adversarios dependían del Padre y este último contaba con el respaldo del gobernador. En este sentido, vale analizar la seguridad con la que el catequista expresó '*Yo no tengo miedo, yo fui a conseguir al gobernador*'. En efecto había logrado para sí y su grupo de AC el apoyo de la máxima autoridad a nivel departamental. Al *conseguir al gobernador* se conseguía la derivación de su poder. Ese poder era indispensable en la lucha contra el poder de los Principales y sajorines.

Al respecto vale decir que la resolución emitida por el gobernador estaba orientada a favorecer la posición de la Iglesia Católica dentro del municipio; pues con ésta no sólo se destituyó al alcalde costumbrista, sino además, se invalidó el procedimiento establecido tradicionalmente para elegir y nombrar un nuevo alcalde. Hasta ese momento, en el imaginario sambartoleño no cabía la remota posibilidad de que un joven catequista propusiera quién iba a ocupar el cargo más importante dentro de la administración municipal. El que esto sucediera modificó la dinámica de la contienda entre costumbristas y catequistas. Ahora estos últimos también tenían acceso a los espacios de decisión pública y podían incidir en el sistema local de administración de la justicia. En cuanto a la resolución de quién iba administrar la iglesia, el gobernador propuso un reglamento a las partes en conflicto. Dentro de éste, los puntos claves eran dos, el primero que se comprometieran a *no pelear* y el segundo que cumplieran con el horario que les correspondía. Aunque en apariencia este horario establecía una igualdad en el

<sup>227</sup>/ Es preciso recordar que en esa época de crisis de los principios y valores de la Costumbre, la utilización de la "*calumnia*" se convirtió en un mecanismo cotidiano para canalizar envidias, frustraciones y rencores. Esta actitud infamante se dio como resultado de la rigidez de una estructura relacional –basada en el tutelaje y la obediencia– en donde no cabía la confrontación abierta y directa entre las partes en conflicto. Con la calumnia se perseguía la venganza. Para lograrla era necesario convencer a una autoridad (familiar, comunal, municipal, viva o muerta) de que un *enemigo* había cometido *su delito*, para que ésta le administrara un castigo o pena. Cabe decir también que la evocación de situaciones calumniosas aparece de manera frecuente en el relato de los sambartoleños y que durante el período de violencia, esta actitud tuvo consecuencias inimaginadas.

derecho de uso, en él no se contemplaba ningún turno por la noche, que era cuando los sajorines hacían muchos de sus ritos de Costumbre.

"Bueno –dice el gobernador– vamos hacer un acta que dice que ustedes van a ser amigos. Que ninguno va a pelear. Van a repartir su tiempo de cómo van a entrar a la iglesia. Ustedes van a comenzar a rezar su Rosario como a las ocho para terminar a las nueve. Después vienen las cofradías, que se entre a rezar ellos y se van a seguir de las nueve para las diez de la mañana. Eso los días domingos. Como dice el gobernador, no van estar juntos con las costumbres. Aparte las cofradías, aparte usted Acción Católica. Está bueno digo yo. Yo voy a comenzar a rezar a las ocho y termino a las nueve. Bueno, vienen los cofrades a las nueve para las diez. Así, sí esta bueno. Una regla se queda así. ¡Está bueno! Los cofradía son sajorines todos. Pero ellos no quieren rezar el Santo Rosario. Le dan una calumnia ellos para terminar la religión. Ellos no cree mucho en religión. Dicen ellos [...] ¡No queremos la doctrina! Pero dice el gobernador, siguen ellos y siguen las costumbres. Ustedes también sigue, dice él. Pues así pasa" [A-2; 94].

Este conflicto marca un momento importante en la historia sambartoleña pues modificó las relaciones de poder dentro del municipio. A partir de éste, se explicitó la confrontación que se había gestado entre costumbristas y catequistas desde la entrada de AC. Al evidenciarse la rivalidad, las posiciones y prácticas de cada uno de los contendientes se polarizó. Durante el proceso, la actitud de las partes –más que apuntar a una solución que beneficiara a todos– buscaba la ruina del otro, la anulación de su participación en el escenario municipal. En este caso, la intervención del Padre y del gobernador fue determinante en la reorientación de la dinámica del poder local; sus resoluciones fortalecieron la posición de los catequistas en la estructura municipal: de ser los jóvenes subvertores del orden, objetos de la autoridad y represalias de los costumbristas, pasaron a ser los interlocutores municipales ante la instancia más importante del gobierno departamental. Dentro del pueblo lograron el respeto y credibilidad de mucha gente que empezó abrirles la puerta de su casa, empezó a escuchar su mensaje y asistir a los rezos y reuniones promovidos por ellos.

"Entonces la Acción Católica sigue mucho, fue predicando con fe. Sí todos fueron enseñar la doctrina en sus casas. En la noche, en el día fuimos a enseñar con ellos. Poco a poco la gente va aprender su rezo, va ir llegando allí en la iglesia. Después bastante gente ya viene, mucha gente. Las mujeres así están con sus gütipiles blancos, no como ahora tiene mucho listón, ya se cambió" [A-2; 94].

Aunque la manera en que se resolvió este conflicto contribuyó a que el trabajo de evangelización de los catequistas se intensificara, el movimiento continuó siendo sumamente frágil, pues, como bien lo plantea Siebers éste seguía siendo conducido desde los agentes de pastoral. Eran ellos quienes definían qué representaciones y prácticas religiosas eran legítimas y válidas. "Eran ellos quienes enfatizaban la importancia de los sacramentos y la formación y capacitación de laicos enseñándoles los valores oficiales y una manera devota de vivir" [Samandu, et. al.; 1990:6-7]. Como se verá en el siguiente apartado, no es sino hasta el segundo quinquenio de los años '70 que la AC promovió un proceso dinamizador de organización y desarrollo comunitario que la gente del municipio empezó a sentir y hacer suyo el movimiento.

#### **H. *Nos vamos a reunir por la vida (segundo momento de AC)***

"Sí, nos vamos a reunir para ver por la vida, para que se cambien las cosas, para que se cambie el tiempo malo. Vamos a juntar por la vida. Cuando estamos sólo así y no vamos a juntar, no sabemos, no entendemos un problema que toca vivir. Hay que decir su palabra que está en el corazón. Hay que decir lo que pasó en la vida. Como todos somos iguales, todos somos humanos. No importa el pueblo de donde venga, no importa la lengua, la palabra que diga. Vamos a reunir para escuchar la palabra de Dios. Vamos a reunir para que no va haber trabajos que no paguen, para no hacer un trabajo de alguacil. Vamos a reunir para trabajar por la vida" [B-12; 94].

Las palabras de don Juan Zapeta expresan el sentido que orientó el trabajo promovido desde la AC durante el decenio de 1970. Durante esta época se advierten transformaciones de fondo en el enfoque y metodología pastoral en la Diócesis del Quiché. Estos cambios –como ya se mencionó– fueron resultado de una convivencia madura entre los agentes de pastoral y las bases de la AC; de un conocimiento más claro de la realidad económico-social que allí se vivía; y de las transformaciones de la Iglesia Latinoamericana a partir del Concilio

Vaticano II y Medellín.<sup>228</sup> Con sus diferencias por región y/o congregación, en toda la Diócesis se fue definiendo un trabajo pastoral más acorde a las necesidades de la gente. En este nuevo enfoque se priorizó la organización de 'la comunidad', la reflexión conjunta y la definición de una práctica transformadora de la realidad que ésta vivía.

"La idea principal de este enfoque era la integración del discurso religioso en la realidad social, de 'fe' y 'vida', partiendo de un análisis de la realidad social, iluminando este análisis desde las Escrituras y por fin decidiendo cuáles eran las acciones a realizar para cambiar esta realidad. La pregunta principal era: ¿Qué quiere Dios que hagamos en las condiciones sociales existentes? La religión se ubicó en las relaciones sociales y se expresó como una ética social estimulando a los creyentes a cambiar su mundo social (relaciones horizontales)" [Samandu, et. al.; 1990:7].

Dentro de este nuevo enfoque empezó a cobrar importancia la palabra, el sentir y el pensar de la gente. Se empezó a considerar importante que la *comunidad se juntara*, se reuniera y compartiera *los problemas que les tocaba vivir*. Importaba alcanzar un entendimiento colectivo de la realidad para ir cambiando el orden injusto de *las cosas* (el hambre, la enfermedad, el alcoholismo, el trabajo de *gratis*, el *enganche* por deudas, las bajadas a la costa, etc.) había que cambiar el tiempo malo, había que trabajar por la vida y eso significaba trabajar por el desarrollo y la dignidad humana.

Durante esta nueva etapa (1970-1979), San Bartolo estuvo atendido por el MSC Angel García Samorano a quien los sambartoleños recuerdan como: "El último Padre que estuvo antes [de la violencia]. Así pues, Angel García se llama, ése es el Padre. ¡Ah, es arrecho el Padre! Cuando el Padre Angel llega nos va a contar cómo es el trabajo de la Acción Católica en esa época. Cuando en el año de 1972 viene el Padre Angel se levantó mucho Acción Católica. Vienen ellos y agarró duro la Acción Católica" [A-2; 94]. Al igual que el informante citado arriba, la mayoría de sambartoleños católicos recuerda a este religioso como *el Padre* que levantó la AC y promovió la organización y desarrollo de las comunidades. La imagen que guardan de él es la de un *padre* estricto con el cumplimiento de los valores, normas y sacramentos de la religión católica, pero al mismo tiempo, la de un *padre* cercano, preocupado por los problemas y por el desarrollo de la gente de su parroquia; un padre a quien le interesaba que la gente no *chupara* y no se enfermara, que comiera y viviera bien; que no regalara su trabajo en la finca.

Durante el primer quinquenio de los años '70, el trabajo pastoral orientado por este sacerdote estuvo enfocado al reforzamiento de la formación y compromisos de los catequistas ya existentes, al combate del alcoholismo y a la conversión de la gente que todavía seguía en la Costumbre. En esta etapa se empezó a hablar de prácticas sincréticas, se empezó a entender que era necesario respetar algunas creencias y rituales de la Costumbre, pues en San Bartolo ésta era la única manera de lograr avances en los procesos de conversión. Así lo expresa el Padre Angel:

"A través del sincretismo de los sambartoleños que llegaban a la iglesia a rezar a los santos y hacer la Costumbre se les fue ganando poco a poco para que participaran en la Acción Católica. En esto ayudó mucho que yo llegaba ya con más frecuencia al pueblo —una semana cada mes— y el trabajo entusiasta de varios catequistas" [A-3; 94].

La pobreza extrema que se vivía en el municipio y su carácter de proveedor de mano de obra barata de las fincas cafetaleras y algodonerías de la costa Sur llevó a que el trabajo de AC coordinado por este sacerdote pronto trascendiera las tareas propias del Ministerio Pastoral para atender algunos de los problemas económico-sociales que afectaban a sus feligreses. Dentro de este nuevo enfoque, las prioridades del trabajo de AC se definían a partir de un análisis permanente de la realidad que se vivía en la región y en el territorio de la parroquia. En tal sentido, corresponde citar cómo veía el Padre Angel este municipio:

<sup>228</sup> En el estudio —ya citado— de la Diócesis, se explica cómo un grupo de agentes de pastoral del Quiché comenzó a identificarse más con el pueblo, conviviendo con la base y aceptando sus demandas, lo que les fue llevando a un compromiso más concreto. Analiza también cómo esa convivencia provocó en los religiosos un "proceso de conversión" que les llevó a la ruptura con España y con los modelos colonialistas. A estos religiosos ya no les satisfacía el modelo tradicional de iglesia y buscaron nuevas formas de vivir su fe y su compromiso. [Ver Diócesis; 1994:93].

"San Bartolo está ubicado en una zona caliente, árida y extremadamente pobre. Tiene muy poco bosque, la tierra es arenosa e infértil, lo que obliga a la gente a migrar a la Costa dos veces al año: después de la Navidad y después de la Pascua, por un período variable entre dos y tres meses. La situación de pobreza de San Bartolo era tan grande que ya en 1970 era el municipio más pobre de Guatemala. Aislado y desconectado del mundo, San Bartolo siempre fue un pueblo silencioso y muy callado.

En ese tiempo el municipio no contaba con los servicios básicos, no había agua potable y la gente tanto de las aldeas como de la misma cabecera municipal tenía que caminar un promedio de tres Kms. para acarrear una o dos tinajas de agua. No había médico, ni centro de salud; tampoco contaba con energía eléctrica, ni carretera. Existían únicamente dos caminos de herradura que permitían a la gente comunicarse con el exterior.

La mayoría de la gente –tanto las mujeres como los hombres– no hablaba más que el K'iche', siendo dos o tres hombres de cada aldea los que hablaban el español y que solían ser los líderes de las mismas. El analfabetismo era grande, la gente no sabía leer ni escribir, pues en todo el municipio únicamente había una escuela primaria atendida por dos maestros y desprovista de recursos y materiales" [A-3; 94].

Ante esta realidad, en los planes del trabajo pastoral se empezó a incorporar un programa de alfabetización para los catequistas; pequeños proyectos agropecuarios; asistencia en salud; capacitación técnica y cursos de formación en los que se trabajaban temas como la justicia, los derechos y la dignidad humana, la cooperación y la solidaridad de la comunidad. Pasado el terremoto del '76 se impulsaron proyectos de reconstrucción y/o construcción de la infraestructura municipal y aldeana que la AC requería para llevar a cabo sus programas de evangelización, formación y capacitación.

#### 1. La construcción de espacios de reunión

##### *El convento –casa parroquial–*

El convento parroquial fue una de las pocas instalaciones que resultó dañada después del terremoto del '76. Sus paredes requerían una reparación si se pensaba continuar usándolo como espacio de reunión del colectivo de AC. Este hecho fortaleció la idea, que ya se estaba promoviendo, de construir un espacio grande que permitiera albergar a todos los catequistas que llegaban de las aldeas y cantones del municipio a recibir los cursos de evangelización, formación y/o capacitación. De esa cuenta se definió como proyecto prioritario del año '76 la restauración del antiguo convento y la construcción de instalaciones nuevas, apropiadas para llevar a cabo reuniones de trabajo y cursos de capacitación.

La construcción de este proyecto consolidó la cohesión del grupo de AC, pues en ella participó toda la gente inscrita en el movimiento, unos afiliados aportaron con materiales de construcción (madera y arena) mientras que otros lo hicieron con trabajo. En el proceso se fortaleció su capacidad de coordinación y cooperación. Además, terminada la obra demostraron a la gente del pueblo –de manera particular a los costumbristas– la creatividad y capacidad de trabajo del grupo. Por otro lado, al reconstruir el área dañada de la iglesia y construir nuevas instalaciones adquirirían una mayor incidencia en la administración de ese espacio sagrado, que ahora también se convertía en un espacio de reunión para la gente participante en la AC. Respecto a este proyecto, el religioso en mención explica:

"La casa parroquial se construyó a raíz del terremoto del '76. Como estaba todo tan viejo se terminó de deteriorar con los temblores, por lo que hubo necesidad de reconstruirla. Esto se logró con la colaboración de la comunidad" [A-3; 94].

Mientras que don Felipe Ajcum cuenta:

"El Padre nos dice, bueno ahora yo quiero comenzar un salón, vamos a necesitar tabla. Entonces entre dos decimos, está bueno Padre, vamos a sacar la tabla. Así lo hicimos, fuimos a traer una sierra de cortar madera entre dos. Nosotros vamos hacer un colaboración con la iglesia, el Padre sólo va pagar mi día allí, como hay gente de AC que tiene mucho palo, él pidió permiso para acarrear madera" [B-14; 94].

Dado el abandono en el que se encontraba el municipio de parte de las instancias responsables de promover su desarrollo, la construcción de ese espacio de reunión se consideró como un acontecimiento importante en la



historia del pueblo. En su momento, ese edificio constituyó un símbolo de modernidad, pues su construcción se hizo con materiales hasta entonces desconocidos por los sambartoleños (Bloc, cemento, hierro, piso de baldosa y ventanales de vidrio). Por otra parte, la distribución del espacio y solidez de su estructura representaban la institucionalidad de la AC.

### *Los oratorios*

Luego de observar el éxito que había tenido la construcción de la casa parroquial con sus respectivos salones de reunión y cocina comunal, se planificó la construcción de oratorios en varios de los poblados importantes del municipio: Xetemeabaj, Mulubá, Sínochaj, Los Cimientos y Chuacorrál. De este proyecto únicamente quedó pendiente el oratorio que serviría a Paquix y Panimá, pues su construcción estaba planificada justo en el año en que se recrudeció la violencia en el municipio, tal como lo explica don Manuel de Jesús:

"En ese tiempo también se empieza a reunir la gente en todas las aldeas y también van a construir los oratorios. Primero comenzó allí en Xetemeabaj, después en Cantón Mulubá, Sínochaj y se siguió con Los Cimientos, Chocorrál. Sí, ése es el trabajo del Padre Angel. Como nosotros vivimos en Panimá, dice el Padre Angel que se va hacer un oratorio allá en Paquix y que allí vamos hacer nuestro rezo las dos aldeas. Pero los de Panimá decimos que mejor no porque de repente se van a pelear los dos cantones y ya no vamos a tener oratorio, así dicen las gentes allá. Y [...] pero ya en ningún lado se pudo hacer el oratorio porque se cae el pleito" [A-2; 94].

La idea de construir los oratorios surgió a partir de la necesidad que expresaba la gente de las aldeas de contar con un espacio en donde poder reunirse para *celebrar la palabra de Dios*, pero también para llevar cabo los programas de evangelización, alfabetización y capacitación técnica que se estaban promoviendo desde la AC. De esta manera, los oratorios se convirtieron en un espacio de reunión y dinamización de la comunidad integrada en AC. Era allí en ese espacio en donde la gente se reunía para buscar solución a sus problemas, para planificar los proyectos de la comunidad, para rezar el rosario y celebrar sus fiestas aldeanas; era allí en donde se consolidaba la identidad y solidaridad de la comunidad organizada en la AC.

## 2. Los proyectos de desarrollo

El objetivo de estos proyectos era que los sambartoleños logaran el máximo rendimiento productivo de sus parcelas; que logaran su sobrevivencia familiar a lo largo del año. En otras palabras, que produjeran suficiente maíz y frijol para romper el círculo de endeudamiento forzoso con el contratista y la finca. Los promotores de estos proyectos planteaban que el punto de partida para acabar con las deudas era que los sambartoleños inscritos en el movimiento dejaran de *chupar*, que no se gastaran *el pisto en la cuxa y el guaro de cantina*, pues éste era indispensable para acumular un capital mínimo que les permitiera la compra de abono químico, semillas mejoradas o animales productores de abono orgánico.

En ese momento, la capacitación técnica jugó un papel importante, pues los sambartoleños nunca habían recibido orientación agropecuaria para hacer producir mejor sus pequeñas e infértiles parcelas. Muchos de los cursos de capacitación se llevaban a cabo en Santa Cruz del Quiché a donde asistían representantes de las directivas cantonales de la AC municipal. Luego los participantes tenían la responsabilidad de trasladar los contenidos aprendidos a la gente de su comunidad. El Padre Angel explica cuáles fueron algunos de estos proyectos:

"Se impartían cursos de capacitación técnica. Entre los más importantes estaban: cómo mejorar los cultivos, uso de abono orgánico vegetal y uso del abono químico, cuidado de animales y específicamente sobre crianza de ovejas y buen aprovechamiento de los recursos naturales, etc. Además se implementó un programa de mejoramiento de cultivos, crianza de conejos, gallinas y ovejas. Se introdujeron ovejas más grandes de raza mejorada que producían más lana. Junto a la capacitación se fueron implementando pequeños proyectos que permitieran ir mejorando la economía de los

sambartoleños tales como: la apertura de una filial sambartoleña de la Cooperativa de Ahorro y Crédito impulsada desde Santa Cruz del Quiché por el Padre Luis Gurriarán" [A-3; 94].

Los catequistas de esa época evalúan que de los proyectos productivos que introdujo la AC, el que tuvo más éxito fue el de crianza de especies mejoradas de ovejas, pues con estas aumentó la producción de lana y abono orgánico. Al contar con suficiente abono podían cultivar y comercializar tomate; además, producían una cosecha del asocio maíz-frijol que garantizaba su sobrevivencia familiar a lo largo del año. Don Felipe Ajcum explica el resultado que él experimentó a través de la introducción de estos carneros u ovejas mejoradas:

"Nosotros como trabajábamos bastante aquí en las fincas, guardamos pisto. Después pensé [...] voy a juntar mi pisto, voy a juntar unos mis centavos y entonces va a comprar carnero, va a comprar chivo. No voy a comprar tierra, por gusto es. Tierra tengo, son 22 cuerdas para sembrar, mejor me voy a comprar un poquito de abono, un poco de carnero. Así pensé, así junté un poco de pisto, 50 quetzales era mi pisto guardado ya. Compré bastantes carneros. Compró 12 carneros, compro otro y otro, compré 12 carneros. ¡Bueno está el abono! Va a poner un su corral y va a cuidar. Por 12 carneros, cuando ya se van como cinco meses, ya tiene chiquitío el carnero, ya hay chivitos. El otro año ya tiene como 17, después otros. Como 30 carneros se quedó. Muchos vecinos tenían carnero también.

Vaya, los otros se quedó en la finca, yo ya no voy. Sólo mi hermano está trabajando allá. Entonces digo, mirá vos Diego, mirá, comprá carnero y después ya no vas a la Costa. Hay frijol, hay maíz (como 11 quintales de maíz), hay tomate también. Ya voy a sembrar, ya voy a vender tomate. Bonito salió el maíz. Nosotros lleva 30 quintales mi gasto y 30 para vender. Sí, los carneros sí dan abono y montón, entonces siembra por algo. Como tengo 5 tareas de nueve cuerdas, allí sólo va sembrar frijol blanco. Va a sembrar allí con la milpa buen frijol. El frijol blanco, sólo vamos a comer. Junto un día sí y otro no –cada tres días come frijol blanco. Junto también dos bultos de frijol negro y, cuando va a trabajar, con la tortilla se come. Hay gente allá que vende el frijol más bueno, sólo va a comer el que está podrido, el que tiene gorgojo, tiene hoyo. Lo más bueno va a vender. No comen frijol bueno. Nosotros sí comemos el frijol más bueno. ¿Para qué vender? La gente en el mercado buscan el frijol y buscan el tomate más bueno y si no, lo dejan, allí se queda. Así hace nosotros allá, dos quintales de frijol preparado para comer" [B-13; 95].

Es importante destacar que el informante citado fue un activo participante en los cursos de formación y capacitación promovidos por la AC, fue promotor de los proyectos de desarrollo y combatió las bajadas a la Costa, pues su experiencia personal le enseñó *que allí la gente sólo llegaba a enfermarse, sólo llegaba a morirse*. En su relato se capta cómo él había aprendido un nuevo concepto de bienestar dentro del cual ya no cabía la idea de vender el mejor frijol y que su familia consumiera el de mala calidad. Para él, mejorar la producción significaba mejorar la alimentación y la calidad de vida de toda la familia, pues cuando ya tuvo un pequeño excedente en la producción empezó a mejorar su vivienda para que ésta estuviera en condiciones de salubridad y además fuera cómoda y agradable:

"Como viene cemento de allá de Santa Lucía La Reforma, con mi mujer vamos a pensar [...] vamos arreglar la casa. Entonces logré poner su piso a la casa. Sí tengo buen material. Con regla va a hacer bien parejito el piso. Así no hay mucho animal. Cuando voy a poner piso no hay hormigas, no hay pulgas, nada hay, está parejo. Bonito está. Así era mi casa allá en San Bartolo, con piso y adobe. Ya tenía sus tres cuartos y su corredor. Allí en el corredor tiene una hamaca, tiene sillas. Está bonito. Alegre se ve" [B-13; 94].

El ejemplo citado ilustra cómo las capacitaciones y proyectos de esa época buscaban asegurar la sobrevivencia básica y en la medida de lo posible mejorar la calidad de vida de las familias sambartoleñas. Si bien es cierto, estas iniciativas generaron organización y un nivel primario de desarrollo económico-social, éstas siempre tropezaron con el problema de la escasez e infertilidad de la tierra y el complejo entramado de endeudamiento forzoso en el que se encontraban atrapados los sambartoleños. Las bajadas a la costa marcaban el ritmo de los días de la gente del pueblo y las aldeas. Escapar de ese sistema no era fácil a pesar del trabajo de concienciación que los miembros de la AC hacían acerca de los graves inconvenientes de ir a trabajar a las fincas del *patrón*. Juan Velázquez explica el nivel de impotencia que él vivió al querer dejar de *bajar a la finca* y no poder hacerlo, primero porque no tenía tierra y luego porque siempre estaba endeudado con el contratista:

"Hasta hay momentos cuando nosotros bajábamos a las costas que el finado Juan Xotoy y los meros catequistas de San Bartolo cuando pasaba uno enfrente de la casa de ellos decían: Allí van aquellos a limpiar en la finca y sus milpas llena de monte. Sí pues, decían, vayan a limpiar la finca del patrón y ustedes se quedan sin comida el otro año. Pero,

¿cómo se puede? Si es como un gusano con un montón de hormigas encima, no se puede dar vuelta. Porque mientras no tenga uno un fondo para poder sembrar bien y sobrevivir no se puede salir de allí. Uno tiene que tener un fondo para poder comenzar, pero qué [...] si uno ya debe con el tratista. En esta situación nunca nadie se puede superar, nada, nada. El contratista ya sabe dónde lo va llevar a uno. En las Costa se sufre más que todo" [D-21-3; 97].

### 3. La formación

Inspirados en las conclusiones de Medellín, los agentes de pastoral de Quiché empezaron a promover nuevos conceptos y valores dentro de las bases de AC. Se empezó impulsar una pedagogía pastoral que promoviera constantemente la reconversión y educación del pueblo a un nivel cada vez más profundo –que trascendiera el plano devocional y sacramentalista. Una reconversión que impulsara al pueblo creyente hacia la doble dimensión personalizante y comunitaria de la fe. Y esto significaba trabajar junto a los demás miembros de la comunidad cristiana en la construcción de la justicia, el amor, la dignidad humana y la paz. Para lograr una reconversión profunda del pueblo católico esta nueva iglesia veía necesario que el trabajo pastoral contribuyera a la educación de las conciencias de los creyentes, para que éstos percibieran las responsabilidades de su fe, en su vida personal y en su vida social, tal como se planteaba en las proyecciones pastorales de Medellín.

Aunque el trabajo coordinado por el Padre Angel García –en esta época–, todavía se encontraba en una fase espiritualista en lo religioso y desarrollista en lo social, la espiral de pobreza en la que se encontraban atrapados los sambartoleños, lo llevó a asumir una actitud crítica frente a las causas que mantenían a sus feligreses en esa situación. Así, él explica: "A través de Acción Católica se empezó a organizar la alfabetización. Se implementaron cursos de formación y capacitación a líderes comunitarios donde se insistía mucho en la dignidad, la justicia y el valor de la persona humana" [A-3; 94].

Al analizar los conceptos aprendidos en los cursos y contrastarlos con la realidad, los miembros de la AC empezaron a cuestionar los excesos derivados del sistema de 'enganche por deudas' y el 'servicio gratuito de alguaciles'; pues éstos, vistos a la luz del evangelio, eran expresión de unas relaciones sociales fundadas en la injusticia y la discriminación hacia esas mayorías que conformaban el pueblo de Dios. A continuación, don Manuel expresa cómo los miembros de AC empezaron a analizar que *no era voluntad de Dios* el que a ellos se les negaran sus derechos:

"En la Acción Católica vamos aprender a aceptar a Jesucristo, no sólo Jesucristo, también juntos vamos hacer que esté bonito San Bartolo. Ustedes van tener su derecho, nadie va obligar hacer el trabajo gratis que no paga. Dios no quiere que ustedes van hacer trabajo gratis. Dios no quiere que ustedes estén pobres. Ustedes tienen su derecho. El alcalde no puede obligar a ustedes ir hacer su trabajo gratis. Otra cosa en la Acción Católica miramos que no está bueno bajar a la Costa ¿Acaso trae cuenta? Toca un enfermedad y no queda su pisto. Nada queda a la gente. Hay que dar su luz a la gente, hay que despertar a la gente. Ahorita la gente no sabe, no sabe Dios. Usted tiene su necesidad, tiene su derecho. Hay que levantar su cabeza. Hay que despertar ¿qué va hacer?" [C-16; 94].

Respecto a esa nueva formación que los agentes de pastoral promovieron en los años '70, Ricardo Falla en su estudio acerca de la religión popular *Esa muerte que nos hace vivir*, explica:

"A la vez que se estudiaba a lo largo de diversos temas la vida de <Cristo que tampoco estaba de acuerdo con la injusticia> y que por eso dio su sangre en la cruz confundido intencionadamente con un agitador por los poderes de su tiempo, también se analizaban los problemas locales de injusticia sufridos por el pueblo y conocidos en todos sus pormenores y circunstancias por los miembros del grupo de reflexión. Así el evangelio iluminaba la situación de realidad local y nacional y el análisis de la situación provocaba una lectura vivida, comprendida y arriesgada del evangelio. Cristo, entonces, era la luz del mundo que despierta la mente..." [Falla; 1986:217].

Otro concepto clave de la formación impulsada por la AC durante estos años fue el de 'Comunidad'. La liberación cristiana sólo se podía lograr en comunidad. La unidad, la cooperación y solidaridad entre los miembros de la comunidad de AC eran elementos fundantes en el proceso de construcción del Reino de Dios en la tierra. El ser cristiano significaba comprometerse por el bienestar espiritual, económico y social de la

comunidad. Significaba fundirse con los otros, tal como se expresaba en las conclusiones de la Pastoral Popular de Medellín:

"Según la voluntad de Dios los hombres deben santificarse y salvarse no individualmente, sino constituidos en comunidad. Esta comunidad es convocada y congregada en primer lugar por el anuncio de la Palabra del Dios vivo. Sin embargo, 'no se edifica ninguna comunidad cristiana si ella no tiene por raíz y quicio la celebración de la Santísima Eucaristía', mediante la cual la iglesia continuamente vive y crece.

La comunidad se formará en la medida en que sus miembros tengan un sentido de pertenencia '*de nosotros*' que los lleve a ser solidarios en una misión común, y logren una participación activa, consciente y fructuosa en la vida litúrgica y en la convivencia comunitaria. Para ello es menester hacerlos vivir como comunidad, inculcándoles un objetivo común: el de alcanzar la salvación mediante la vivencia de la fe y del amor" [CELAM; 1980:88].

Construir la comunidad significaba reflexionar sobre la realidad y plantearse proyectos conjuntos que contribuyeran a mejorar las condiciones de vida de todos. Significaba trabajar por el cambio social. Para lograr esto, era indispensable promover la solidaridad y cooperación entre todos los miembros de AC. Eran las juntas directivas y los catequistas quienes debían promover la unidad aldeano municipal. Además, debían estar atentos a lo que pasaba con cada uno de los miembros del colectivo comunitario, debían promover la colaboración de todos para con los desvalidos (enfermos, ancianos, mujeres solas, etc.) que requerían de ayudas concretas para vivir. Falla explica "El ideal de la ayuda mutua se plasmó en acciones como visitas a los enfermos, consuelo a los parientes de los difuntos mediante asistencia masiva de la pequeña comunidad de base al velorio y a los nueve días, construcción de la casa de alguna viuda, el intento de la formación de una caja común de ahorros para la necesidad sorpresiva de algún miembro del grupo etc.," [1986: 217]. El siguiente caso es un ejemplo de cómo el Padre Angel promovió esta nueva forma de entender las responsabilidades cristianas:

"El Padre Angel enseña cosas buenas, un día me dijo a mí: hay gente que se mira que está mal. Se mira que hay gente que no han ido a visitar. Hay gente que está enferma. Hay gente que no tiene su casa. Está mal, hay que visitar, hay que ayudar.

Un día va llegar ahí un señor, don Tomás se llama, pero puro viejito es. Solito vive. Llegó con el Padre y le dice: Mirá Padre, yo quiero [que] un gente de Acción Católica va ayudar. Yo quiero arreglar mi casa, ya se va a caer y hay teja y pesa mucho. Ya mero va a caer la casa, ya va caer la teja, ya casi no tiene horcones, ya va caer su teja. Él fue a decir: Haceme un gran favor Padre. Quiero una ayuda para componer mi casa. Yo estoy mal. Ya estoy viejo.

El Padre me regañó a mí. Mirá tu cantón. Vas a cuidar tu cantón. Vas a ayudar a trabajar. Mirá este señor, no tiene pisto, ya está viejito. ¿Por qué no van a visitar a su gente de cada cantón? Entonces decimos, pues sí Padre, pero es que estamos atrasados, tiene milpa, hay que sembrar (lo que pasa es que uno quiere más). Nosotros ya tiene frijol, tiene maíz, tiene tortillas, pero quiere más. Quiere más pisto.

El Padre dice; ¡Ah, mirá puro rico vas a ser! Así nomás, no piensa en su vecino. No piensa en su cantón. Así no sirve. Si ya tiene pisto, hay que ayudar a los demás. Ah, sí pues, claro, sí Padre, le decía. Mirá tu cantón, vas a visitar, vas a estudiar. Vas a ver los viejitos, que ya no capaz de sembrar su milpa. Hay que ayudar un día. Entre todos van ayudar. Ah, está bueno Padre, cierto pues. En cambio antes yo sólo quiero que nosotros vamos a comer. Qué [...] no estoy pensando en nada. No voy a dar cuenta si hay viejitos que ya no tienen buena su casa, que no tienen su maíz. No, antes no vamos a dar cuenta, no vamos ayudar, por eso regaña el Padre. Entonces hicimos caso al Padre, ya tienen su cosecha, ya tienen su tortilla, ya tienen mucho, entonces va ayudar a la gente. Está bueno Padre, es cierto no hay gente capaz de sacar su trabajo, [entonces] va ayudar por su comida a la gente.

Es cierto lo que dice el Padre, como nosotros ya conocemos la Acción Católica vamos a visitar otros que todavía no. Bueno, aunque sea dos días a la semana voy ayudar, voy a buscar otro compañero. Hay que ayudar a la gente. Está bueno dicen. Así vamos arreglar su casa del viejito, vamos a sacar nailon. No sirve el nailon. No, mejor va a quemar. Va arreglar la casa, va a buscar paja, pero paja de la más fina y poner en la casa del viejito. Bonita quedó, puro bueno entra el aire, en cambio el nailon puro calor, no sirve. Así fue, se arregló su casa de los viejitos, se arregló con gente de Acción Católica.

Entonces llegó el viejito, llegó con el Padre y le dijo: Miró Padre, puro bueno dejó mi casa el catequistas. El día domingo el viejito se están presentando. Tomás Ramírez se llama y su mujer ya murió, ella no me acuerdo su nombre. El viejito ya estaba solo, no tiene mujer.

Dice el Padre, vayan al cantón, van a mirar que hay gente que está tapada de nailon, hay que sacar nailon porque no sirve, van arreglar su casa. Así hacemos, vamos ayudar entre todos, así también entra bastante gente. Ya entiende mucho de Acción Católica" [B-13; 94].

Es a partir de que la AC empezó hacer eco de las necesidades y problemas de los sambartoleños que se dio la consolidación del movimiento. La mayoría de la gente del pueblo y las aldeas (aproximadamente el 75% de la población) se incorporó a las actividades de evangelización, formación y/o capacitación. La gente se organizó y empezó a trabajar por el desarrollo de su comunidad. Ésta fue una época de mucho aprendizaje y dinamización del municipio. La gente se reunía para rezar, para celebrar la palabra de Dios, para aprender a leer y escribir, para analizar sus problemas, para impulsar sus proyectos, en fin, para que *se cambiara el tiempo malo*. Se reunía para *luchar por la vida*.

Si bien dentro de esta nueva visión de comunidad y desarrollo se consideraba importante que las mujeres (también) se capacitaran y participaran en el trabajo comunitario, el papel que les asignaban continuaba siendo de *servicio a los otros*. En las actividades de formación les enseñaban a rezar y a servir a Dios, la familia y la comunidad. Doña María Ajcum, miembro de una de las familias activas de la AC explica: "Lo que nos enseñaban en la religión a las mujeres es que tenemos que aprender bien el Padre Nuestro, el Ave María, el Rosario. También que hay que hacer la comunión. Tiene que respetar y no tratar mal a las personas" [B-13; 95]. Mientras que el Padre Angel explica: "Se trabajaba también con las mujeres, dándoles cursos sobre doctrina, costura y preparación de alimentos" [A-3; 94].

Desde esta visión en las actividades religiosas, en las asambleas comunitarias, en los proyectos de desarrollo participaban tanto hombres como mujeres, pero eran los hombres quienes ocupaban los cargos de decisión. Los catequistas, predicadores de la palabra y miembros de las juntas directivas, promotores de desarrollo (salud o agropecuarios) siempre fueron varones. Las mujeres eran parte de la base asamblearia, escuchaban, algunas pocas intervenían con sus opiniones y todas ellas colaboraban en las tareas logísticas que hacían posible la celebración de las actividades litúrgicas, educativas y/o de desarrollo.

En cuanto a la organización comunal, hay que decir que, aunque los dirigentes de AC fomentaron la organización, la solidaridad y la cooperación entre los vecinos, la contradicción con las autoridades de la Costumbre permaneció irresuelta. Aunque subterráneo, este conflicto permeó el conjunto de las relaciones sociales al interior del municipio. Pues el auge que llegó alcanzar el movimiento de AC se dio a partir de la persecución y desprestigio a su poder y prácticas ancestrales.

Además, (como se verá más adelante) las protestas que los miembros de AC hacían en contra de los abusos e injusticias del *sistema de enganche por deudas* y el trabajo gratuito de alguaciles, afectó los intereses de habilitadores y autoridades edilicias que año con año se encargaban de trasladar a los sambartoleños como mano de obra estacional a las plantaciones de la zona costera. Darle seguimiento a esta situación, es clave para entender la dinámica del conflicto en este municipio, en donde ahora es frecuente escuchar:

"Ya la Acción Católica tenía como unos sus quince años. Ya hay gente, mucha gente hay en el cantón cuando de repente comenzó la calumnia. Empiezan a decir unas gentes que ¿por qué vamos a platicar? ¿Qué por qué vamos hacer un reunión? ¿Qué por qué vamos estudiar las letras? Empiezan a decir que si vamos a sacar un reunión somos *guerrillos*. Así van hablar. Así van hacer la calumnia. Así nos sacaron a nosotros de la casa. Cuando salimos de allá de San Bartolo bastantes Acción Católica había" [B-13; 94].

"Ellos buscaban a todas las gentes. Yo me corro porque están buscando a todos los Acción Católica. ¡Que los maten a todos! Dicen ellos. Un balazo para los Acción Católica. Ellos dicen: ¿quiénes son los bueno de Acción Católica? Y [...] ¡A esos van a matar!" [A-2; 94].

## **IX. Cuando Cayó el Peligro**

## X. Cuando Cayó el Peligro

### A. Antesala del conflicto en las tierras altas

En el decenio de 1970 se hicieron evidentes en Guatemala las contradicciones del proyecto de 'modernidad' basado principalmente en la economía de agroexportación. En estos años, por un lado se dio un crecimiento de las exportaciones, "los seis principales productos agrícolas de exportación representaban el 84% de todas las exportaciones (además del café y el banano que era lo tradicional, estaba el algodón, el azúcar, el cardamomo y la carne)" [Jonas; 1994:97]; y por el otro, se agravó la crisis de la agricultura destinada a la producción de alimentos, la cual, en gran parte, fue resultado del proceso de reducción y depauperación de las parcelas agrícolas en la región minifundista.<sup>229</sup>

El caso de San Bartolomé Jocotenango ilustra cómo esta reducción y/o pérdida de la parcela agrícola condujo a más del 90% de su población a quedar a expensas del modelo agroexportador, cuyas ganancias provenían, principalmente, del mantenimiento de relaciones de trabajo fundadas en la violencia y la sobreexplotación; en otras palabras, pueblos enteros cuya población buscaban mantener, a través de las habilitaciones por deudas, bajo la categoría de 'pueblos de mozos cuadrilleros' (versión capitalista de lo que en la Colonia fueron las reducciones o pueblos de indios).<sup>230</sup> Desde esta concepción que la oligarquía tenía del país en su conjunto y de las relaciones sociales con esos 'pueblos de mozos' o 'pueblos de indios,' las gestiones por mejores condiciones de trabajo y mejores salarios, las protestas y demás objeciones al régimen estaban proscritas.<sup>231</sup> Para mantener la disciplina de los contingentes de 'mozos adeudados' que desde finales del siglo XIX continuaban bajando a sus plantaciones en la franja costera, la oligarquía ejerció su poder por medio de una coalición gobernante, cuyo principal socio era el Ejército.<sup>232</sup>

<sup>229</sup> Según estudios llevados a cabo por la AID, para finales del '70, el 90% de la población del altiplano carecía de tierra suficiente para hacer frente a sus necesidades básicas, mientras que los jornaleros sin tierra habían aumentado a más de 400.000 (citado por Jonas; 1994:101 y Dunkerley; 1988:473).

<sup>230</sup> Recordemos que este sistema fue el que garantizó el trabajo forzoso implantado por los liberales a partir de 1880 luego de haber expropiado a muchas comunidades indígenas de sus tierras comunales. El estudio de Jean Piel "El departamento del Quiché bajo la dictadura liberal 1880-1920" es vasto en ejemplos de cómo "el sistema de habilitación de apariencia contractual no puede funcionar de hecho sino bajo restricción, económica y administrativa, y sin la complicidad de las autoridades locales y regionales, municipales y departamentales, apoyadas por redes de control social propias de los altos guatemaltecos. Vale decir sobre la referencia implícita no tanto al contractualismo liberal sino al mandamiento colonial" [J. Piel; 1995:77]. En el decenio '70 –a pesar de que el código de trabajo penaliza estas formas de coerción laboral–, en Quiché todavía continuaban vigentes la concepción, lógica y mecanismos que hacían funcionar este sistema tal como se expresa en la narrativa de los sambartoleños.

<sup>231</sup> Al referirse a la oligarquía durante este período, Le Bot plantea que aunque ésta "no constituye un conjunto homogéneo y perfectamente cerrado. No por ello deja de formar un sector relativamente coherente que se define y se une en torno de la defensa exacerbada de los intereses de sus miembros, por encima de cualquier otra consideración... Sus principales preocupaciones se refieren a las cuotas, a los precios de los mercados internacionales, al mantenimiento de los salarios en su más bajo nivel, a la posibilidad de disponer de una masa de mano de obra maleable y sujeta a su capricho, al mantenimiento del orden... Su comportamiento está dominado habitualmente por una lógica miope, que consiste en proteger lo adquirido, obtener el máximo de ganancia inmediata de una coyuntura favorable, sin preocuparse por elaborar una estrategia que garantice su porvenir, que a *fortiori* es el de la economía Nacional" [Le Bot; 1995:76].

<sup>232</sup> Jean Piel [1995:116] analiza que, en el departamento de Quiché, el Ejército, creación de la República y más particularmente de la revolución liberal, cumplió la función de garantizar el buen funcionamiento de los contratos de habilitación y procurar a las plantaciones agroexportadoras de la costa pacífica un contingente de trabajadores migrantes que representaba casi la mitad de la población masculina indígena al terminar el período. Lo cual explica por qué la administración departamental a lo largo del período –después de 1898– estuvo al mando de un coronel y 'comandante de armas' y por qué las municipalidades estaban bajo el control administrativo-militar de la jefatura política. El régimen ahí vigente a nivel departamental era un régimen de administración militar, típico del estilo regional de la dictadura liberal [J. Piel; 1995:116]. Mientras que para los años '70, Susan Jonas [1994:114-115] plantea que "en el caso de Guatemala; incluso la CIA se refería a la alianza entre la oligarquía y el Ejército como 'la más extrema e inquebrantable del hemisferio'."

Al decir esto, hay que tomar en cuenta que en las últimas décadas "el Ejército también controlaba a la población por medio de sus servicios de inteligencia (G2, etc.) y de sus informantes *confidenciales y comisionados militares*, pieza esencial de la lucha contrainsurreccional" [Le Bot; 1995:81].

Cabe recordar que desde comienzos de este siglo, tanto en las tierras altas como en las propias fincas se fue estructurando una extensa red de colaboradores civiles del régimen (habilitadores, autoridades municipales y/o departamentales, administradores, caporales, etc.) cuya función principal era vigilar y disciplinar esta población migratoria que año con año debía bajar a las fincas. Por otra parte, importantes sectores de la oligarquía contribuían al financiamiento de grupos paramilitares encargados del mantenimiento del 'orden' y 'limpieza social' dentro de sus propiedades.

Al contrapelo del propio Estado y de la intransigencia de la oligarquía, en muchos de esos 'pueblos de mozos', durante los años '70 se vivió un proceso de emancipación y revitalización étnica. Este proceso fue respaldado o apoyado desde el trabajo de la Iglesia Católica, las ligas campesinas, el cooperativismo, ONGs y agencias de desarrollo que a raíz del terremoto de 1976 intensificaron su trabajo en las tierras altas de Guatemala. Bajo la forma de filiales de la Acción Católica, cooperativas, comités de reconstrucción, de desarrollo, mejoramiento, etc., la población de los altiplanos central y noroccidental se inscribía a múltiples proyectos con el fin de aliviar o resolver sus necesidades más urgentes. En ese periodo se impulsaron proyectos de alfabetización, mejora y diversificación de cultivos, construcción de caminos y puentes, introducción de servicios básicos, de atención primaria en salud o simplemente de asistencia médica, capacitación técnica artesanal, formación-concientización, etc.

Muchos de estos proyectos, aunque lograron promover un desarrollo incipiente en el área o renglón en que se lo propusieron, regularmente tropezaron con el problema del minifundismo y la consecuente migración estacional a la Costa Sur. Además, su estrategia de incidencia solía situarse en el corto plazo, en el espacio micro aldeano y/o municipal. De esa cuenta, aunque se vivía una ebullición de iniciativas y proyectos al interior de las localidades, no se logró construir una plataforma de discusión y coordinación en la que se perfilara una visión de desarrollo nacional de largo aliento. Por otra parte, muchas de estas instancias no tenían claro cuál debía ser su relación con el Estado y el papel que éste debía cumplir en el desarrollo del país, con lo cual, las más de las veces, cumplían una función paliativa ante los grandes vacíos e incumplimientos de este último.

La impotencia experimentada cada vez que una de estas iniciativas de desarrollo se enfrentaba a las grandes desigualdades estructurales, contribuyó a que alguna de la gente inscrita en los pequeños proyectos se incorpora a organizaciones populares cuya finalidad primera, era, por ejemplo, la abolición del sistema de peonaje por deudas, alcanzar salarios justos y mejores condiciones de trabajo en las fincas, la eliminación de los servicios gratuitos comunales, etc. Se trataba, en fin, de una serie de reivindicaciones que de alguna manera ponían en entredicho el principio del orden desigual vigente.

Respecto a esto mismo, el estudio histórico de la Diócesis del Quiché plantea que en los años '70 la mayor parte de los directivos y socios de la Acción Católica de ese departamento se dieron cuenta de la capacidad de cambio que había logrado por medio de la unidad, organización, criterios y estímulos que la nueva forma de interpretar su fe y vivir su religión comunitariamente les había proporcionado; y que fue en estos años cuando se polarizaron las posturas dentro del movimiento, pues los grupos más progresistas "pensaron que la AC había sido un instrumento eficaz hasta ese momento, pero que ya tendrían que buscar otros caminos. Los proyectos promovidos por la Acción Católica empezaron a ser cuestionados como insuficientes e incluso ineficaces para el cambio" [Diócesis del Quiché; 1994:104].

En este tránsito de la participación en el grupo de oración, el pequeño proyecto comunal, la cooperativa, etc., a las reivindicaciones de clase, jugó un papel importante la conformación del Comité de Unidad Campesina – CUC– en 1978, primera organización laboral conducida por indígenas en la historia de Guatemala. El mérito del CUC fue que supo articular la organización campesina del altiplano con el movimiento reivindicativo por mejores salarios en las fincas de la Costa Sur. Especialmente significativa fue la huelga de los 70,000 ó 75,000



cortadores de caña y los 40,000 recogedores de algodón, que se organizó en 1980 y obligó al gobierno a reglamentar que el salario diario mínimo de los trabajadores de las fincas aumentara de Q.1.20 a Q.3.20.<sup>233/</sup>

En esta misma década se dio el resurgimiento del movimiento insurgente. En el escenario político aparecieron dos nuevas organizaciones guerrilleras: El Ejército Guerrillero de los Pobres –EGP– "que crea frentes en el norte de Quiché y Huehuetenango e inicia trabajo organizativo en Alta Verapaz y en el área paracentral<sup>234/</sup> y la Organización del Pueblo en Armas –ORPA– que salió a luz pública en septiembre de 1979 luego de desarrollar trabajo organizativo a lo largo de varios años, y fundar frentes guerrilleros en la Sierra Madre: de San Marcos a Chimaltenango, proyectándose a áreas costeras. [Por su parte] Las FAR organizan las regiones norte, central y sur, en el Petén, la Capital y la Costa Sur" [Arenas; 1998:8].

El EGP y ORPA organizaron una base social indígena, por lo que no tardaron en señalar el carácter racista de la sociedad guatemalteca. Así, en su documento "Los Pueblos Indígenas y la Revolución Guatemalteca" publicado en la revista Cuicuilco en abril de 1982, el EGP expresa que "la contradicción étnico nacional constituye uno de los factores fundamentales de todo posible cambio revolucionario. Y esta convicción política se fundamenta en el hecho de que más de la mitad de la población guatemalteca es indígena, formada en su mayoría por productores asalariados o semiasalariados que tienen con el sistema distintas contradicciones" [Cuicuilco, Doc. 1982:51].

No obstante el esfuerzo por incorporar el análisis de la contradicción étnico-nacional, en la estrategia revolucionaria de la guerrilla de los años '70 –con sus matices y variantes–, prevalecieron los principios clasistas y el enfoque organizacional obrero-campesino. Así, el mismo documento citado continúa planteando: "Los indígenas en tanto que tales no son parte de las fuerzas motrices de la revolución. Pero en tanto que campesinos pobres, en tanto semiproletarios, en tanto que proletarios agrícolas e industriales aportan el contingente mayoritario de clase a obreros y campesinos, fuerzas motrices de la revolución. En el nivel de la estrategia política revolucionaria, esto quiere decir que la alianza obrero campesina debe ser complementada por la gran unidad indígena-ladina" [Cuicuilco, Doc. 82:51]. Esta visión ortodoxa acerca de las '*fuerzas motrices de la revolución*' impidió a la guerrilla de los años '70-'80, entender a profundidad la visión del mundo, los conflictos, contradicciones y formas de entender lo político en las comunidades indígenas que estaban '*reclutando*'.<sup>235/</sup>

Respecto al resurgimiento de la guerrilla en los '70, Falla plantea que con éste, el movimiento popular encontró un estímulo, ya fuera que tuviera alguna relación con ella, sólo convergiera o simplemente caminara paralelo [1993:9]. Lo cierto es que en el último lustro de los '70, el incremento de la represión, sumado a la idea de un inminente triunfo de parte de la guerrilla, condujo a una polarización de las posiciones.<sup>236/</sup> Los espacios naturales para la participación y demandas de la sociedad civil se cerraron, con lo cual mucha de la gente inscrita en organizaciones populares llegó a colaborar, simpatizar o converger con algunos de los planteamientos de la guerrilla. No obstante, a los promotores de la política contra-insurgente no les importó averiguar si la gente objeto de sus acciones represivas tenía o no algún vínculo con aquélla. El poder militar optó por una estrategia

---

<sup>233/</sup> Ver Shelton Davis en Cosechas de Violencia; 1991:37 y Jonas; 1995:146.

<sup>234/</sup> "El EGP hace fechar en 1975 (año de la ejecución de Luis Arenas) su paso a la fase clandestina de su implantación en la fase pública" [Le Bot; 1995:187].

<sup>235/</sup> Respecto a esto mismo, en el informe de la CEH se analiza que, a pesar de que la insurgencia recogió a través de su discurso muchas de las demandas sociales y económicas de la población maya, no logró elaborar una propuesta que expresara en forma suficiente y equilibrada, sus reivindicaciones específicas como pueblo diferente (idiomas, espiritualidad, autoridades representativas, derecho consuetudinario, etc.) [CEH, 1999: Tomo I, 182-183].

<sup>236/</sup> "En el año de 1979 [el EGP] consideró que su implantación estaba lo bastante consolidada para permitirle pasar a la etapa de la '*generalización de la guerra de guerrillas*'; es decir, a la ofensiva contra las '*fuerzas vivas*' (militares y económicas) del enemigo". [Le Bot; 1995:187]. Según el comandante en jefe de esta organización, esa etapa consistió en: "El hostigamiento, el golpe al poder local, el ajusticiamiento de cuadros enemigos, aunque todavía no una operación militar en forma; en esta fase todavía no se plantea el golpe a las estructuras militares enemigas" [Citado en Le Bot; 1995:187].

generalizada del terror y trató como enemiga a la mayoría de la población. El hecho de ser '*indio*' de un pueblo destinado a ser reserva de mano de obra barata y estar cuestionando el orden, el destino fijado por los sectores de poder, era 'razón' suficiente para ser privado del derecho a la vida. Respecto a esto último, Richard Adams expresa: "El Estado, dominado por los ladinos y su Ejército, siempre ha considerado a esta población como subversiva por definición, especialmente cuando se organiza. Si hubiera habido alguna duda sobre esto, la borró el aumento de la represión a finales de los años '70, cuando la era del genocidio (ya) estaba en marcha" [Adams; 1991:280].

Es así como en los años '80 las esperanzas de que '*cambiara el tiempo malo*', '*de construir el reino de Dios en la tierra*', '*de lograr el desarrollo de la comunidad*', o simplemente condiciones dignas de trabajo y de vida, se vieron frustradas. Se desencadenó en Guatemala la *noche negra de Xibalba*, el período de represión que más vidas ha cobrado en la historia del país, y que más daño ha ocasionado a las comunidades indígenas. "Las operaciones militares de 'tierra arrasada' hicieron desaparecer del mapa a unas 440 comunidades indígenas (mayas) en apenas dos años. Varios antropólogos sostienen que la masacre fue un recurso de respuesta del estado que se aplicó con relativa impunidad y complicidad social debido a que, quizás inconscientemente, actuó de nueva cuenta el resorte psicológico de la 'amenaza indígena'" [Gutiérrez; 1994:14]. Por otra parte, analizan "la violencia que agobió a Guatemala a principios de los años '80, como la causante de un 'holocausto' demográfico, social y cultural en las comunidades mayas, similar al que experimentaron los ancestros de estos pueblos durante la invasión y conquista española en el siglo XVI" [S. Davis; 1991:38-39]. Mientras que el informe de la CEH constata que en el marco de la estrategia contrainsurgente, los indígenas fueron conceptuados dentro de la categoría de 'enemigo interno' o 'base social de la guerrilla'. Esta calificación se dio a conocer con carácter público por el vocero del gobierno de Ríos Montt, el señor Bianchi, quien expresó: "la guerrilla se ha traído muchos colaboradores *indios*, por lo tanto, los *indios* son subversivos. ¿y cómo combatir la subversión? Evidentemente matando a los *indios*".<sup>237/</sup> Mientras que Ríos Montt expresó: "Naturalmente, si una operación subversiva existe donde los indígenas están involucrados con la guerrilla, los indígenas morirán. Sin embargo, no es la filosofía del Ejército la de matar a los indígenas, pero sí de reconquistarlos, de ayudarlos".<sup>238/</sup>

Conocer las implicaciones de fondo de esta guerra, no es tarea fácil. No obstante, la construcción de un nuevo proyecto de nación pasa necesariamente por desentrañar la racionalidad subyacente que movió a cada una de las partes involucradas en el conflicto. Pasa por desentrañar la articulación que se dio entre la lógica y dinámica nacional y las lógicas e intereses locales. Pero sobre todo, pasa por desentrañar cómo vivió, interpretó y sintió esa guerra y sus consecuencias, la gente de carne y hueso que habita las distintas regiones en donde se desarrolló el conflicto. La narrativa de los hombres y mujeres de San Bartolo permite entender tanto el contexto como la dinámica que se estaba dando en ese micro espacio en el momento de la guerra, permite entender la complejidad que las lógicas locales le impregnaron al conflicto y las graves consecuencias de éste para la gente de esas localidades.

## **B. San Bartolo y la ebullición de los años '70**

Al tratar el tema de la AC quedó delineado el panorama económico, político y social que se estaba viviendo en este municipio en los años '70. No obstante, es importante identificar los factores que contribuyeron a que unos sambartoleños se sublevaran frente al orden establecido y/o coincidieran con los postulados de la guerrilla; otros se quedaran sin saber lo que estaba ocurriendo, mientras otros fueron tomados y/o cooptados por el Ejército para ejecutar la política contrainsurgente en ese espacio local. Entre estos factores sobresalen los siguientes:

<sup>237/</sup> Citado por CEH, Tomo III. p. 182. Numeral 2892. Énfasis de la autora.

<sup>238/</sup> Ibid. p. 324. Numeral 3237.

a. La lucha contra las habilitaciones o *bajadas a la costa*, que aunque fue impulsado por el sector modernista de la AC, el descontento ante los reiterados abusos que se desprendían del sistema de habilitación o peonaje por deudas en los '70 era generalizado. Como analizamos en el capítulo anterior, los diferentes esfuerzos organizativos y de desarrollo de la gente buscaba acabar con la iniquidad de ese sistema. "La gente empezó a organizarse, empezó a luchar para no bajar a las fincas" [E-DSPJ 6.97].

b. El hastío y repudio de la gente joven frente a la vigencia de la discriminación étnica practicada por las elites ladinas descendientes de los expropiadores hacia 'esos indios' a quienes ellos solían engañar, endeudar, expropiar, habilitar, encarcelar, maltratar física y verbalmente cuando consideraban que '*se ponían abusivos*'.<sup>239/</sup> En la memoria de los sambartoleños todavía estaban vigentes las imágenes de *los mu's*, los ladinos que les habían expropiado su tierra y que durante cuatro generaciones les habían obligado a trabajar de gratis, a cargar a *lomo de hombre* el maíz desgranado hasta la puerta de su casa. También estaban presentes las constantes expresiones: '*hacete para allá*'; '*no, no, no te acerqués, vos sos indio, bruto, sucio, borracho, ladrón y huevón*'. Un joven expresa: "Contra esas familias ladinas nace una rebeldía porque hasta sus hijos nos decían: *ustedes son indios, no saben nada, son indios burros*. Así palabras duras que nos hacían de menos, nos decían: *indio caitado no sabe nada*" [D-22; 97].

c. La dinamización de la economía y de las ideas cuando en 1976 se inauguró la primera carretera de terracería que salía de San Bartolo al entronque con Santa Lucía La Reforma y la aldea Primavera en San Pedro Jocopilas. Esta carretera –aunque intransitable durante la estación lluviosa– contribuyó a la ampliación de la red comercial con los pueblos vecinos de Santa Cruz, San Pedro y Santa Lucía La Reforma de donde llegaron los primeros comerciantes con camiones que traían *nuevos productos*: fertilizantes químicos, pesticidas, cemento, aperos de labranza, radios de transistores, baterías, linternas, gaseosas, cervezas, utensilios plásticos, trastos, ropa, etc. Con la entrada de estos productos se dio una revolución o sustitución de los objetos de uso que hasta entonces se habían manufacturado en el municipio.

"Cuando se hace la carretera ya se cambia todo. Se va cambiando la religión, entonces ya hay mercado, ya hay camiones. Ya hay muchos jóvenes que ya no usan su traje. Y sus trastes; entonces empezaron a venir muchos trastes de china, aluminio y plástico. También van haber zapatos, cinchos, sombreros y hasta calcetines; si ya va haber toda clase de ropa fabricada, también van a venir los radios" [E-3 95].

Por distintas razones, los sambartoleños consideran que, de todos esos artículos que llegaron al pueblo en esa época, los más importantes fueron el abono químico, que les creó la ilusión de producir *mucho maíz para no bajar a la finca*; y los radios de transistores, pues al popularizarse el uso de estos aparatos '*las gentes oyeron su noticia, oyeron lo que estaba pasando en otros pueblos, también oyeron la Radio Quiché*', emisora de la Diócesis cuya programación educativo-cultural enlazaba los esfuerzos de evangelización, capacitación y concienciación que se promovía en todos los municipios de este departamento.

Por otra parte, con la carretera empezaron a entrar los primeros picops que transportaban a los sambartoleños de San Bartolo a San Pedro Jocopilas. La gente empezó a salir de su aislamiento y estableció contacto con las nuevas ideas y formas de organización que bullían en los pueblos vecinos de donde venían los comerciantes o hacia donde ellos iban a vender sus productos. En estos intercambios fueron descubriendo que en esos pueblos la organización y dinamización municipal eran más ágiles y los logros alcanzados tangibles (ya habían cooperativas agrícolas, de ahorro y crédito, de consumo y artesanal, además de varias instituciones promoviendo toda clase de proyectos de desarrollo y mucha gente participando en programas de educación y capacitación técnica y/o en organizaciones que reivindicaban los derechos de los 'campesinos pobres').

---

<sup>239/</sup> Además de la violencia histórico-estructural que se ejerce en contra de la mayoría indígena de la región, Jean Piel analiza que desde la segunda mitad del siglo XVIII que apareció en el Quiché una minoría significativa de ladinos en esas tierras mantenidas indígenas a casi 100% hasta entonces, se estableció una relación ladino-indígena violenta y expoliadora por razones estructurales [1995:112]. Esta violencia se agravó significativamente con la dictadura liberal y el papel coercitivo que desde el inicio desempeñaron estos ladinos para garantizar el buen funcionamiento del sistema de habilitación por deudas.

d. Inicio del reclutamiento forzoso en el municipio. Si bien la carretera contribuyó a dinamizar el desarrollo de San Bartolo, también facilitó *las jaladas al cuartel*, "cuando comenzó la carretera está apenada la gente porque dice que van a llegar los soldados, van agarrar gente para el cuartel, viene a traer patojos que van a matar por ahí" [E-Grupal 11.97]. Antes de la construcción de la carretera, los sambartoleños lograban evadir el servicio militar. Los comisionados agarraban a los jóvenes, los encerraban en su casa y luego esperaban que llegara un refuerzo del Ejército que custodiara la caminata de los nuevos reclutas hasta San Pedro Jocopilas, en donde los esperaba el camión que los conduciría a la base militar de Santa Cruz del Quiché. Además, los familiares y vecinos del apresado reaccionaban pronto, primero ofreciéndole 'mordida' y si no cedía, haciendo gestiones con el aj'itz para que le hicieran su daño. Así lo explica el siguiente relato:

"El comisionado está desde que yo me acuerdo, su oficio es agarrar gente para hacer guerra, agarrar gente para el cuartel. Pero la gente allí en San Bartolo no da lugar. La gente va hacer brujo al comisionado si él va agarrar un patojo. Los Principales no dan lugar, no va dejar que se van a llevar a los jóvenes. Entonces va hacer brujería también para que no se van los hijos al cuartel. Cierta ninguno se va al cuartel, ninguno, ninguno se va al cuartel. Cuando agarra gente tapó los caminos el brujo. Ellos dicen que el comandante del Quiché mejor no llegue, mejor aquí termine. Así dicen, así hacen los brujos y se termina así. Cierta pues, no llegan. Los brujos dicen: Regresá comandante del Ejército, regresá a la base. La gente de San Bartolo no puede hacer eso. Mejor llevá a los mu's, llevá a los ladinos. Mejor regresá, regresá, no vengas aquí en San Bartolo. Así tapan los caminos pues. Pasó el día y nada no llegan. Cierta pues, a San Bartolo ninguno iba antes de 1976, ninguno se va al cuartel. Nada, no van" [C-16-2 6.96].

Cuando se construyó la carretera esta situación cambió, el Ejército llegaba periódicamente al municipio, los comisionados metían los jóvenes al camión e inmediatamente se los llevaban al cuartel sin que la familia, los vecinos ni los 'brujos' pudieran evitarlo: "Antes no se llevan los patojos al cuartel porque no hay carretera, no entra el camión. Cuando llegó la carretera llegó el militar a jalar gente para el cuartel" [E-Grupal 97]. Efectivamente, cuando *entró la carretera, entró el militar*, y San Bartolo de ser un lugar que se había caracterizado por no enviar sus *patojos* al servicio militar, a partir de 1976 se fue convirtiendo en uno de los municipios más militarizados del Quiché en donde casi la totalidad de sus jóvenes engrosaba las filas del Ejército en los distintos cuarteles del país.<sup>240/</sup> De ser un peligro, una vergüenza, ir al cuartel se convirtió en una 'obligación patriótica ineludible'; además, en su símbolo de poder dentro del municipio. Para los que se resistían a hacer el servicio militar, la única alternativa era la prolongación del tiempo de trabajo en la finca en los periodos que se sabía o calculaba que el Ejército *andaba jalando gente*, pero aun así era difícil escapar.

Con las jaladas al cuartel, la concepción del mundo, la identidad y relaciones de estos jóvenes —que regresaban como soldados— sufrieron cambios profundos. La instrucción e ideologización militarista los distanció de su comunidad. Su identidad sambartoleña fue relegada, en algunos casos negada o reemplazada por la identidad del 'soldado combatiente' o 'kaibil'.<sup>241/</sup> A lo largo de 18 a 30 meses (según la situación y el caso), estos jóvenes fueron entrenados para perseguir y combatir al 'enemigo comunista' escondido en su comunidad, incluso, entre su propia familia. Al regresar a San Bartolo, ellos se consideraban investidos del uniforme y la fuerza que les otorgaba el uso de las armas y su pertenencia al Ejército. Además, solían quedar bajo el mando de los comisionados militares<sup>242/</sup> y constituían un poder paralelo frente a las autoridades familiares y aldeanas. Para

<sup>240/</sup> Cuando, a comienzos de los años '70, el Ejército se encontró ante un nuevo brote de guerrillas, contaba con un poco menos de 15,000 soldados. En los '80 éste había aumentado a 30,000 el número de sus efectivos [ver Le Bot 95:80]. Este aumento de las tropas se dio principalmente mediante la práctica de reclutamiento forzoso en comunidades indígenas.

<sup>241/</sup> Soldados de la tropa de elite de la lucha antiguerrillera, entrenados en el comportamiento sádico. "El KAIBIL es una máquina de matar cuando fuerzas o doctrinas extrañas atentan contra la Patria o el Ejército". Así se lee en el numeral 9 del Decálogo del Kaibil, inserto dentro de la Misión y Capacidades de la Escuela 'KAIBIL' [Citado en CEH, Capítulo II. Volumen 1, 1999: 32, párrafo 116]

<sup>242/</sup> "La figura de los comisionados militares como representantes locales del Ejército fue creada durante la administración ubiquista, mediante el acuerdo ministerial del 9 de julio de 1938. Sus funciones eran *ad honorem* y se ejercía sin plazos, incluían los reclutamientos para el servicio militar, la captura de delincuentes, citaciones y llamamientos. El poder de negociar en las comunidades quienes debían prestar el servicio militar y quienes no, les dio desde el principio una gran influencia a los comisionados" [ODHAG; 1998 Volumen III: 5]. "La reestructuración de la figura de los comisionados militares realizada por el Gobierno de Arana mediante el Acuerdo Gubernativo 4-73, señala en su artículo 19 que corresponde única y exclusivamente a la autoridad militar el mando sobre los comisionados militares y sus ayudantes" [CEH, Capítulo II,

resolver sus conflictos ya no necesitaban de la mediación de 'los hombres viejos', pues la vida y entrenamiento en el cuartel les enseñó que el ejercicio de la violencia les permitía resolver con agilidad, las diferencias y problemas con las demás personas, les permitía imponer sus intereses por sobre los demás.

e. Conflicto entre antiguos comerciantes y el sector modernista de AC, ejecutor del proyecto 'La Tienda IDESAC'. A raíz del terremoto, el Instituto para el Desarrollo Económico y Social de América Central – IDESAC– promovió la implementación de una red de 'Tiendas de Consumo Básico' con el fin de abaratar los precios de los artículos básicos y de los materiales de construcción en todas las comunidades beneficiarias de sus programas. Este proyecto también promovió la comercialización interlocal. Se establecieron vínculos de intercambio entre los grupos y se logró bajar los costos de la comercialización, pues el camión destinado a abastecer las tiendas llevaba los productos de unas comunidades a otras y a las tiendas del proyecto en la ciudad capital. Un importante directivo del IDESAC en los años '70 explica:

"El proyecto comenzó a funcionar a finales del '76 y principios del '77. Este proyecto llegó a cubrir los departamentos de Sololá, Quiché, Baja Verapaz, Sacatepéquez y Zacapa. Las tiendas llegaron a ser como 38 y en algunos lugares se multiplicaron. La tienda puso otras tienditas en las aldeas, entonces la gente venía a aprovisionarse de artículos a bajo precio y los llevaba a su aldea. Para la implementación de ese proyecto se integró un grupo como de 42 dirigentes de diferentes municipios que recibieron 6 meses de capacitación teórica y práctica" [E-M.G 10.97].

Durante los primeros años, esta iniciativa logró controlar los precios de los productos de consumo básico; no obstante, esto mismo provocó el descontento de los comerciantes más conservadores, de los habilitadores y agiotistas que veían peligrar sus intereses, pues su clientela 'endeudada' se trasladó a esa *tienda que vendía barato las cosas*. Por otra parte, la agitación política que se vivía en los altiplanos central y noroccidental durante esos años contribuyó a que pronto el proyecto se politizara. Los dirigentes locales y regionales promovieron la idea de que las tiendas se convirtieran en un centro de información y generación de opinión dentro de la comunidad, como lo explica el directivo de IDESAC citado anteriormente:

"También se empezó a ver la tienda como un centro de opinión [y] de recolección de información. El día de plaza la gente iba a comprar a la tienda cosas –cosas pequeñas, porque realmente la gente no tenía capacidad de consumo, compraba pocas cosas–, entonces, se aprovechaba para hablar con ellos y saber qué estaba pasando en las aldeas, luego los encargados de la tienda llevaban una especie de historia de lo que estaba pasando, hacían interpretaciones y comentaban con la gente lo que ocurría a nivel nacional. Entonces el mercado era un centro que generaba opinión. En algunos lugares esta posibilidad se quemó muy rápido porque la gente vinculada con organizaciones populares llevó esto muy rápido, entonces la mayor parte de la gente tuvo temor hacia la tienda: ¿Qué pasa con éstos? Porque hasta las bolsas donde daban el azúcar o la sal se estaban imprimiendo con leyendas, con mensajes. Estos mensajes estaban dirigidos hacia la lucha popular, por ejemplo: ¡Juntémonos! ¡Unámonos para luchar por nuestras reivindicaciones! Esto fue poco lo que funcionó. Se hacía con sellos de hule y cada tienda veía si lo ponía o no en sus bolsas de papel, porque en la asamblea de las tiendas llegaba gente de las diferentes tendencias" [E-M.G. 97].

En los años '80, algunos de los grupos locales que dirigían las tiendas en las zonas de conflicto (norte de Chimaltenango y norte de Quiché) llegaron a colaborar con la guerrilla vendiéndoles productos a bajo costo como lo hacían con el resto de la población. Aunque esto último sucedió en comunidades concretas, sirvió de justificación a los comerciantes locales y al mismo Ejército para obstaculizar y reprimir el funcionamiento del proyecto:

"En algunos lugares las tiendas fueron reprimidas o por los comerciantes locales, que veían en la tienda un gran obstáculo para subir los precios y manejar las cosas como ellos querían, y en otros por la gente que pensaba que era una cuestión política. El Ejército empezó a ver mal lo de las tiendas, empezaron a sospechar que éstas podían ser algún trabajo de abastecimiento, entonces eso nos obligó a reducir la experiencia, a decir 'mejor cortemos esto'. Entonces se empezó a marcar la declinación del programa que luego empezó a tener problemas financieros porque vendía al mismo precio el que se compraba y no pudo controlar todos los gastos de administración" [E-M.G. 97].

En San Bartolo, municipio aislado y a merced de habilitadores y agiotistas que utilizaban sus negocios –tiendas y cantinas– para vender caro, endeudar y enganchar a la gente de su pueblo, un proyecto de esta naturaleza –aunque pequeño– tocaba uno de los puntos sensibles de la economía sambartoleña. En los primeros meses de su implementación, generó el entusiasmo de la población, especialmente la que estaba ligada a la AC. Como núcleo inicial (beneficiarios directos) se inscribieron aproximadamente cien jefes de familia, luego la tienda abrió sus puertas a todo el pueblo y pronto acreditó su clientela. La gente más cercana al proyecto incluso logró liberarse del sistema de habilitación, como lo explica el siguiente informante:

"Cuando comenzamos el proyecto de la tienda ya no vamos a bajar a la Costa. Llegó un día por ahí del año '78 entonces llegó un conocido de Santa Cruz. Llegó a decir si nosotros en San Bartolo queremos trabajar en un proyecto de tienda. Pero la tienda era para que ayude a la gente, para que no va comprar sus cosas caro. Entonces nosotros nos reunimos y dijimos que sí queremos la tienda. Ellos dicen que la condición va ser que demos barato su precio a la gente. Nosotros fuimos apuntar el nombre con la Institución para trabajar en la tienda. Esa Institución tenía sus oficinas en la capital, por ahí de la zona 11 y parece que se llama el IDESAC. Sí, como que el IDESAC es que se llama. Nosotros vamos juntar como cien gentes y vamos a apuntar allí en la lista. Vamos a platicar que está bonito porque se va dar barato, barato la mercadería. Vamos a preparar el local donde poner la tienda. Cuando llegó el tiempo llegó el mercadería, llegó un camión. Primero llevó tres mil quetzales de mercadería. Llegó el camión y llevó muchas cosas. ¡La gran puchis! De todo mandaron y bien barato su precio. Está bonito su precio, contenta se pone la gente. Va mandar aguas, galleta, dulce, azúcar, sal. Todo, todo va llevar. Va mandar hachas, machetes, piochas, va mandar gas para encender su luz la gente, metal para guardar conejos, todo va mandar. Llevó una lista va dar con el encargado y va decir, tal precio, tal precio, tal precio. Dice el encargado: –sólo vende el mercadería se viene a comprar el otro al Quiché. 'Ta bueno dice nosotros. Cuando llega la gente dice ¿a cómo está el agua? a 10 centavos decimos nosotros. ¡La gran puchis que barato está! Dice la gente. Uuu, vendemos bastante y la mercadería ya, ya se va" [C-16 94].

Este proyecto fortaleció al grupo de AC que cuestionaba el sistema de habilitación y promovía que la gente ya no bajara a la costa, pues a partir del mismo muchas de sus reflexiones en contra del endeudamiento forzoso encontraron una primera salida, la cual se articuló al combate contra el alcoholismo y la promoción de proyectos agropecuarios. Para ellos la idea principal de estos proyectos era que la gente sobreviviera *sin prestar pisto a los enganchadores y sin bajar a la finca*. Ahora bien, algunos antiguos comerciantes estaban ligados a la Costumbre; por lo que, además de la dimensión propiamente económica, este conflicto tenía un carácter político-religioso; se inscribía en la lucha de poder que se habían desarrollado en San Bartolo desde la entrada de AC. Una de las vías a la que acudieron algunos antiguos comerciantes para defender sus intereses afectados fue la brujería:

"Entonces, como sólo barato vamos a vender, el comerciante que está aquí se enojó con nosotros. Bravos están, entonces va hacer brujería. Va hacer brujería con nosotros. Tiene tienda el Clemente Ordoñez, el Bartolo Benito, mismo comerciante de ahí en San Bartolo, entonces le dice a nosotros 'Santo Posh' en mero lengua de nosotros. El Bartolo Benito tiene su tienda grande, pero caro va vender, caro, caro, 20 centavos vale su agua y nosotros va vender a 10 centavos. Por la envidia los tres van hacer brujería. Va comenzar con el brujo, va pedir que se va al barranco, va pedir que va chupar, que tenga dos mujeres, todo va pedir. Así por envidia quiere que no va vender nosotros. Va joder nosotros, va pedir que va enfermar nosotros, va pedir que va morir nosotros. Va pedir que no viene la gente a nosotros, que la gente no va comprar la tienda. Entonces dice el Francisco –nosotros ya aceptamos la Acción Católica, ya está aceptada ya. Entonces dice el Francisco: Miren muchá, ahorita nosotros no va hacer el brujo. Nosotros vamos hacer misa, va hacer misa, va llamar el Padre, va hacer misa, va hacer la bendición para que no haga daño el brujo. El brujo gasta pisto, mucho pisto se gasta. Va comprar candela, va comprar su pom. Uuuu, a media noche va entrar aquí en el cementerio, media noche va entrar aquí en la iglesia. El brujo quiere va matar nosotros, pero no hizo nada, nada pasó nosotros. Nosotros seguimos, bastante, bastante vamos a vender" [C-16; 94].

El anterior texto expresa la profundidad simbólica de este conflicto: lo que los comerciantes estaban solicitando (o lo que los directivos del proyecto creían que éstos estaban solicitando) no era la simple quiebra del negocio, como solía hacerse en asuntos de competencia económica, sino lo que pedían era la ruina y la muerte total de sus enemigos. Además del fracaso de la tienda, pedían que sus directivos tuvieran un comportamiento infractor (borracheras e infidelidades) que anulara su solvencia moral y provocara el repudio de su propio grupo.

Pedían la muerte, la muerte en el barranco, es decir la condena a la vagancia en la obscuridad y las tinieblas del inframundo; el destierro de la comunidad de muertos que habitaban en la unidad sagrada del cementerio e iglesia del pueblo o en los grandes cerros de costumbres.

La ritualidad y simbolismo en el cementerio a las doce de la noche –*la hora para pedir a las almas de los difuntos que vaya a traer un hombre enemigo*– indudablemente provocó el miedo de los directivos del proyecto cuya filiación a las nuevas creencias católicas se ponía a prueba. Si bien los consejos del Padre y del catequista más cercano a él les impidieron responder haciendo una contra-brujería, la incertidumbre acerca de *qué debían hacer* les provocó contradicciones y angustia, hasta que finalmente optaron por la ritualidad de la misa para exorcizar el mal gestionado por los brujos, librando así una de sus primeras batallas en contra de los poderes de los sajorines y de quienes los contrataban.

Más tarde, al agudizarse el conflicto armado interno, la tienda de San Bartolo –igual que las otras tiendas y múltiples proyectos que se promovieron en esa época en todo el altiplano guatemalteco– se suspendió. "nosotros cinco años vamos trabajar en la tienda. Bonito está, bonito está y con la ganancia se va comprar más, por eso la tienda se va pa'riba. Lástima después cae el peligro. Cuando viene el peligro ¿qué vamos hacer? Ya no podemos seguir, ya hay bullas, bullas va a ver ya. Entonces vamos ir al Quiché, vamos a decir que venga a recoger. Entonces vinieron a recoger y ahí se llevaron la tienda" [C-16 94].

f. La participación creciente en procesos de educación, formación y concienciación promovidos desde la AC en los que se analizaba que el orden de cosas que ellos estaban viviendo no era natural, ni justo, además, contradecía los principios de esa nueva manera de entender su ser cristiano. "*El peligro comenzó cuando nos vamos a reunir para ver por la vida, para que se cambien las cosas, para que se cambie el tiempo malo*" [B-12 94].

Los miembros de Acción Católica que se identificaban más con el enfoque sacramentalista de los primeros años del movimiento, consideran que *el peligro cayó en San Bartolo* cuando la gente empezó a reunirse con *el Padre que llegaba en moto desde Santa Cruz* (Padre Fernando Hoyos). Entre el segundo semestre del '76 y primero del '77, este sacerdote empezó a visitar el municipio con relativa frecuencia y organizó grupos de reflexión y estudio con los directivos cantonales y municipales de la Acción Católica. El Padre *Fernandos o el Padre que llegaba en moto*, como le decían los sambartoleños, era miembro del grupo de Jesuitas del Centro de Información y Acción Social –CIAS–, conocido como los Jesuitas de la zona 5. Este grupo formó un equipo de pastoral de fin de semana que inició su trabajo en apoyo a la parroquia de Santa Cruz del Quiché en 1972. Posteriormente su trabajo se extendió a las aldeas de Santa Cruz y municipios vecinos a la cabecera departamental. Este equipo organizó en toda el área grupos de análisis y reflexión de la realidad desde la perspectiva de la fe cristiana y de los nuevos postulados de la Iglesia Latinoamericana. Entre la gente de AC "se fue creando un grupo que cada vez iba aclarando mejor su objetivo: Se daban cuenta de que la situación exigía cambios estructurales y lo asumieron como un compromiso propio tratando de establecer algún tipo de organización que de alguna manera respondiera a esa exigencia... Fueron estos grupos los que llegaron a desembocar en 1978 en la organización del Comité de Unidad Campesina, CUC." [Diócesis del Quiché; 1994:106-7].

El enfoque clasista y de reivindicaciones políticas que este grupo promovía, entró en contradicción no sólo con los costumbristas y gente ligada a los intereses de los finqueros sino con los miembros de AC que promulgaban por un regreso al sacramentalismo y con los que promovía mantenerse en la línea desarrollista. "Los distintos grupos que surgieron como resultado de estos momentos de búsqueda y encuentros rozaron y chocaron continuamente con la actitud de los grupos más conservadores de Acción Católica y de algunos agentes de pastoral en la diócesis" [Diócesis del Quiché; 1994:106-7].

En San Bartolo efectivamente las innovaciones organizativas, teológicas y sacramentales del *Padre que llegaba en moto*, no fueron bien recibidas por los miembros más antiguos y acomodados económicamente de la AC. En principio, ellos no se veían a sí mismos ni pobres ni campesinos –como les decía el Padre–; además, no

entendían que este sacerdote de ropas sencillas estuviera sustituyendo la ritualidad y símbolos de la eucaristía.<sup>243/</sup> Así, don Manuel de Jesús, que fue el primer catequista que aprendió de memoria el catecismo, en el siguiente texto expresa cómo él desde su identidad de 'hombre sambartoleño con *pisto*' consideraba absurdo que ese Padre hiciera misa para los *pobres y campesinos* y además usara un cáliz de barro en lugar del cáliz de oro:

"Después cuando se va el Padre Angel va venir el otro Padre —que no me acuerdo su nombre—. Él va llegar aquí los días domingo como a las cuatro de la tarde. Viene a celebrar misa también. Por la tarde es que se celebra la misa de ellos. Ellos los de Acción Católica hacen dos misas, en la mañana con el Padre Angel y en la tarde con el otro Padre. Pero ellos, los que vienen por la tarde, dicen que van a celebrar 'La Santa Misa para los pobres', 'para los campesinos', dicen ellos. Y el cáliz que traen no parece cáliz porque es como un vaso de barro, también para llevar el vino no es de oro, no es de plata, un botella de puro barro es y trae la hostia también. Pero yo no me vengo con ese Padre porque es raro su cáliz ¿cómo va ser que traiga cáliz de barro? Ese Padre que viene hacer misa los domingos en la tarde habla mucho por los campesinos, habla de los pobres, van a cantar: ... *Pobrecitos los campesinos. Una bendición para todos los campesinos*" [A-2 94].

Aunque las visitas que este sacerdote realizó a San Bartolo fueron sólo cuatro o cinco, contribuyeron a radicalizar la postura de los miembros más progresistas de la AC frente a la serie de injusticias que se derivaban de las *bajadas a la costa*. Durante sus visitas él hizo énfasis en la organización de una iglesia de los pobres que defendiera los derechos de los campesinos. Un grupo de catequistas sambartoleños que participaron en las actividades de reflexión que él promovió en San Bartolo expresa su visión a cerca de este sacerdote y de sus enseñanzas:

"El Padre empezó a llegar en el año '76, él llegaba y hablaba a la gente bien amable y respeta a toda la gente, a las mujeres, los niños, los hombres. Él llega con su respeto, con su ropa sencilla. Él va llegar a celebrar la misa, entonces agarramos la hostia cada uno, no como hacen antes, que sólo el Padre tiene derecho de entregar la hostia. Él dijo que todos pueden agarrar la hostia con sus manos.

Él hablaba mucho de la organización, de que hay que amarse unos a otros. Le da clases a la gente en el salón. Cuando va ser la hora del almuerzo, almorzamos juntos, él se sienta entre todos, juntos hacemos un corral ahí y vamos a comer tranquilos. Frijol come él, frijol come toda la gente, todos comemos frijol. Así, por eso lo vi yo. Ese Padre se llama Fernandos, sí, Fernandos se llama, sí yo lo vi, por eso es que sé que buenas palabras habla él. El Padre llegaba cada quince días o cada mes. Yo me acuerdo que él llegaba en el convento. Lo conocimos cuando éramos del directivo parroquial.

Pero muchos de San Bartolo están en contra de él. Tal vez oyen mal, tal vez son brutos, porque yo sé que él a favor de los pobres está, no a favor de los ricos, porque decía muchas cosas buenas para todos los pobres. Buenos consejos da. Él decía que ya no compren abono así de los ricos, sino fabriquen sus abonos solos, cultiven bien sus tierras, aunque pedazo pequeño de tierra, pero hay que cultivar bien y abona bien, entonces va dar buen maíz, va dar buen frijol para que ustedes tengan dinero, eso dice. Si se van en las costas allá sólo se van a enfermar y los finqueros no le pagan bien a uno. Allí se enferma uno. Aquí hay *pisto* mire, si ustedes pueden hacerlo. Los que oyen mal son los tratistas porque ellos jalan la gente a la costa, ellos ganan su dinero jalando la gente a la costa, entonces oyen mal" [E-Grupal 11.97].

Las reflexiones y las recomendaciones de este sacerdote contribuyeron a abonar las contradicciones entre los sambartoleños afines al régimen y el núcleo de AC que estaba cuestionando los abusos que aquéllos cometían. Aumentó también la polarización entre ese sector de la AC y los que no querían *meterse en babosadas*. Por otra parte, aunque sus visitas a San Bartolo fueron relativamente escasas, el trabajo que realizaba en diferentes regiones del Quiché era suficientemente conocido por las autoridades civiles y militares de la región, por lo que cualquier gente que asistiera a las actividades organizadas por él, inmediatamente era tildada de subversiva.

En San Bartolo, sus actividades fueron monitoreadas por los comisionados militares quienes prevenían a los sambartoleños del peligro de la influencia de 'los comunistas cubanos'. El 23 de julio de 1977, Hoyos sufrió un

<sup>243/</sup> "Hoyos llevaba el contrapie de la iglesia ceremonial y remota, sustituyendo su simbolismo por el de una Iglesia de los pobres en la que el sacerdote dejaba de ser la figura paterna y autoritaria para transformarse en la figura de un hermano mayor" [Le Bot, 1995: 149].



intento de secuestro en el mercado de Santa Cruz del Quiché, en diciembre de ese mismo año ya no llegó a celebrar misa en las aldeas de ese departamento y en septiembre de 1980 se incorporó a las filas del EGP.<sup>244/</sup> Aunque las visitas de este *Padre* se suspendieron en el último trimestre del '77, en el pueblo se creó un estigma para todos aquellos que asistieron cuando menos a una de las actividades organizadas por él. Así, el siguiente texto ilustra la versión oficial acerca de *esos Acción Católica que oyeron misa con cáliz de barro y fueron engañados por los maestros que venían del Cubo* [Cuba].

"Para los pobres, dicen ellos, y los que se van a esa misa son los que están engañados, porque hay una gentes que dicen que los maestros de esos que oyen misa los domingos en la tarde vienen de otra parte, de otro país, vienen de un lugar que le dicen el Cubo [Cuba]. Después esos que son de la Acción Católica van a ser los que roban, van a ser los que tienen sus armas, van a ser los guerrilleros. Ellos van estudiar en la noche cuando hay luna, ahí van a bailar, cuando se viene el guerra no tienen pena. El Padre ese, es el que les enseñó hacer las bullas a la Acción Católica.

Mi mujer quiere venir con éstos de la Acción Católica que hacen su misa en la tarde para los pobres, pero a mí no me gusta, no, yo no quiero. Le digo a mi mujer, no, no, no vamos a ir. "Ta bueno dice la mujer y no nos vamos a la misa con botella y cáliz de barro. Los de la Acción Católica dicen que es buen consejo el que da ese Padre y también hacen un cooperativa. Allí hay abonos, azadón, machete, hay cualquier cosa que vender. Ellos dicen que me entre con ellos pero a mí no me gusta. Después viene el problema, viene la guerra, las autoridades dicen que esos catequistas, esos Acción Católica son comunistas, como campesinos son guerrilleros. Son los que roban, son los que hacen hoyo en su casa, ellos recibieron una ley de Cuba, así dicen las gentes" [A-2 94].

g. Rebelión en contra del servicio municipal gratuito. Aunque los objetivos del movimiento eran muy concretos: abolición del servicio gratuito de alguaciles y del trabajo gratuito en la construcción de infraestructura municipal, lo que se cuestionaba de fondo era la concepción y estilo de un poder local basado en el cacicazgo y la pervivencia de relaciones serviles. Se cuestionaba la descomposición o pérdida del sentido comunitario de las autoridades locales que durante ese período eran seleccionadas por los habilitadores y hombres de *pisto* del municipio, amparados bajo la insignia del MLN. Se cuestionaba la hegemonía de una elite local (contratistas, comisionados y/o jefes locales) que llegó a gobernar el municipio como un verdadero 'pueblo de mozos',<sup>245/</sup> un pueblo en función de las demandas de trabajo de la economía agroexportadora. Singularmente famosos por sus prácticas de poder autoritario fueron Santos Pox –contratista y primer comerciante que tuvo camión en el pueblo– y Pedro Calel Xotoy, identificado como el mero político, el mero comisionado, el mero jefe del pueblo, el hombre que decía quién iba a ser el alcalde de San Bartolo.<sup>246/</sup> "El problema comenzó porque a la autoridad, a los meros jefes del pueblo, no les gusta que uno va a reunir, no le gusta que uno va tener sus ideas, no le gusta que uno va tener su derecho" [C-16 94].

La concepción y estilo de poder que ejercían esos *caciques* o *jefes del pueblo*, esa *autoridad*, estaban permeadas por las concepciones del orden establecido por los sectores de poder: '*los indios son para servir y obedecer, son para hacer trabajos gratis*'. Esta visión entró en crisis a partir de la construcción de la carretera, pues en el convenio inicial entre el gobierno central y el municipal se establecía que el trabajo lo harían los sambartoleños sin devengar ningún jornal a cambio. Además, quienes debían citar a los trabajadores de turno, de aldea en aldea, de casa en casa eran los alguaciles, quienes de por sí estaban agobiados por el tiempo que debían *servir de gratis en la municipalidad*. Si un sambartoleño no cumplía con su turno, los alguaciles debían apresarlo, lo cual les creaba conflictos y enemistades innecesarias con sus propios vecinos.

<sup>244/</sup> Ver M. del Pilar Hoyos 1997: 72,79,96 y 97, y Le Bot 1995: 149-150.

<sup>245/</sup> Como ya se dijo, con el auge de la producción algodonera se consolidó un nuevo grupo de contratistas K'iche's de San Bartolo que llegó a ocupar los espacios de decisión en el municipio.

<sup>246/</sup> Recordemos que los partidos políticos ingresan a San Bartolo hasta las elecciones de 1970. El primer partido que fundó una filial sambartoleña fue el MLN y le siguió la DC que aglutinaba a la gente inscrita en la AC. La filial del MLN fue organizada por Pedro Calel Xotoy sobre la base de la relación de cacicazgo que había construido a lo largo de su experiencia como habilitador y jefe de comisionados militares en San Bartolo. Así, los sambartoleños expresan que en esa época no importaban los símbolos ni las votaciones (es decir, los partidos); lo que importaba era qué hombres decidían quién debía quedar de alcalde.

"Las cosas comenzaron porque aquí el alcalde va querer que uno haga su trabajo puro gratis. ¡Puchis! Dice uno, así no está bueno. No está bueno que no van a pagar. El alcalde va mandar hacer un carretera así gratis, puro gratis. Nada va pagar y nosotros no queremos, porque el gobierno tiene pisto y porque nosotros somos pobres nos va obligar hacer el trabajo gratis. Todos los que somos la Acción Católica no queremos trabajar si no va pagar el municipalidad. Va ser trabajo, pero va pagar su día, va pagar, porque uno tiene su hijo y qué va dar de comer si no va pagar el trabajo la municipalidad. Hay que levantar su cabeza, hay que despertar. ¿Por qué va hacer su trabajo gratis? Toda la gente así dice. Las mujeres dicen también, el alcalde si quiere que pague.

Así también va pasar con el trabajo de alguacil, ya no va hacer su trabajo de gratis. Cierito nosotros no vamos estar aquí en la municipalidad perdiendo un día y otro día, cabal ocho días va estar perdiendo y no paga, nada no paga. El servicio de alguacil se va hacer por un año completo. Cada año se va obligar a 13 gentes que van trabajar de alguacil. Estas gentes van a tener su turno cada ocho días en el pueblo. Así van estar, ocho días en el pueblo, ocho días en su casa. Así está por un año cabal y nada le van a pagar. Va tocar cuidar la municipalidad, va tocar citar a la gente que hacer su trabajo de gratis en el camino. Cuando va tocar hacer el servicio de alguacil va tocar citar gente. Sale uno un cantón, un cantón a llamar a la gente, cada casa, cada casa. Todo el día va citar a la gente que va trabajar y ¿acaso paga el alcalde? Nada no paga. Todo, todo va trabajar, pero no paga, nada paga. Ingrato el trabajo que va hacer de alguacil, puro caballo va trabajar y no pagan nada. Ingrato no va pagar y si usted no va a trabajar, entonces el alcalde va meter a la cárcel. Como en 1975 y 1977 todavía hay eso, ahorita ya no hay" [C-16 94].

Aunque desde octubre de 1944 en Guatemala fue derogado el Decreto 1474 que establecía el servicio personal en las carreteras<sup>247</sup> y en 1945 el Congreso de la República suprimió por decreto toda forma de trabajo forzado, los sambartoleños todavía cumplían con *ese trabajo de gratis que se hacía desde el tiempo de los abuelos*. Hasta que en el último lustro del decenio '70, los miembros de la AC –que eran los más enterados de sus derechos ciudadanos–, empezaron a organizarse y protestar en contra del *trabajo que no pagan*. Respecto a esto último don Manuel Antonio explica:

"Entonces los de la Acción Católica vamos a platicar con la gente y dice: miren hermanos si usted está de acuerdo, no trabaja nosotros de gratis. Si la municipalidad tiene un necesidad tiene que usar su pisto. Tiene que pagar quien quiere trabajador, si no va trabajar él. ¿Por qué manda a trabajar la gente gratis? Yo dije a la gente: mire hermano, si usted tiene un de acuerdo, no trabaja nosotros en la municipalidad. Tiene ley que dice: 'No permite se va trabajar gratis' Entonces, no hacemos muchá. Pero eso si tiene bastante un de acuerdo, un sólo, uno dos, eso no sirve, bastante tiene que ser, bastante va estar de acuerdo. Sí está de acuerdo, dijo la gente" [C-16 94].

Luego de organizar a la gente del pueblo, analizar el problema y llegar a un acuerdo, se nombró a un grupo de sambartoleños para que presentaran ante el alcalde de turno (Santos Benito) un memorial que expresaba la decisión de los vecinos de terminar con el servicio de alguaciles. A este memorial, el alcalde respondió como era frecuente en esa época: metiendo a la cárcel a los representantes de *esas gentes que tenía su idea equivocada*.

"Entonces unas gentes nos fuimos hablar con el alcalde para ver qué dice. Entonces el alcalde agarró a uno de Cimientos, uno de Sinchaj y uno del pueblo. Tres gentes de Acción Católica agarró el alguacil. Entonces la gente de la Acción Católica no quiere hacer alguacil. Entonces la comunidad dice: ¡No va ser alguacil si no paga! Pero el alcalde metió tres gentes de la Acción Católica, tres gente metió a la cárcel" [C-16 94].

En esta ocasión, el encarcelamiento, que desde fines del siglo XIX se venía aplicando –ilegalmente– para amedrentar a los rebeldes y paralizar cualquier protesta, fue el elemento que generó la movilización de los sambartoleños involucrados en el movimiento y reafirmó su postura en contra de este antiguo sistema.

"Nosotros llegamos hablar con el alcalde y vamos a decir: Mire señor alcalde ¿por qué mete a la cárcel a esas tres gente? ¿Por qué metió al señor aquí en la cárcel? Ah sí porque él no acepta el alguacil, dice el alcalde. Aquí es obligación hacer su servicio. Entonces decimos nosotros: Mire señor alcalde, usted no puede agarrar a uno, no puede agarrar a los señores. Nosotros aquí en la Acción Católica no vamos hacer más el servicio gratis. Si usted no va pagar, no vamos a ser alguacil. Mejor saca usted los señores. No, no dijo el alcalde. Tiene que hacer su servicio. Todo el pueblo tiene que hacer su servicio. Tiene que hacer su servicio" [C-16 94].

<sup>247</sup> Ver Piedra Santa Arandi 1971:164.

Al no lograr que el alcalde reaccionara favorablemente a las solicitudes de liberar a los dirigentes del movimiento y suprimir el servicio gratuito comunal, el grupo de AC solicitó asesoría legal en distintas instituciones con sede en Santa Cruz del Quiché. Finalmente establecieron contacto con una oficina de abogados en la ciudad capital en donde hicieron un escrito en el que se comprobaba la ilegalidad de las acciones que estaba cometiendo el alcalde: primero, al coaccionar a la población del municipio a hacer servicios gratuitos y luego al encarcelar arbitrariamente a tres vecinos de ese pueblo sin haberles probado ningún delito. Uno de los participantes en estas gestiones explica:

"Con licenciado juimos nosotros a la capital. El licenciado hizo un trabajo. Ahí apuntamos: El alcalde metió tres personas a la cárcel y no han hecho delito, nada han hecho las tres personas. Sólo no hizo el servicio y el alcalde mete a la cárcel. Así apuntó también el licenciado. El escrito lo va a firmar el licenciado, lo va a firmar el Juez de Primera Instancia y el señor Presidente. Todos van a firmar el papel. El licenciado hizo un trabajo grande, primero pasó al Juez de Instancia Civil del Quiché y después de ahí bajó a San Pedro Jocopilas. Entonces el alcalde de San Pedro cuando leyó dijo: ¡Ah la gran puta! Entonces ustedes son jodidos. ¡Ah puchis! Entonces ustedes me metieron en problema y dicen, mañana a las ocho voy a ir a San Bartolo, pero bravo está" [C-16 94].

Los dirigentes del movimiento al conocer el día y hora exacta en que llegaría el alcalde de San Pedro Jocopilas a resolver el conflicto –por mandato del Juez de Primera Instancia del Quiché–, organizaron una concentración frente a la alcaldía municipal para hacer presión, vigilar la actuación de las autoridades en cuestión y garantizar que se diera cumplimiento al escrito en que *el licenciado de la capital* demostraba la ilegalidad de las acciones del alcalde y fundamentaba la demanda de abolición de los servicios gratuitos en varios artículos de la Constitución:

"Bueno muchá, listos ya viene el papel. 'Ta bueno, la gente contenta. Uuuu, se juntaron como mil gentes. Se llenó todo el pueblo. A la gente le gustó que ya esté el papel, como no quiere ese servicio. Juntó la gente de las aldeas, juntó la gente del pueblo. Como la gente no quiere trabajar gratis, no quiere regalar su trabajo. Y al llegar a las ocho de la mañana del día martes, cierto ahí está el alcalde de San Pedro Jocopilas. Bajó el alcalde con el Secretario ahí en San Bartolo. Cuando lo mira la gente, va detrás, detrás, del alcalde de San Pedro Jocopilas, se va detrás, detrás para la municipalidad. No pueden platicar los dos alcaldes, el alcalde de San Pedro y el alcalde de San Bartolo no puede platicar. Fuimos nosotros atrás.

El alcalde de San Pedro entró ahí en la municipalidad de San Bartolo. Entonces sacó el papel el secretario de San Pedro y va leer un poco. Pero no aguantó el alcalde de San Bartolo y se lloró. Se lloró el Bartolo Benito que es el alcalde. No aguantó cómo dice el papel. ¡Por la gran puchis! dijo. Ahí en el papel viene la ley cabal, viene la ley, viene el artículo y todo viene ya. Todo viene. Entonces así fue que comenzó el problema. Así comenzó la calumnia, así comenzó el problema, porque entonces el Santos Benito nos va acusar de leiero (guerrilleros), va acusar de donde fue hacer el papel.

Después que va leer el papel, el alcalde de San Pedro va preguntar a la gente: Bueno muchá, ¿Van a querer hacer el servicio? No, no, dice la gente. ¡No queremos hacer servicio! Dice el alcalde de San Pedro: ¿qué van hacer con el alcalde? ¿Va mandar a la cárcel? O ¿sólo así se queda? ¡A la gran puchis! Nosotros pensamos, no, no muchá, no mande la cárcel. Servicio ya no, pero no vamos mandar a la cárcel al alcalde. No queremos servicio, no queremos dice todo el pueblo. No queremos servicio y así va quedar apuntado. Así apuntó el secretario de San Pedro, apuntó con su mano el secretario de San Pedro. Nosotros firmamos. Firmó todo el pueblo que no va ser servicio. Eso fue por ahí del año 1977. Sí, como en el '77 fue que se firmó. Se firmó que no se va hacer servicio. Ya no va hacer el alguacil. Así fue que sacamos el servicio. ¡Contentos estamos! No va hacer servicio" [C-16 94].

La forma como se resolvió este conflicto sorprendió al alcalde y hombres de poder en el municipio, pues hasta ese momento los sambartoleños habían estado a merced de sus disposiciones arbitrarias y sufrido el irrespeto de sus derechos cívicos y ciudadanos, primero, porque los desconocían y, luego, porque durante esos años esos hombres poderosos eran los únicos que decidían acerca del gobierno municipal. Es así como esta rebelión y sus logros (respaldo legal del Juez de Primera Instancia del Quiché) provocaron el enojo del grupo que estaba en el poder.

"En esa lucha que hizo la gente lograron quitar los alguaciles. Sí lo lograron, pero ¿qué hizo el alcalde? Se enojó. Él dijo: ¡Muchá son metiches y abusivos! El que manda aquí soy yo. El Pedro Calal Xotoy mucho se enojó también,

porque él era el que mandaba el pueblo. Él se enojó cuando quitaron a los alguaciles. Él era el que decía qué alcalde es el que va quedar cada vez. Él es el que mero manda al alcalde. Él tenía mucho pisto porque mucho se dedicó a mandar gentes a las costas. Él tenía muchos terrenos, él tenía su casa grande, él era la única persona que tenía su carro. Él tenía un picop cuando en San Bartolo no se conocía lo que era un carro. Él es el que tiene más pisto en el pueblo. Él se enojó mucho, pero quedó ya visto por esos señores quiénes fueron los que organizaron la lucha. **Allí comienza el peligro**" [D-21 97].

Del otro lado, la gente de AC que logró abolir *los trabajos de gratis* se sintió fortalecida en el proceso pues no sólo consiguió sacar de la cárcel a sus dirigentes, sino además demostró la razón y legalidad que amparaban sus gestiones al lograr una resolución favorable de parte de las autoridades en los ámbitos nacional y departamental. La abolición del servicio gratuito no sólo los liberó del mandato de estas autoridades, sino, además fortaleció su posición en la disputa del poder local. Con estas gestiones demostraron también su capacidad de convocatoria y los beneficios de sus contactos con instituciones en Santa Cruz del Quiché y la Capital. No obstante, el entusiasmo de los logros alcanzados no les permitió medir las implicaciones que suponía el haber profundizado el conflicto con *los meros jefes del pueblo*, quienes, por un lado, estaban vinculados con los finqueros y administradores de la costa y, por otro, con el Ejército, al que servían como comisionados militares. Así, un informante cuenta cómo concibieron este primer logro frente al poder de *los meros jefes* de San Bartolo:

"Así ya va pensar que no sirve, no está bueno que nos traten mal. Así, vemos que si juntamos, vamos a hacer el papel; si juntamos, el alcalde no va poder chingar, no va obligar hacer un servicio. Sí, juntos vamos [a] poder hacer un justicia. Mejor juntamos nosotros para que ninguno va ser molestia a nosotros. Porque antes sólo mal va tratar a nosotros, sólo agachada la cabeza va andar. Así fue como nosotros vamos a seguir juntando, vamos seguir reunión, vamos seguir platicando que Dios no va querer que nosotros estemos pobres, Dios no va querer que nosotros pasemos tristeza. Cantón por cantón vamos a reunir, cantón por cantón vamos estudiar la palabra de Dios. También va comenzar a leer y escribir. Va comenzar a superar" [C-16 94].

La mayoría de sambartoleños identifican este acontecimiento como el inicio del conflicto en su municipio; *así comenzó la calumnia, así comenzó el problema, así cayó el peligro, así nos van acusar de leieros* [guerrilleros], *nos van acusar de dónde fue hacer el papel*. En este caso es importante destacar que el término *leiero* es utilizado por los hombres de poder en el municipio para acusar a los dirigentes del movimiento que realizaron las gestiones legales en contra del servicio gratuito comunal amparándose en la legislación vigente y ejerciendo sus derechos ciudadanos –desconocidos y negados hasta ese entonces.

En este contexto, el término guerrillero se utiliza tempranamente (1977-78) como sinónimo de enemigo, extraño, delincuente, gente ‘metiche y abusiva’ que hace uso de la ley para desafiar la arbitrariedad de quien ejerce el poder local. Es importante destacar que a partir de este período, las interpretaciones de las categorías ‘guerrillero’ o ‘enemigo’ se vuelven sumamente elásticas y engloban a todos aquellos que por alguna razón disienten y cuestionan el ‘orden’ establecido tanto al interior de municipio como en el ámbito nacional.

Respecto al proceso de construcción del enemigo interno, Clara Arenas plantea que ya desde la década de los '60 en Guatemala "bajo la clara influencia de la Doctrina de Seguridad Nacional, había arraigado en el Ejército la noción de un enemigo interno (construido en términos militares, políticos e ideológicos) que se correlaciona con la práctica de exclusión particular a la sociedad guatemalteca". Y explica cómo en el segundo quinquenio de los '70 "al dirigente de oposición y al guerrillero, se agregan ahora los familiares, los conocidos y hasta las comunidades con las que la guerrilla puede tener contacto, así como todo aquel que pertenece a alguna organización social no plenamente identificada con el régimen" [Arenas, 1998]. Por su parte, el informe de la CEH expresa que, entre 1981 y 1983, "a raíz del concepto de enemigo interno que tenía el Ejército, las operaciones de aniquilamiento se extendieron en su aplicación táctica a la población civil que no estaba involucrada en el enfrentamiento, arrasando aldeas, matando indiscriminadamente a los habitantes de las comunidades por el sólo hecho de ser sospechosos de pertenecer o de colaborar con la guerrilla, o por interferir en

sus operaciones militares. Estas acciones fueron complementadas con la quema de plantaciones, cosechas, viviendas y, en general los bienes de las personas". [CEH, 1999: Tomo II, 25. Numeral 787.]

Para las autoridades sambartoleñas afines al régimen, enemigo era. El hombre –su familia y comunidad– que se incorporó a Acción Católica. El que se reunía, aprendía a leer y escribir, reflexionaba y cuestionaba las habilitaciones o bajadas a la finca, las jaladas al cuartel y los abusos de autoridad; el que se negaba hacer servicios gratuitos comunales y servicio de alguaciles. Enemigo era el que amparó sus reivindicaciones en la legislación y se movilizó para que la ley se cumpliera. También enemigo era el que escuchó la misa con cáliz de barro, la misa para los campesinos pobres. La categoría del enemigo comunal se construyó en San Bartolo a finales de los años '70 y respondía a la polarización que se dio entre la elite local integrada con contratistas, antiguos comerciantes, comisionados y autoridades edilicias (muchos de ellos cercanos a la Costumbre) y el sector modernista de la Acción Católica. En este caso, en la disputa del poder local se entrelazaron intereses económicos y políticos con el mundo religioso y simbólico; y esta imbricación fue aprovechada por el Ejército para llevar a cabo su estrategia contrainsurgente, como se verá.

### C. Presencia de la guerrilla

A diferencia de los municipios norteños del Quiché, en San Bartolomé Jocotenango la guerrilla entró tardíamente (1981) cuando la política contrainsurgente se había generalizado en el altiplano guatemalteco. En esta localidad, el trabajo organizativo del EGP dependía del Frente Guerrillero Augusto César Sandino –FACS– fundado en julio de ese mismo año. Previo a la instauración de este frente, el EGP había organizado a lo largo de 1980 'La Zona Guerrillera de Hanoi' cuyo primer núcleo de combatientes se estableció en los márgenes del río Motagua (municipio de Chichicastenango).<sup>248/</sup> Según palabras de un informante K'iche' fundador de ese núcleo y posterior miembro de la Dirección de FACS: "La misión de esta zona no era la de presentar combates y enfrentar al Ejército, sino desarrollar la presencia guerrillera en apoyo a la expresión popular a la vez que fortalecer las principales estructuras político-militares del EGP que eran las columnas guerrilleras en el Norte del Quiché" [E-MDF-GCH2].

La razón por la cual el EGP se planteó organizar una zona y no un frente guerrillero en esta región (Norte de Chimaltenango y Centro-Sur del Quiché) se debió –según su análisis– a que ésta no reunía condiciones adecuadas para el desarrollo del accionar guerrillero (topografía deforestada, poca densidad poblacional, inmediatez a la carretera interamericana, etc.). No obstante, la precipitación de los acontecimientos sumada a la visión triunfalista de la insurgencia llevó a que miembros del EGP propusiera transformar la 'Zona de Hanoi' en un frente guerrillero. Esta propuesta provocó una fuerte polémica dentro del EGP. Así lo expresa el informante citado: "La decisión de crear el FACS se dio en un momento de problemática interna en el EGP. Habían distintas expresiones y fueron Camilo y Milton quienes plantearon la constitución del frente. [Ésta] no fue una decisión unánime." [E-MDF-GCH 1998]. Arturo Taracena agrega: "El FACS se creó en julio del '81 cuando el EGP estaba desbordado por la reacción del Ejército y la presión de la propia gente. Pero eso no se hizo con unanimidad sino con grandes polémicas internas. Se sabe que gente como Rolando Morán y el comandante Tomás se opusieron a dar ese salto, mientras que la gente que trabajaba en esa región como Camilo y la gente de la ciudad pensó que sí habían condiciones y forzó a la Dirección Nacional para crear el frente" [E-H-AT 98].

Con la fundación de este frente se estableció la coordinación entre cuatro regiones guerrilleras: a) Sur del Quiché, Sololá y Totonicapán, b) Baja Verapaz, c) Chimaltenango y d) Sacatepéquez. Se estableció una dirección de frente y cada región se estructuró en distritos y éstos en localidades. No obstante, para cubrir las estructuras distritales y locales de esas regiones sólo había una unidad militar. En poco tiempo el FACS expandió su presencia guerrillera a una extensa y poblada área geográfica en donde el movimiento de AC y organizaciones

<sup>248/</sup> "Este núcleo estuvo integrado y comandado por un grupo de jóvenes K'iche's provenientes de Santa Cruz del Quiché, Chichicastenango y San Pedro Jocopilas" [E-MDF-GCH 98].

campesinas como el CUC habían desarrollado un trabajo organizativo previo. "Cuando la primera fuerza militar regular del EGP incursionó en la parte sur de El Quiché, una alta proporción de la población ya la estaba esperando. Lejos de repetir el ciclo previo de ganarse a la gente y organizarla, los cuadros combatientes se vieron crecientemente sorprendidos por la acogida multitudinaria y la rapidez con la cual la población se organizaba de acuerdo al modelo propuesto por la guerrilla" [ODHAG, Tomo III, 1998: 114].

Con el inicio de la ofensiva del Ejército [octubre del '81] se radicalizaron las posturas, se aceleró y masificó el proceso de reclutamiento e incorporación de la población a la guerrilla. En algunas localidades se dio la fusión entre el movimiento popular-comunitario y el movimiento insurgente. En cuestión de meses, el FACS desarrolló una amplia base de apoyo que desbordó su capacidad organizativa, logística y militar. Esta población, aunque simpatizante y/o colaboradora de la guerrilla, continuó siendo población civil (desarmada y sin entrenamiento militar). Respecto a este desborde popular, Taracena plantea: "Esta masificación iba más allá de la capacidad organizativa del EGP. Lo que hubo en esta región fue una insurrección campesina milenarista, donde la Iglesia Católica jugó un papel importante" [E-A.T: 1998]. Mientras que el informe de REMHI expresa: "En realidad los insurgentes enfrentaban un desborde que les impedía articular un verdadero plan militar estratégico". Un ex-miembro de la Dirección del FACS explica:

"En un momento dado, la organización [el EGP] calificó como uno de los errores más grandes la masificación en el reclutamiento, pero fue un hecho, fue una realidad que esa masificación se dio independientemente de lo que habíamos planificado. No hubo detenimiento para analizar. En ese momento que estaba en auge la lucha en todos lados aquel proceso lento y bien planificado era rebasado por la euforia. No sólo la que nosotros teníamos, la gente también aceleró los procesos. Esa masificación nos llevó a tener una interpretación triunfalista de las posibilidades de provocar un cambio radical. Efectivamente se hicieron ingobernables esos lugares. Recordemos también que estaba en auge la lucha en El Salvador y reciente el triunfo de la revolución sandinista, entonces nos dio mucha fuerza el triunfalismo" [E-MDF-GCH 98].

La precipitación de los acontecimientos, el triunfalismo y ausencia de un análisis serio hicieron creer a la guerrilla que el triunfo de la revolución estaba próximo. Ahora bien, este triunfo, más que en una acertada estrategia político-militar, se fundó en una especie de fe en la insurrección popular y en un *error de cálculo* o subestimación de la capacidad de reacción del Ejército y sectores de poder. De esta manera, "el EGP decidió pasar a la etapa de la disputa del control de la población, del territorio y del poder local con las autoridades. Se trataba de construir "las raíces del nuevo Estado, aunque en las áreas periféricas"<sup>249/</sup>

A la par que se llevaban a cabo los reclutamientos masivos, se implementaban acciones de propaganda armada, toma de carreteras y poblados, quema de alcaldías, ejecuciones (*ajusticiamientos*) de potados ladinos, comisionados militares y agentes secretos del Ejército (*orejas*), caciques y autoridades edilicias afines al régimen. En varias localidades, los procesos de organización fueron violentados con el accionar militar, mientras que en otras, el desborde de la misma gente condujo a que se llevaran a cabo iniciativas de 'ajuste de cuentas'. Respecto a esto último, coincidimos con Taracena, quien analiza que en la decisión y ejecución de las acciones de la guerrilla durante esos años ('81 y '82) se combinaron una serie de factores: "Se dio una mezcla de mala conducción revolucionaria, de precipitaciones, de intereses políticos, étnicos, locales, personales etc. que hicieron que la realidad fuera mucho más compleja de como se le analiza ahora" [E-A.T: 98]. En cuanto a esto mismo, un ex-dirigente del FACS explica:

"No todas las ejecuciones fueron planificadas desde las direcciones de frente porque en realidad los ajusticiamientos que se hicieron más pensados son contados. En primer lugar, muchos fueron demanda de la gente y era el organismo inmediato el que autorizaba o apoyaba. El organismo inmediato podía ser el CCL (Comité Clandestino Local) o la dirección de distrito. Y seguro que allí hubo muchos errores e injusticias. Incluso hubo casos que se dieron por diferencias personales o problemas antiguos y ya no hubo control. Todo esto se dio en un momento en que la

<sup>249/</sup> En Opinión Política -OP-, núm. 2:8 y M. Harnecker citado en Le Bot, 1995:192.

Dirección Nacional había perdido el control. En ese momento prácticamente cada región, cada distrito, cada localidad, cada cual empezaba a tomar sus propias medidas" [E-MDF-GCH 98].

Como se verá más adelante, los casos de San Bartolomé Jocotenango y San Pedro Jocopilas ilustran la complejidad de este período, pues de alguna manera la estructura guerrillera distrital y local se constituyó en una caja de resonancia de los conflictos y descontentos derivados de las relaciones de vasallaje vigentes en las localidades. De alguna manera, estas estructuras guerrilleras integradas en su mayoría o totalidad por indígenas K'iche's se convierten en un catalizador de odios cocinados a fuego lento; en una vía para solventar añejos conflictos de poder. Se convirtieron en la estructura a partir de la cual el sector modernista dentro de las comunidades buscaba llegar al gobierno aldeano municipal.

### *Los muchachos venían de San Pedro*

Dentro de la estructura del FACS, la localidad de San Bartolomé Jocotenango perteneció al distrito que abarcaba los municipios de San Pedro Jocopilas, Santa Lucía La Reforma (Sololá), Santa María Chiquimula y Momostenango (Tonicapán). A finales de 1981, esta estructura estaba a cargo de un grupo de jóvenes sampedranos que promovieron las primeras actividades de formación política en las aldeas y cabecera municipal de este pueblo.<sup>250</sup> Un miembro de la Dirección del FACS, explica "En San Bartolo se incorporaron a apoyar la lucha revolucionaria a partir de la relación que tenían con la gente de San Pedro Jocopilas, porque hay que tomar en cuenta que San Bartolo ha sido uno de los municipios más apartados, más aislados del Quiché. En San Bartolo se dio una incorporación a la lucha guerrillera sin conocer mucho el fundamento, sin conocer mucho la proyección, sino como una reacción inmediata, como ver una posibilidad de oro, porque recordemos que la guerrilla ofrecía liberación, revolución, cambio, cambio que los indígenas hemos esperado pacientemente" [E-MDF-GCH 98].

En 1997, en un albergue de desmovilizados de la URNG, se entrevistó a varios de estos jóvenes que iniciaron el trabajo de la guerrilla en San Bartolo, con el fin de entender las motivaciones, lógica y estrategia de la guerrilla en la región. Entre las primeras preguntas que les formulamos estuvieron, ¿Por qué se incorporó a la guerrilla? ¿Cuándo y por qué comenzó el conflicto en su municipio y en San Bartolo? A estas preguntas, los entrevistados dedicaron aproximadamente 90 minutos para explicar la historia de confrontación que desde el tiempo de sus abuelos tenían con los ladinos de San Pedro Jocopilas. Uno de ellos inició la entrevista explicando:

"Yo me acuerdo que aquí en San Pedro Jocopilas comenzó la organización porque allí hay unos ladinos que tienen un odio a los indígenas. Esos ladinos son de apellido Barrios y Girones. Con esas familias había un problema desde siempre porque ellos habían tomado las tierras y el poder de San Pedro entonces la gente no quiere a esas familias y por eso se meten en el movimiento. Ellos tenían la alcaldía. Los señores eran el Jesús Barrios Girón, el Toribio Girón y el Neto Girón. El Ernesto Girón y el Jesús eran contratistas. El otro Girón era el Gerardo que estuvo por más de 15 años como tesorero municipal en San Pedro. El otro ladino era el Rufino Barrios que era Jefe de Comisionados Militares y agarraba a los jóvenes así (...) a cuentazos. Los obligaba, les sacaba el pisto y los llevaba a los cuarteles. Era mucho el problema. A todos los agarraba a la fuerza, los agarraba de los pelos y los somataba con palos. Ordenaba a todos los comisionados a pueros cuentazos. Esas gentes siempre andaban armadas con rifles y revólveres, entonces a toda la gente sencilla y humilde la dominaban. Hay un único señor Barrios que era honesto, era don Augusto, él era el único inteligente, porque metió a sus hijos al estudio. Los hijos de él eran amables con la gente indígena" [E-DSP 97].

---

<sup>250</sup> Estos jóvenes sampedranos inicialmente participaban en las actividades parroquiales y en una cooperativa de producción-comercialización de manzana con sede en Santa Cruz del Quiché. Este proyecto abarcaba las aldeas de los municipios de Santa Cruz del Quiché, Patzité y San Pedro Jocopilas. En 1979, la mayoría de la gente inscrita en la cooperativa se incorporó al CUC. Unos de estos jóvenes señala el 16 de octubre de 1980 (día en que el Ejército allanó su casa y asesinó a su papá y un hermano de 12 años) como el momento en que él "aceptó la organización del CUC". [IGE No. 4 1984:21]. Aproximadamente ocho meses más tarde, al generalizarse la represión en el municipio, algunos dirigentes del CUC se incorporaron al EGP.

El informante continuó enumerando cada uno de los terrenos expropiados en San Pedro Jocopilas y los métodos que estos ladinos utilizaban en los años '60-'70 para continuar las expropiaciones y mantener vigente el sistema de 'repartimientos', 'mandamientos' y 'habilitaciones' por deuda.<sup>251</sup> Explica detalladamente cómo estos ladinos *agarraron* de nueva cuenta las tierras de Comitancillo (región de San Pedro que colinda con Huehuetenango), las Tunas, Campanabaj, Chitucur, San Pablo, Xoljuyup y San Rafael Patzcaman (en San Bartolo). Respecto a la tierra de Patzcaman hizo referencia al papel que desempeñaron Ernesto y Toribio Girón (antiguo caporal de esta finca) en cuanto la tierra fue devuelta a sus antiguos dueños mediante el acuerdo de reforma agraria No. 678 y su posterior ratificación en 1956. Es decir, luego que la tierra de esta aldea pasara a manos de las 48 familias de mozos que desde 1938-1953 *don Toribio mandaba hacer trabajo de gratis* en la finca Santo Tomás Perdido, San Lucas Tolimán, propiedad de la Compañía Holandesa de Comercio C.A.

"Pascamán se lo quedaron el Toribio Girón y el Neto Girón y otros. Eso lo lograron obligando a la gente que firme un papel o cuando embolaban a los hombres. Esos ladinos le prestaban un poco de dinero a la gente, les pasaban un su quetzal o cinco billetes y les decían: Yo les presto muchá; o les ofrecían guaro y después la gente ya no puede pagar el dinero. Entonces ellos decían: Mirá, vos prestaste el pisto, aquí está en la libreta. ¡Ahora tenés que pagar! Y así les quitaba un pedazo de su tierra. A veces usaban otras mañas. Ellos decían: Mirá, esta tierra es mía, aquí lo firmaste, ahora si querés vos te doy un tu poco de dinero, ahora si no, de todos modos perdiste.

Todos los que tienen deuda con ellos también tenían que pagar con trabajo, todavía como 20 años vi yo que ellos hacían eso. La gente tenía que hacerles los surcos, tenía que hacerles las siembras y en tiempo de cosechas les hacía el tapisco. Aparte los mandaban a la costa. Ellos ponían hacer *los mandamientos*. El mandamiento era una semana que ellos trabajaban cada mes para esas familias. El mandamiento era hacerles seis cuerdas de trabajo. Cada persona que tenía su deuda les pagaba el mandamiento. Sólo cuando cumplían el mandamiento ya eran libres, pero les quedaba levantar la cosecha. Todavía por ahí por los años '70, un poquito antes de la violencia, los Barrios y Girones tenían ganados y caballos y cuando hacían las cosechas llevaban todas sus bestias, como 20 ó 30, hasta 50 bestias traían a Pascamán. Era una gran fila de bestias cargadas de regreso para San Pedro porque ellos en los años '60 se quedaron con bastante tierra de Pascamán.

Después del terremoto seguían quitando las tierras. Mi papá ayudó mucho a las gentes para que los Barrios y Girones no les quitaran sus tierras, por eso a mi familia esas gentes le tenían mucho odio. Ellos agarraban la tierra fácil, entonces allí viene el resentimiento, la rebeldía de la población. Cuando encontraron la organización luego se unieron, porque ése es el problema que siempre había en Jocopilas" [E-DSPJ 97].

En este caso es importante analizar cómo en la memoria de este sampedrano todavía en 1997 están presentes esas largas caravanas de bestias cargando el maíz de Patzcaman hasta la casa de *los Barrios y Girones*, las tierras perdidas, los trabajos no pagados, los engaños, los abusos y malos tratos. Por otra parte es importante señalar la continuidad y complementariedad que existen entre este relato, los documentos de archivo y todo lo expresado por los ancianos sambartoleños cuando explican que el problema de su pueblo *no es de ahora, que viene de antes, más antes, cuando los ladinos les robaron la tierra y les obligaron a trabajar de gratis*. Respecto a este tipo de experiencias de vida y motivaciones que llevaron a muchos jóvenes indígenas a adscribirse a la guerrilla, Le Bot analiza: "Más que por la defensa de los intereses de una categoría social o por un análisis de los mecanismos de la explotación, la generación joven que aporta la mayoría de los militantes está impulsada por la experiencia de las humillaciones, por la rebelión contra las vejaciones que han tenido que sufrir sus padres y contra las discriminaciones a las que ella misma se ha enfrentado. La 'concientización', que pretende explicar los mecanismos de la explotación y de la 'dominación', aparecen entonces como una racionalización y una legitimación de una primera revuelta, de una toma de conciencia inmediata, inseparable de la experiencia afectiva" [Le Bot; 1995:168].

<sup>251</sup>/ Recuérdese la documentación que trata sobre estas concepciones y prácticas en el expediente de expropiación de Patzcaman en los años '50. (Patzcaman colinda con San Pedro).



Regularmente cuando se estudian los alzamientos, motines, revueltas (en este caso) las adscripciones a la guerrilla, se analiza el hecho (el estallido) en sí mismo, aislado y descontextualizado del proceso histórico y experiencias afectivas que movieron a la gente a asumir determinado tipo de opciones y posiciones. Se pierde de vista esa *cuenta larga* que día a día se teje en la memoria de la gente y, "la verdad es que se trata de una sola y misma vida, de un solo proceso, y que la violencia manifestada en los momentos críticos se está generando y acumulando todos los días en la entraña de la existencia normal" [Martínez; 1991:13].

En este caso, como la mayoría de los casos sambartoleños, nos permite entender el papel activo que jugó la memoria colectiva –las razones históricas– en la sublevación indígena de los años '70. Nos permite entender que las causas del surgimiento de los movimientos –elemento básico de su explicación– no se hallan en los movimientos mismos, sino en las condiciones de la vida cotidiana. Los relatos de esta población hablan de descontento, cansancio, indignación, protesta, revueltas y odios cocinados a fuego lento. Hablan de un conflicto abonado, de una relación de silencios, subterránea –de aparente sumisión– que eclosiona con toda su nitidez y diversidad de expresión a lo largo del decenio '70 y cuya opción más radical fue la adscripción a la guerrilla.

En términos generales, puede decirse que en San Bartolo la gente que simpatizó, colaboró o simplemente asistió a las actividades de formación promovidas por la guerrilla llegó a construir un planteamiento común del "por qué" organizarse. Y ese "por qué", se fundamentó en las historias de expropiaciones, habilitaciones, discriminaciones, resentimientos, agravios, atropellos, litigios, resistencias y frustraciones que desde 1880 venían experimentando los sambartoleños. Uno de los jóvenes de San Bartolo que participó en las primeras actividades de formación que llevó a cabo la guerrilla explica:

"Después la gente se empezó a organizar, empezó a decir ¿qué estamos pensando? Tanto sufrimiento que tenemos. ¿Por qué aquí nosotros no tenemos cabida? No nos toman en cuenta. Bueno, así se empezó a organizar la gente en San Bartolo cuando llegaban unos de San Pedro Jocopilas. Ellos organizaban pláticas, ellos lo que enseñaban era a reflexionar, ellos decían: ¿qué piensan ustedes? ¿Qué sienten? ¿Cómo estamos viviendo? Entonces la gente empieza hablar, los más ancianos cuentan que la gente trabajó mucho para los *mu's*. Salen muchas cosas de lo que la gente sabe. Hablan del trabajo que habían hecho de gratis.

Los ancianos cuentan también cómo pelearon los de Cimientos, cómo pelearon con los Girón para lograr otra vez su tierra. Los tíos y los abuelos asistían también a los cursos y allí es donde contaban ellos que a cambio del trabajo que hacían en las fincas de la costa ganaron otra vez sus tierras. Siempre hay un reproche porque ellos se volaban a pie desde San Bartolo hasta Samayac y otros lugares de allí por Patulul. A pie se iban. En San Bartolo los que mucho han robado a la gente son los Girones que son ladinos también. Ellos son los que hablan el español, no como nosotros que siempre nacimos en el lenguaje K'iche'. Los señores grandes estaban en los cursos, entonces ellos iban explicando lo que pasó. Ellos hacían un recordatorio a los demás" [D-21 P-3; 97].

Si bien la gente que asistió a esas primeras actividades de la guerrilla compartía una visión común de ese *por qué y para qué organizarse*, no le quedaba igualmente claro hacia donde apuntaba esa organización, es decir, el camino, la estrategia trazada por esa instancia grande de la que hablaban *los muchachos* de San Pedro; no les quedaba claro qué significaba esa nueva palabra llamada revolución, ni la dimensión y trascendencia de una guerra tan próxima e inimaginada. Lo que ellos buscaban era abolir el poder autoritario y racista que ejercían los *mu's*, los habilitadores y comisionados, en fin, *los meros jefes del pueblo*. Su visión del problema –aunque de trascendencia histórica– se enmarcaba dentro de su espacio local y en todo caso dentro de la unidad localidad-finca. Respecto a esto último, el informante citado arriba expresa:

"Eran muy bonitos los cursos, pero lamentablemente ya no dio mucho tiempo de pensar. Unos sí pudieron salir con la mente así clara, unos sí van a saber qué es lo que viene y por qué viene, pero otros no alcanzaron a saber qué estaba pasando. Allí lo más que se logró dar fueron unos cinco o siete cursos de formación. Allí ya no dio tiempo de saber qué estaba pasando en el país. El tiempo de formación allí en San Bartolo fue muy poco. Allí la gente apenas comenzaba a conocer la organización del EGP y ellos ya estaban hablando de que venía una guerra. Allí ya no hubo tiempo de saber qué estaba pasando en nuestro país. La gente no tenía idea de lo que iba a pasar, no tenía idea de cómo era el asunto" [D-21 P-3; 97].

Aunque estas primeras actividades de 'formación política' promovidas por la guerrilla se llevaron a cabo a partir de la estructura y red social ya existente en el municipio (especialmente la construida alrededor del movimiento de AC) y la temática, metodología y asuntos que allí se planteaban tuvieron eco entre muchos sambartoleños, ello no significó que la totalidad de los asistentes se adscribieran automáticamente a la guerrilla. En otras palabras, *cuando cayó el peligro*, mucha de la gente que asistió a dos o más de esos cursos todavía estaba en proceso de acercamiento y/o simpatía inicial con la guerrilla, mientras que otros ni siquiera llegaron a asistir a estos cursos. No obstante, la represión fue generalizada y afectó dramáticamente a la población miembro de Acción Católica, la cual en su totalidad fue tratada como 'leiera' [guerrillera] y/o 'enemiga' por las fuerzas armadas y las PAC.

#### D. El estallido del conflicto

Las entrevistas con los dirigentes guerrilleros que iniciaron el trabajo organizativo del EPG en San Bartolo permiten entender que, si bien el EGP había logrado captar la simpatía de mucha gente en el municipio, esa gente apenas empezaba a tener los primeros contactos con la *organización* cuando estalló el conflicto en toda la región sur del Quiché. El proceso local se violentó. Paralelamente se desarrollaron dos dinámicas: por un lado se implementaron las actividades de organización, alfabetización y formación política y por el otro se llevaron a cabo las primeras acciones armadas. En este municipio se vivió un desfase entre el proceso organizativo y el accionar militar, se vivió una ¿precipitación de la estrategia?, ¿explosión de conflictos añejos? y/o ¿pérdida del control? El análisis de los hechos nos ayudará a entender la complejidad que adquiere el conflicto nacional dentro de este espacio local.

"[En San Bartolo] comenzaron la organización unas cinco personas, pero como el problema era muy grande, cuando se habló de la organización, los cantones se organizaron. Los Cimientos, Sinchaj, Tacachat, Pacagüex, Choljuyup, Paquix, Pascamán, todos los cantones se organizaron. Pero un problema que pasó es que como mucha gente se organizó, [entonces] la organización ya no los pudo conducir" [E-DSP 97].

##### 1. Primeros hechos de la guerrilla

Entre agosto y noviembre del '81 se llevaron a cabo tres *ajusticiamientos*. Si bien esto era parte de la estrategia militar del FACS durante esos años, la explicación de los sambartoleños y sampedranos respecto a éstos se inscribe dentro de la dinámica de su historia local. Así, un dirigente sampedrano explica: "por todos esos problemas de los que ya hablé, la gente tomó la justicia con sus propias manos, si se hicieron los ajusticiamientos la razón fue porque los indígenas estamos muy marginados, la única manera que nos quedó fue hacer nuestra propia justicia. No había justicia, ni leyes para nosotros" [E-DSPJ 97].

Estos hechos estuvieron dirigidos en contra de algunos miembros de las familias ladinas de San Pedro y de los *meros jefes*, de los caciques del pueblo; fueron ideados y ejecutados por los organismos distrital y local, es decir por la misma gente de estos municipios (por grupos de hombres armados con machetes y unas pocas armas de fuego de bajo calibre). Un miembro de la dirección del FACS explica: "Muchas de esas acciones se hicieron con una, con dos o con tres armas. Y bueno, los que ya tenían experiencia encabezaban y se iban cantidad de gente atrás, apoyando con lo que conseguían. Era una acción popular, no una acción puramente guerrillera, salvo algunos casos, pero la mayoría fue expresión de la misma gente" [E-MDFACS-GCH 98]. Además, al analizar el contexto y momento en el que se dieron los hechos se advierte cómo éstos se articulan a las protestas y reivindicaciones que se vivían en esa época y localidad (lucha en contra de la expropiación de tierras, la habilitación por deudas y servicios gratuitos, hastío frente a la discriminación y abusos cometidos por la elite ladina de San Pedro y la elite K'iche' de San Bartolo, etc.) Puede advertirse también cómo éstas fueron resultado de la polarización entre habilitadores, comisionados militares y/o jefes del pueblo y el sector modernista dentro del municipio (gente ligada a la AC, ONG, cooperativas, DC y organizaciones populares). En otras palabras, estas acciones ocurrieron dentro del contexto de confrontación y disputa de poder que se vivía en este pueblo a lo largo de los '70.

La primera ejecución que llevó a cabo la guerrilla fue la de Angel Barrios, ladino, enfermero, encargado de administrar el puesto de salud en San Bartolo. Este hombre era hijo de Jesús Barrios Girón (antiguo contratista de San Pedro). En el momento que se dio el hecho, la familia de Angel Barrios enfrentaba un conflicto con la gente de Pacagüex,<sup>252/</sup> a quienes habían expropiado su tierra. Respecto a este hecho, un sampedrano entrevistado por la IGE declaró:

"Hay un Chus Barrios, contratista de San Pedro, con terreno en San Bartolo. También Mincho Girón y Ernesto Girón son de San Pedro y tienen terreno en San Bartolo. Chus Barrios tiene entonces un hijo que se llama Angel Barrios. Estas personas han robado mucha tierra. Don Chus ha robado en el cantón Pacaguëx. Incluso ha robado animales. Allí tiene más de dos mil cuerdas. Pacagüex es una finca, como las de la costa, es caliente. La gente de allí se dio cuenta que estos ladinos son muy agresivos y nos dijeron: ¿Qué va hacer con estas gentes? Nos quitaron tierra y animales. Ojalá ustedes nos ayuden" [IGE No. 4 84: 21].

Por otra parte, varios sambartoleños expresaron que la gente del municipio se quejaba por la desatención y malos tratos que recibían del enfermero (Angel Barrios) cuando acudían al puesto de salud e interpretan que ésta pudo ser una de las causas *del por qué la guerrilla llegó a matar a este hombre*: "Unos señores llegaron a matar al enfermero porque ya no atiende a los pacientes, ya no da medicamentos. Miguel Angel es el enfermero, entonces él no quiere dar medicina, por eso lo mataron los guerrilleros. Lo mataron porque cuando llegaba una persona grave no la atiende y dice: ¡Que se muera! A él no le importa que se muera la gente". [M T E-4-D 96].

Si bien esta última explicación aparece en varios relatos, la mayoría de entrevistados coincide en que a este hombre lo mató la guerrilla por ser *mu's*, ladino, descendiente de expropiadores y habilitadores, en un momento de reactivación del conflicto de tierras. Con lo cual puede deducirse que con este hecho se buscaba 'vengar' las prácticas segregacionistas del enfermero, saldar *viejas cuentas* de expropiación de tierras indígenas por parte de la familia Barrios Girón; además de responder a las demandas de los 'pacagüex'. Respecto a este hecho, uno de los agentes de pastoral que atendía la región durante esa época explica:

"La única desavenencia observada en el tiempo que visité San Bartolo era la que tenían los indígenas en contra de las familias Barrios y Girón que vivían en San Pedro Jocopilas, pues éstas se estaban apropiando de las tierras de los indígenas y se consideraban los amos y señores del municipio. Es posible que a un miembro de esta familia lo haya matado la guerrilla" [E-P-SAS 94].

Si bien sobre la razón de este hecho existen explicaciones diferentes, éstas pueden ser complementarias; no obstante, las versiones sobre la forma y lugar en que se llevó a cabo, difieren un poco más. Por ejemplo, el sampedrano que testimonia en la revista de IGE plantea que éste se llevó a cabo en la finca Pacagüex a partir de una protesta de los pacagüexanos que desembocó en una situación de extrema tensión y violencia:

"[Los de Pacagüex] no se quedaron contentos. Una vez llegó el hijo a la finca. Él trabajaba en San Bartolo. Es enfermero el Angel Barrios. Y se juntaron más de 70 gentes y se empezaron a discutir con él. Le decían que dejara las tierras o lo mataban. Porque éstos son conformistas pero agresivos. Se levantaron con machete. Él [Angel Barrios] llevaba pistola 9 mm. Y se empezaron el relajo. Disparó entre ellos y mató a tres. Iban seis con él que eran otros empleados que son de San Bartolo (el mero pueblo). Angel mató a tres y entonces la gente empezó a machetear a Angel Barrios y allí lo mataron a él y a todos los que iban con él" [IGE Año No. 4 23].

Mientras que algunas versiones de los sambartoleños apuntan a que este hecho se llevó a cabo luego de "una toma" del puesto de salud por parte de la guerrilla. Y que junto con Angel Barrios también mataron a uno de los hombres de confianza de don Pedro Calel Xotoy, el hombre que administraba la Alcaldía: "Llegaron hombres así desconocidos, iban armados, tomaron el puesto de salud y mataron al enfermero que se llamaba Miguel Angel

<sup>252/</sup> Caserío de Salquil, ubicado en el vértice entre San Bartolomé Jocotenango, Sacapulas y San Andrés Sajcabajá. Se ubica en las márgenes de la quebrada Pacamanchaj, al norte de la quebrada Tzapoclaj en la Sierra de Sacapulas. [Gall; 1978:Tomo II, 802]. Según Piel, Pacagüex constituye una de las haciendas fundadas a finales del siglo XIX a partir de los acaparamientos latifundistas en San Bartolomé Jocotenango entre 1886 y 1890 [J. Piel; 1989:346].

que está junto con el mero político. Entonces el Pedro Calel se enojó porque mataron a su compañero y él fue a traer los ejércitos" [MTE-4D 16].

Aunque en los relatos hay diferencias respecto a las condiciones, número de víctimas, forma y lugar en que se llevó a cabo este hecho, la interpretación general apunta a que con el *ajusticiamiento* de Angel Barrios, la gente del Distrito de San Pedro y/o Comité Clandestino Local del FACS en San Bartolo se vengó de las expropiaciones de tierra y malos tratos recibidos –desde el tiempo de sus abuelos– por parte de la familia de Angel Barrios. Con este asesinato, el CCL de San Bartolo hizo pública su presencia en el municipio.

El siguiente hecho del CCL en este municipio fue un atentado fallido en contra de Pedro Calel, comisionado militar y Modesto López, alcalde en funciones en 1981. Según los sambartoleños, este hecho lo llevó a cabo un grupo de seis hombres armados con machetes y palos que llegaron a buscar al señor Calel a la alcaldía y casa de habitación: "Un día llegó como unos seis hombre allí en San Bartolo, seis hombres con machetes, con palos. [Ellos] dicen que van, van ir a matar al alcalde de San Bartolo. Van a matar –dice– porque es malo, es un militar. Pero nosotros no sabe quién son esos hombres, saber de dónde es que vinieron. Pero el alcalde se salió, el alcalde se capió y ya no hicieron nada, el alcalde se jue" [C-16; 1994].

## 2. El nuevo oficio de los comisionados

Estos hechos, sin duda, pusieron en alerta al Ejército y hombres de poder tanto de San Pedro como de San Bartolo. A partir de ese momento, los comisionados empezaron a circular listas con los nombres de todos los sambartoleños que participaban en actividades y proyectos de la AC, en cursos de alfabetización, capacitación y/o formación, los que protestaban en contra de las habilitaciones, los que tenían conflictos de tierras, los que se reunían de noche, los que platicaban con gentes de fuera. Regularmente, los nombres que encabezaban las listas eran de directivos cantonales y municipales de la AC, catequistas y hombres [su familia y comunidad] cuya huella digital respaldaba el memorial en contra del servicio comunal gratuito.

"El comandante del destacamento va apuntar una lista larga, una lista va hacer y va decir que va ir a sacar de noche a todas esas gentes que van hacer su reunión. Que va a matar a todas dice. Nosotros estamos en la casa y nosotros sólo oímos la noticia de lo que dice el alcalde. Así dice el alcalde y así dice también el comandante de la base del Quiché. Y, pero la lista es larga. Mucha gente, mucha gente dicen ellos que va a matar. Mucha gente dice que van asustar, van asustar a toda la gente. Y dicen las gentes: ¿por qué será que está el peligro? ¿Por qué van a matar? ¿Acaso somos malas gentes pues? Y cabal pues. Un día bajó el militar, entonces da miedo. Miedo da porque ellos van a matar la gente. Entonces decimos: ¡Bueno muchá, ya vino el peligro! Bueno, va a comenzar la angustia" [C-16 94].

Como se verá más adelante, a partir de este hecho el papel de los comisionados pasó a ser fundamental en la ejecución de la política contrainsurgente tanto en San Bartolo como en las aldeas fronterizas de los municipios de Sajcabajá, San Pedro y Santa Cruz. Vale decir que esta nueva tarea que las fuerzas armadas asignaron a los comisionados, que a su vez eran contratistas, dueños de cantinas o tiendas, los *meros jefes del pueblo*, les permitió a través de la delación, calumnia y violencia directa e indirecta, recuperar las cuotas de poder que habían perdido en el proceso de disputa y confrontación con el sector rebelde ligado a la AC. A través de esta nueva tarea que el Ejército les asignó, estos 'jefes' o caciques locales encontraron la posibilidad de *protegerse* frente a posibles atentados de la guerrilla y eliminar a sus opositores (es decir, a todas esas gentes que estaban cuestionando las habilitaciones, los servicios gratuitos, el autoritarismo y abuso de poder).

Si bien en un primer momento del conflicto, algunos ladinos colaboraron con las fuerzas armadas, las primeras acciones e involucramiento masivo de los indígenas a la insurgencia reactivó en ellos el miedo ancestral a que éstos se sublevaran frente a las situaciones de expoliación, vasallaje y segregación. No obstante, durante el período más álgido del conflicto, la mayoría de estas familias abandonaron sus casas y terrenos, algunos se refugiaron en Santa Cruz, otros en la ciudad y los menos se quedaron en San Pedro. Es importante resaltar que el poder que ellos habían ostentado desde finales del siglo XIX, a partir del conflicto empezó a ser reemplazado por la nueva generación de *hombres con pisto* de origen K'iche'. Es decir, por algunos de los hombres que venían enriqueciéndose como *agiotistas y/o contratistas* en las fincas algodonerías de la Costa Sur y cuya

responsabilidad como agentes secretos, colaboradores y/o comisionados militares fue crucial en la implementación de la política contrainsurgente. Para el caso de Jocopilas, uno de los sampedranos citados explica:

"Aunque esos ladinos, cuando vieron que alguna gente se metió a la organización, rápido fueron al Ejército –y así comenzó la persecución–, después cuando vieron que muchos nos metimos a la guerrilla sí ya tuvieron miedo. Entonces ya no siguieron robando tierra, allí ya cambió. Ellos se fueron de San Pedro y la mayoría de sus tierras las dejaron vendidas a los indígenas que reprimieron y robaron a la gente. Cuando la violencia, los ladinos ya se ahogaron porque vieron que el indígena responde a estos problemas. Entonces ya no tanto jodieron. Muchos se fueron a la punta. El R y el G se fueron a la punta. Ellos sí apoyaban al Ejército, pero no fueron ellos los que se metieron. Allí ya fue el P C, un tratista y comisionado en San Pedro. Ya en ese tiempo también muchos indígenas se metieron al Ejército. Ese P C mató mucha gente y todo lo robaron y todas las cosas se las llevaban..." [E-DSPJ 97].

#### *Las visiones acerca de 'don Pedro'*

Como se ha analizado con anterioridad, en el caso de San Bartolo dentro del grupo de comisionados militares y hombres de poder destacaba la figura de Pedro Calel Xotoy a quien los sambartoleños (desde su visión local) identifican como el hombre responsable de la represión en su municipio. *El hombre que llevó el peligro*. Aunque casi en todos los relatos hacen referencia a este hombre y sus hechos, vale contrastar algunas de las visiones que ahora reconstruyen de él:

#### Texto 1 / Taller RCNH grupo a:

"La guerra comenzó por un político. Eso fue así. Todo comenzó por el señor don Pedro que es un señor político. Sí, él se enojó porque las gentes ya no lo apoyan. Él se enojó y se fue a traer 15,000 ejércitos. Ellos querían matar a todas las gentes, pero las gentes son listas y no se dejaron. Un tiempo empezaron a quemar las casas en Sinchaj, Paquix, Cantón Chutucur, Los Cimientos, Chocorral. Sí, todo comenzó por el político, el señor Pedro Calel. Como las gentes no querían seguir apoyando a ese político, él se enojó y se fue en Quiché, se fue en el cuartel del Quiché. Él estuvo un mes en el cuartel del Quiché y después cuando regresó ya llevaba seis pelotones de militar. Los militares bajaron por ahí de San Andrés Sajcabajá. Después agarraron el camino de Chutucán y se encontraron allí a un señor que está llegando de la costa. Él era el Bartolo Ramírez. Entonces lo agarraron al Bartolo y lo mataron allí mismo. Lo mataron y lo dejaron tirado allí mismo en el barranco" [MT-E-4 95: 15 Grupo A].

#### Texto 2 / Taller RCNH grupo b:

"Don Pedro Calel Xotoy fue tres meses a un curso con los ejércitos. Sí, se fue de octubre a diciembre de 1981. Cuando él regresó, ese mismo día agarraron a Bartolo Ramírez Benito. Lo agarraron y en la media noche lo mataron. Lo mataron y lo tiraron en el barranco Chutucán. También doña María Benito Zapeta cuando fue a ver a su hijo al barranco ella se tiró también" [MT-E-4 95: 15 Grupo B].

#### Texto 3 / Taller RCNH grupo c:

"Cuando empezó la violencia hay un señor que se llama Pedro Calel, él es puro político. Como la gente empieza hacer su estudio, él no quiere que el pueblo va hacer su estudio, él no quiere que estudien para que el pueblo no se dé cuenta. Él entonces fue a llamar al Ejército y entraron al cantón Sinchaj. En el camino agarraron al señor Bartolo Ramírez, lo mataron y lo tiraron en el barranco Tucán. Él fue el primer muerto. Desde allí empezó la violencia" [MT-E-4 95: 15 Grupo C].

#### Texto 4 / Informante de San Pedro Jocopilas:

"Quien aconsejaba a los de Mulubá eran los Girón y los Barrios. Algunos de Mulubá tienen casa en el mero pueblo de San Bartolo. Eran contratistas. Además, eran comisionados. Una de estas personas era el Pedro Calel, la guerrilla lo fue a buscar y él se escapó, después él mismo fue a traer el Ejército. Él era de Mulubá y junto con otras personas armó la patrulla" [E-DSPJ 97].

#### Texto 5 / Anciano de 84 años:

"En el tiempo del peligro hay también otro señor [que] se llama Pedro Calel, así se llama. Ése es un panzón. Ése es el cabeza del pueblo. Ése es el cabecera. El mero jefe del pueblo. Ese señor es malo. Sí, ése es el que aconsejó a las

patrullas. Ése fue a la zona del Quiché, entonces ya se quedó puro el jefe del pueblo. El que manda que se maten y se matan a las gentes de San Bartolo. Él es que manda que se lo maten a uno. Que se maten. Dicen que es él que manda. Pero ahora ya se murió, ya se quedó silencio porque el Pedro es el mero abusivo. Pero el Pedro ya se acabó la vida. Como Dios sabe ya se murió ese señor porque puro malo es" [B-12 94].

Texto 6 / Mujer de 38 años viviendo en San Bartolo:

"Cayó, cayó la violencia. Todo empezó con el señor el Pedro Calel. Él es alcalde. [Él] mismo se va a meter con los ejércitos. Él mismo va a traer los fusiles, las armas. Saca bastantes allá en el Quiché. El Pedro Calel también ya muchos años va ser alcalde y va sacar muchas cosas. Él mismo se va a cada casa. Dice que manda a los jóvenes, dice que es bueno para los ejércitos, [los] manda al Quiché. Lejos. También él va obligar a patrullar. Eso es lo que hace" [A-5 94].

Texto 7 / Contratista, comerciante, ex-comandante de PAC y ex-alcalde:

"En el "tiempo jodido" yo quedé de alcalde también, porque antes, antes había un señor que se llamaba Pedro Calel. Él es el que siempre dice a la gente: *Este fulano y este zutano tienen que llegar de alcalde*. Entonces ya sabía la gente. Este señor Pedro Calel Xotoy estuvo de alcalde también, era bueno, tiene buen pensamiento, pero a muchas personas no les gusta las cosas que dice" [A-8 96].

Texto 8 / Catequista de 63 años

"El Pedro Calel se fue a trabajar dos meses allá en el Quiché. Él va a solicitar un Ejército. Primero llevó 300 ejércitos, entonces viene un señor que se llama Bartolo Ramírez Benito. Él es el primer muerto que mató don Pedro Calel. Él es el primer muerto allá en San Bartolo.

Él viene al pueblo de allí de la costa. Él viene cuando encontró a don Pedro Calel allí en Chutucán. Con el Ejército bajó de San Andrés, después subió por Chuimamaj, subió allí en Sinchaj y encontró al pobre Bartolo. Él viene de allí de la Costa. Viene con todo y su mujer. Cuando viene de la Costa encontró a don Pedro. El don Pedro le dice: bueno, ¿de dónde venís? De allí de la Costa, dice él. ¿Dónde está tu papel? Entonces él enseñó su papel, pero los soldados dicen: Bueno muchá, allí está uno. Allí está, ése es leillero [guerrillero]. Entonces dicen a su mujer: ¡Váyase! ¡Váyase! Ya va llegar tu marido. Entonces su mujer se fue.

Cuando su mujer se fue, saber con qué armas mató al pobre Bartolo Ramírez. Saber con qué cuchillo, saber con qué arma mató. Él es el primero que mató, el primero que mató en el barranco Chutucán. El Bartolo Ramírez, ése es el primer muerto. Ese día mero vienen 300 ejércitos cuando mató ese pobre hombre cuando viene de la costa. Al otro día su mamá del Bartolo cuando vio que no llega su hijo se enojó. Se enojó su mamá del Bartolo y fue a buscar a don Pedro y le dice: ¿Dónde dejó a mi hijo? ¿Dónde dejó al Bartolo? Ah, el Bartolo allí está en el Quiché. Ya se fue con el Ejército, dice el Pedro Calel. Pero la señora no creyó. Entonces se fue al barranco. Se fue a ver y cabal allí está su hijo. Allí en el barranco está. El Bartolo allí en el barranco muerto está. Allí en Chutucán. Entonces la María Benito que es su mamá allí se tiró. En el barranco se tiró. Ella se tiró sola en el barranco Chutucán. Ella da cólera que está su hijo allí en el barranco, entonces se tiró. El mismo día se tiró. Ella sola se tiró. Se tiró. La María Benito con su hijo el Bartolo se quedó. Ella se tiró sola por la cólera que está su hijo allí. Se tiró, pero el barranco saber cuántos metros es.

Ése es el primer muerto. El primer muerto en San Bartolo llevó 300 ejércitos. 300 ejércitos atrás de don Pedro Calel. 300 ejércitos. Entonces la María se tiró allí. Allí se mató la María Benito, mamá del Bartolo. Ellos son los primeros muertos en San Bartolo. Allí se quedó. Nadie puede sacar. Allí se quedó. Como ya viene el Ejército. El Ejército anda matando la gente. La pobre María Benito se tiró allí donde está su hijo. Miró a su hijo que está muerto allí y se tiró ella también. En el barranco está. Está muerto. Ella mira que está muerto. Ella mira que está allí y se tiró. *Mejor voy a morir yo también*, dijo, y se tiró. Eso fue en el barranco Chutucán donde se hace la Costumbre" [C-16-2 96].

### *Algunas reflexiones en cuanto las visiones acerca de don Pedro*

#### - Imagen y actoría

Dentro del abanico de formas en que los sambartoleños nombran o identifican la figura de don Pedro Calel Xotoy, es importante destacar que todas o casi todas dan cuenta del poder que este hombre ejercía en San Bartolo antes y durante el inicio del conflicto.

Esta visión que ahora reconstruyen de él responde no sólo al poder real que este hombre tenía dentro del municipio, sino a la visión local que los sambartoleños tenían del conflicto, por tanto, del papel que jugaron las fuerzas y actores dentro de éste. Aunque ahora algunos sambartoleños saben que esa primera incursión del Ejército en San Bartolo era parte de la ofensiva militar lanzada por Benedicto Lucas García, en octubre de 1981, y que lo que sucedió en su pueblo estaba sucediendo en San Pedro, San Andrés, Sacapulas, Santa Cruz y otros municipios. La interpretación que continúan haciendo de este hecho es que don Pedro Calel Xotoy con su poder desmedido fue a llamar al Ejército para saldar sus cuentas personales. Es decir, para restablecer su propio orden, su sistema de administración local. La imagen que guardan de él es la de un caudillo poderoso caminando con cientos y/o miles de soldados *detrás de él*. La idea subyacente es que fue él quien dio las grandes órdenes, quien ideó y administró esa desquiciada empresa del terror. Él estaba *bravo* y necesitaba vengarse de *esas gentes que ya no lo apoyaban*. La idea que persiste es que 'la guerra comenzó por culpa de él, porque él era el mero jefe del pueblo, el mero cabecera'.

Si bien don Pedro Calel, en su papel de comisionado militar, constituía una pieza clave para la implementación de la política contrainsurgente en el municipio y actuó en función de sus particulares intereses, no fue él quien tomó las grandes decisiones de todo lo sucedido en esa localidad. No fue él quien conceptualizó, programó, ni financió la represión en ese espacio local.<sup>253/</sup> El hecho que la primera tropa militar que incursionó en el municipio estuviera aparentemente comandada por el hombre más poderoso del pueblo, hizo creer a los sambartoleños que esta fuerza servía a los intereses de ese hombre en particular y no a una estrategia militar que respondía a los sectores de poder a nivel nacional. Para muchos sambartoleños todavía es difícil entender por qué don Pedro mandó a llamar al Ejército –una fuerza desproporcionadamente grande y ajena–, para resolver *sus* conflictos, aunque graves, de índole local. Es decir, de índole propia. Dentro de su visión, el problema era entre ellos, su resolución debía de ser entre ellos, utilizando las vías y/o medios locales para hacerlo. Para muchos, todavía es difícil explicar por qué llegó el peligro, por qué el Ejército continuó matando tanta gente que 'no tenía su delito'.

#### - El primer muerto y suicidio en la Quebrada Patucán

De las acciones de *don Pedro*, es el asesinato de Bartolo Ramírez Benito el que más significado tiene en la memoria de los sambartoleños. Ello, por varias razones:

**La primera**, ésta fue la primera muerte, el preludio de un tiempo de obscuridad.<sup>254/</sup> El primer asesinato dirigido por una autoridad sambartoleña en contra de otro sambartoleño. Además, ese asesinato se llevó a cabo

---

<sup>253/</sup> Aunque la información acerca del número de meses que *don Pedro Calel* se internó en la Zona Militar del Quiché varía de uno a tres, sí existe una visión coincidente entre los sambartoleños, respecto a que él estuvo *acuartelado*. Es posible que durante ese tiempo él fue entrenado para desempeñar su nueva tarea militar, es decir para llevar adelante la empresa de muerte y persecución en su municipio. Hay que anotar que a partir de 1981, los comisionados más afines al Ejército recibieron un entrenamiento intenso en la Zona Militar No. 20 de Santa Cruz del Quiché y fueron ascendidos al rango de 'Sargento Especialista' para que trabajaran en apoyo a las Unidades de Asuntos Civiles del Ejército. Ver Schirmer, 1999.

<sup>254/</sup> Respecto a la visión de quién fue el primer muerto, cabe decir que si bien ese primer muerto fue Angel Barrios, la mayoría de la población se refiere a Bartolo Ramírez como el primer muerto. Esta visión podría interpretarse de distintas maneras. La primera de ellas es lo ajeno, lo diferente que veían a este 'mu's' que atendía el puesto de salud; la segunda, una aprobación tácita de esa muerte, entendida hasta cierto punto,

con un inimaginado despliegue de tropa militar. A partir de allí, la necesidad, pero al mismo tiempo la confusión de los sambartoleños de cuantificar a los soldados. La inferencia que podemos sacar de la disonancia de cifras proporcionadas por los informantes [300, 1,500, 5,000, 15,000, etc.], es que, en la práctica, ninguno tuvo la posibilidad de registrar cuántos militares iban *detrás* de don Pedro. A ojos de ellos, *eran muchos*, tantos, que en todos los informantes prevaleció la necesidad de darle un número, un número que les hiciera –mínimamente– entendible la acción.<sup>255/</sup>

Es a partir de este despliegue militar que la imagen del '*poder de don Pedro*' se vuelve omnipotente a los ojos de los sambartoleños, pues éstos no lo identificaban como un agente 'al servicio del Ejército', sino como el hombre *obedecido* por cientos, si no es que miles de soldados.

La segunda, que se asesinara a un hombre inocente; es decir, a un hombre que '*no cometió su delito*,' *ni tenía su pleito*', un hombre que podía probar su inocencia y que a todos constaba. Quienes lo conocían podían probar que durante su estancia en la finca, el Bartolo estuvo al margen de los acontecimientos que ocurrieron en el pueblo durante esos meses. Los informantes subrayan, *el Bartolo no tenía su delito, no hizo su mal y lo mataron, sólo así nada más*. En otras palabras, el Bartolo no sólo era inocente sino, además, no se le hizo el debido proceso. No se presentó su caso en la alcaldía. El alcalde *justicia* nunca lo llamó para que presentara su declaración frente a él, tampoco averiguó nada. No se le encarceló, no se le cobró ninguna multa, ni se llevó su caso al juzgado de Primera Instancia en Santa Cruz del Quiché. *Sólo así lo mataron. Así nada más lo mataron y don Pedro, que era contratista, sabía que este hombre venía de la finca, sabía que era inocente*.

Con esta muerte arbitraria e injusta se buscaba establecer un nuevo orden de las cosas, un nuevo orden de la vida y de la muerte. Se buscaba que nadie pudiera olvidar. Ésta fue *una muerte advertencia, una muerte amenaza* para provocar desconcierto y terror. Ésta fue una muerte que rompió las fronteras del sentido. Si se eligió al Bartolo, ese hombre que la gente sabía que *no tenía su delito, que no estaba metido en babosadas*, fue para anunciar a *los metidos, los no metidos y a los que tal vez se hubieran metido*, el tiempo de oscuridad y muerte que les esperaba a los *revoltosos y abusivos*. Fue para anunciar quiénes serían los administradores del destino a partir de ese momento. Para anunciar que la ley de los antiguos, la ley de antes, más antes, al igual que la ley de Dios, de la Iglesia, y la ley del Juzgado, a partir de ese momento quedaban invalidadas.

La tercera, el significado simbólico de esa muerte. Es importante resaltar que son los ancianos quienes más se extienden en la narración de esa primera muerte. Son ellos quienes más hablan de cómo doña María, la madre de Bartolo, se suicidó. Pues son ellos quienes mejor comprenden el significado de que ese primer muerto fuera arrojado en la quebrada Chutucán o Patucán,<sup>256/</sup> es decir, que se profanara con una muerte injusta el espacio sagrado en donde los sambartoleños gestionaban la vida.

---

como una muerte justa dada la historia conflictiva que los sambartoleños tenían con la familia del enfermero. A ojos de muchos de los sambartoleños, el Angel Barrios, pero sobre todo la familia de él '*si tenía su delito*', '*si tenía su pleito*'; y ese pleito se reproducía con la relación tensa que él establecía como administrador de la salud y la enfermedad, de la vida y de la muerte de esas gentes que llegaban a buscar un alivio a sus problemas de salud.

<sup>255/</sup> En el esfuerzo que los sambartoleños hacen por numerar a los soldados que integraban esa primera tropa militar, podemos captar las diferentes visiones de lo que '*era mucho*'. Mientras que para los viejos, 300 soldados ya era una cantidad inusitada y refuerzan la reiteración de ese número en su relato; para los jóvenes –que tenían un manejo básico de las matemáticas– en su idea de ese '*mucho*' se integran los millares.

<sup>256/</sup> Según Mario Humberto Ruz, entre los mayas este tipo de espacios pueden estar asociados al "inframundo (sitio al que se accede por cuevas situadas en montañas arboladas, oscuras o tenebrosas, o incluso a través de cementerios) donde se custodian, a manera de semillas, 'los espíritus vitales' de plantas, humanos y animales, de los que a menudo dependen la fertilidad del espacio comunal y que están custodiadas por hombres-rayo o incluso por santos patronos, quienes las defienden de posibles robos protagonizados por los guardianes de otros poblados envidiosos. Acorde a esto, esta visión de un espacio privilegiado de fertilidad 'como si se tratase de la entraña misma de la tierra', numerosos relatos coinciden en mencionar las grandes riquezas atesoradas por los dueños de las cuevas o del monte (abundancia de milpas, frutales, aguas y presas de caza, en especial venados), atendidas por las almas de los muertos; riquezas a las que un hombre puede acceder bien por benevolencia de sus dueños, bien por realizar una alianza con ellos" [Ruz, 1998:9].



La cuarta, con esta primera muerte extraña, injusta y violenta, el "*Ejército comandado*" por don Pedro Calel violó el sentido de la vida y la trascendencia de la quebrada Chutucán. Recordemos que éste era el lugar en donde cada Oxlajuj B'atz' y Oxib'ik' se hacía la gran rogativa por la vida. El rito destinado a garantizar la reproducción de la comunidad. La gran ceremonia para pedir que cayera la lluvia, que naciera el maíz blanco, el maíz negro, el maíz amarillo y el maíz colorado. Para que se diera el chile mite y el frijol negro, para que los coyotes [guardianes de los cerros] no se comieran a los animales, para que la familia no se enfermara, *para que la gente no tuviera su pleito, no tuviera su envidia y no hiciera su calumnia; en fin, para que estuviera buena la vida, para que la pena no llegara a su corazón.*

La comunidad debía cuidar su relación con todas las fuerzas del destino, para que éstas permitieran el inicio de un nuevo ciclo de cosecha, un nuevo ciclo de vida. La comunidad tenía que *darle su alimento a la Madre Tierra, al Dios Mundo y a todas las almas de los antepasados.* Tenía que darles su aguardiente, incienso de pom, estoraca y kotz'i'j, además de la luz de las candelas. Lejos de ofrendar su alimento y bebida a estas divinidades dadoras de vida, al arrojar el cadáver de este hombre inocente, don Pedro y su *Ejército* convocaban a las fuerzas del mal, a las fuerzas dadoras de muerte y destrucción. Con esta muerte, don Pedro cerraba un ciclo de vida e iniciaba un tiempo de oscuridad.

#### - *El suicidio de doña María*

Es importante resaltar que el suicidio no es una práctica usual entre los sambartoleños. El que una mujer mayor como doña María Benito tomara esa decisión extrema, sin duda estaba ligada a la injusticia radical del asesinato de su hijo y a la destrucción de todos los marcos en donde ella podía entender y sobrellevar el dolor de esa muerte. Pero también puede pensarse que ella encontrara en el suicidio una forma de reencontrarse con el hijo, una forma de acompañar al desterrado de mundo de los muertos, una forma de acompañar al condenado a vagar en la profundidad de los barrancos, en el mundo del silencio y de la niebla. De esta manera doña María Benito y su hijo Bartolo Ramírez Benito pasaron a ocupar el primer lugar en la lista de los muertos a quienes ya no se pudo enterrar. Ellos ocupan un primer lugar en la memoria de los sambartoleños. También ocupan un primer lugar en esa lista de muertes que se dieron en los sucesivos meses. Las muertes de ellos abren un nuevo capítulo en la historia del pueblo. El capítulo del horror, el capítulo en que la gente "perdió el sentido".

### 3. Otros hechos de los *leteros*

Luego de la primera incursión del Ejército se dieron otros hechos de parte de la guerrilla. Uno, el *ajusticiamiento* de Santos Pox, antiguo comerciante, contratista y oponente activo de las iniciativas del desarrollo cooperativo que afectaban el monopolio del comercio local que él había logrado mantener hasta los años '70. Recordemos que cuando se implementó la "Tienda de Consumo Básico" él fue uno de los comerciantes más perjudicados dado que en poco tiempo este proyecto captó buena parte de su clientela endeudada. Según testimonios de sambartoleños y sampedranos, a don Santos lo mató la guerrilla por ser "oreja" [informante y colaborador del Ejército], luego que él delató y condujo una tropa del Ejército hasta un campamento guerrillero ubicado en Santa Rosa Chujuyub:

"Después mataron a un señor que se llamaba Santos Pox. Este señor cuando llegaron los soldados él los llevó a Santa Rosa Chujuyub. Entonces vino don Santos y se fueron al Quiché y del Quiché salieron para Santa Rosa Chujuyub. Eso a la gente del EGP no le gustó, entonces cuando él venía de regreso lo fueron a esperar a Choutzujil. Eso pasó cuando ya existía la carretera –algo estrecha sí– pero ya bajaban sus camioncitos. Santos Pox llevó los soldados a Santa Rosa Chujuyub. El Santos Pox era comerciante, tiene tienda, vende harina, tiene venta de corte, tiene venta en el mercado. Tiene mucho dinero. Él era de la Costumbre" [D-21 P-3 97].

La guerrilla llevó a cabo un segundo atentado en contra de Pedro Calel. Algunos informantes explican que previo a este hecho don Pedro recibió varios mensajes de intimidación para que dejara de colaborar con el Ejército y se uniera a ellos. "En esos días al Pedro Calel Xotoy también lo fueron a buscar a su casa. Estaba en su casa y le fueron hablar dos veces, le fueron a decir que lo pensara, que él se arrepintiera, que pensara lo que estaba haciendo y que fuera consciente de la realidad de la que le estaban hablando, pero él no aceptó, él rechazó. Llegaron otra vez y le dijeron vamos a venir otra vez, si vos no te arrepentís no nos vayás a culpar porque ya te dijimos que no podés seguir con tus hechos, aquí tenemos que unimos. Pero él rechazó" [D-21 P-3 97].

Posteriormente, la guerrilla montó una emboscada para *ajusticiar a don Pedro*. Ésta se llevó a cabo en la carretera que conduce de San Pedro a San Bartolo, ruta por la que este hombre transitaba diariamente conduciendo un camión de su propiedad. No obstante, el día que se llevó a cabo el hecho él no iba a bordo de su vehículo. En éste se transportaban tres hombres, uno de ellos Bartolo Calel [su hijo] quien fue interceptado y ajusticiado en ese momento.

"Después a los pocos días se llegó a saber que unos hombres bajaron por el camino y mataron a Bartolo Calel Benito, el hijo de don Pedro. Sólo a Bartolo mataron esa vez. Bartolo iba en el camión de don Pedro, lo bajaron, lo pusieron boca abajo y le dispararon. En el mes de [octubre] de 1981 había un registro en el camino de Chutujil y bajaron a las gentes que llevaban el camión. Pidieron sus documentos y allí lo mataron con arma. Mataron al que es hijo del señor que es el mero político de San Bartolo" [D-21 P-3 97].

Estas dos acciones se llevaron a cabo en un momento de generalización de la represión, en un momento en que *"todo se volvió peligro"*. Dentro de ese contexto de confrontación y miedo, muchos de los sambartoleños entrevistados consideraron el *ajusticiamiento* de don Santos Pox como un hecho entendible, incluso *justo*, dada su vinculación con el Ejército y el papel que él desempeñó antes y durante el conflicto. No obstante estas mismas personas percibieron el asesinato de Bartolo Calel como una acción arbitraria pues aunque éste era el hijo del *mero jefe del pueblo*, no tenía porqué pagar con su vida las cuentas que querían cobrarle a su padre. La gente veía a Bartolo como un hombre que tomaba mucho, un hombre amable que no tenía que ver nada con lo que don Pedro estaba haciendo: "El Bartolo Calel es un cuate que siempre bajamos juntos a la costa, él es el hijo de don Pedro Calel pero ese hombre toma mucho. Cada 10, cada 15 días agarra furia, entonces para mí que él no hace nada. Él siempre camina por allí y dice, qué tal, buenos días, te cuidás mucho. De luego se llegó a saber que unos hombres llegaron a tal lugar y mataron al Bartolo. Sólo al Bartolo mataron esa vez" [D-21 97].

Paradójicamente, con la muerte del hijo del *hombre que llevó el peligro al pueblo*, con la muerte de otro Bartolo que *no tenía su delito, que no tenía su culpa*, el CCL de San Bartolo vengó la muerte de ese primer Bartolo asesinado por el *Ejército de don Pedro* en la quebrada Patucán. La muerte de ambos Bartolos de alguna manera simboliza el término de la paz y la concordia entre las gentes que *antes, más antes*, formaron el común de vecinos de San Bartolo.

### *Saldando viejas cuentas*

Algunos sambartoleños hacen referencia a dos hechos en los que gente organizada alrededor del CCL de San Bartolo intentó aprovechar el espacio del conflicto para resolver antiguos pleitos con sus enemigos. Uno de estos hechos fue resultado de un litigio de tierras. Uno de los litigantes estaba siendo expropiado de las tierras que habían pertenecido a su abuelo, por parte de un vecino. Este último era famoso porque a través de sus influencias en San Pedro y Santa Cruz del Quiché había logrado hacerse de varias propiedades en el municipio. Este litigio llevaba varios años de gestión en los juzgados y mucho dinero invertido por parte de los litigantes. Una de las partes afectadas presentó su caso ante el CCL de San Bartolo para que le "resolvieran su problema". Aunque este apoyo le fue denegado, un hecho ligado a esta situación se llevó a cabo al margen de las decisiones de la estructura guerrillera:

"Es bueno hablar la verdad, porque tampoco estoy en contra de nadie. Allí hay un señor que peleaba mucho por un terreno. Ese terreno es de don Julián, pero lo está peleando don Patrocinio. Ese señor ha peleado mucho ese terreno con don Julián porque se lo quiere quitar. Lo van a pelear por medio del abogado. Se va con el abogado el Julián y se va también el don Patrocinio. Peleaban mucho por ese terreno. Se iba don Patrocinio a dejar un chompipe allí con el abogado, entonces [...] ¡Bienvenido don Patrocinio! Después viene don Julián y sólo le lleva una gallinita, pero la gallina no tiene valor con el licenciado. Y así se están. Pelearon por mucho tiempo y mucho dinero y mucha vuelta dieron. Vueltas y vueltas dieron y nada. De tanto cansancio mejor se decidieron los hijos de don Julián de que hay que acabar de una vez. Ellos dijeron: '*Muchá, somos cuates, mejor háganse un favor, tal vez canceleemos de una vez esta persona*'. Allí ya estamos hablando de cuando vino la violencia. Eran dos personas las que decían esa vez, uno es ese señor don Patrocinio y el otro un señor que se llama Jeremías. Pero después se decidieron que sólo a don Jeremías había que matar. Pero total vinieron esos muchachos a pedir: '*Miren muchá háganse un favor, vayan hacer ese trabajo*'. Pero los responsables de la organización [EGP] dijeron: *No. No, ese señor no nos debe nada, además, no*

*nos ha hecho nada. Si ustedes pelean por terreno háganlo. Nosotros no tenemos que ver nada, nada. Ellos decían: Por más malo que fuera ese señor, no es para matarlo. Además no se ha sucedido eso. Entonces esas personas se fueron. Al siguiente día bajaron tres muertos. La gente traía los tres muertos. Llorando los fueron a enterrar. Esa vez mataron a don Jeremías y a sus dos hijos. Ese momento ya es duro. Ya sucedían muchas cosas" [D-21 -3 97].*

El otro hecho es el *ajusticiamiento* de un *Aj'itz*, un hombre que tenía mucho poder en el municipio gracias a su papel de intermediación con los espíritus en el cementerio; a su capacidad de administrar el bien y el mal. Éste era un hombre especialmente temido por alguna gente ligada a la AC que había perseguido y satanizado sus prácticas rituales.

"Poco tiempo después hay una persona que es *aj'itz* que había hecho brujería a unas personas. Entonces a esas personas no les gustó porque por poquito ya van a morir entonces se decidieron de una vez a cancelarlo. Eso sí es la verdad. Entonces llegaron allí donde vive ese señor. [...] Tocaron la puerta y salió el don. Desde que salió lo agarraron de una vez [...] Cuando salió le dijo a su mujer: Ay te encargo a mis hijos. Por favor los cuidás bien porque yo siento que me voy a adelantar. Miren aquí lo dejo todo. Ustedes ya han mirado todo, ahí lo hacen bien para que ustedes tengan [...] Para que nos les haga falta nada. Así dijo el don y salió a la puerta. Él ya iba preparado. Eso pasó aquí ya buscando el camino que sale por Ojo de Agua, buscando como para Santa Rosa Chojuyub. Allí ya es la orilla de San Bartolo. A él lo mataron porque hacía mucha brujería" [D-21 P-3 97].

Este tipo de acciones se llevó a cabo en un contexto en que "la organización de masas, sobre todo en el altiplano central, era de reciente formación, hecha al calor del clima insurreccional; los adherentes carecían de formación sobre la estrategia a aplicar la cual, además, estaba poco definida y precisada; no se habían organizado líneas de mando efectivas, las orientaciones se recibían de manera muy general y la población las aplicaba según su entender y en el marco de la euforia y radicalismo del momento" [ODHAG, 1998 Vol. III: 120]. Así las cosas, algunas personas organizadas en las Fuerzas Irregulares Locales FIL o en los CCL aprovecharon las indefiniciones del espacio insurgente *para saldar viejas cuentas*, echar a andar sus propias decisiones y acciones, imprimiendo así una lógica propia al conflicto. Ambos casos dan cuenta de las disputas y enemistades añejas, los miedos, los odios y pasiones que afloraron en ese momento; dan cuenta de la complejidad del actuar humano. También ponen de manifiesto lo difusa, casi imperceptible que era la frontera entre los intereses y decisiones colectivas y los intereses y decisiones personales para todos aquellos que ante la deficiencia y/o corrupción de las instancias, agentes y mecanismos de mediación, encontraron en la violencia una vía para resolver sus antiguos problemas y conflictos.

En el caso del ajusticiamiento del *aj'itz* (iniciativa de gente ligada a la AC) se observa cómo la conversión a este movimiento que persiguió las prácticas de la Costumbre, especialmente aquellas que localmente se identificaban como brujería, provocó contradicción e inseguridad en los conversos. Aunque ellos tenían prohibido *hacer su brujería*, seguían creyendo y sintiéndose afectados por ésta, pues sus *enemigos* seguían haciendo sus gestiones, ritos y ceremonias para *hacerles su daño* en la medida que aumentaba la disputa de poder entre unos y otros. Desde los inicios del movimiento de la AC, los *aj'itz* mantuvieron activa la confrontación simbólica, una guerra subterránea para el ajeno, para el que llegaba de afuera, pero evidente para todos los vecinos del pueblo. Esta guerra trascendía la disputa por los espacios y fieles; era una guerra en la que los contendientes se disputaban la administración del sentido, la visión del mundo y las ideas de las gentes que habitaban el pueblo y las aldeas de esa localidad.

Con su adhesión a la guerrilla, alguna gente de la AC encontró una vía para vengarse del daño que –según ellos– les había ocasionado el *aj'itz* más poderoso del municipio. Esta gente interpretó que en el nuevo espacio organizativo estaba permitida *la muerte del enemigo*, se podía *hacer un daño* a uno de los *aj'itz* más temidos del pueblo y ese daño significó su muerte. Este caso ilustra cómo la violencia simbólica, la guerra de religión que se gestó desde los años '50 se revive en el conflicto de los '80. "Esta guerra aunque no dejaba víctimas corporales, no por ello estaba menos salpicada de golpes de fuerza e imbuida de una extrema violencia simbólica. Por medio de las disputas concernientes a los lugares de culto, los santos y las procesiones, dos bandos aparentemente irreconciliables se enfrentaban por el dominio de las conciencias, las imágenes y las comunidades" [Le Bot; 1995:137]

## **X. Tiempo de Oscuridad y Muerte**

Jocotenango (Tacachat, Las Canoas, Sínehaj), Santa Cruz, Chichicastenango, Chiché, Chinique y Zacualpa. Gran número de pueblos y aldeas fueron teatro de masacres, saqueos y destrucciones" [Le Bot, 1993].<sup>258/</sup>

Ante la envergadura, destrucción y violencia de esta ofensiva, la guerrilla no tenía capacidad para responder, a pesar de su fuerte organización popular y la dinámica insurreccional. Por lo mismo "los efectos de esta ofensiva estratégica los sufrió especialmente la población, ya que en la zona de operaciones la guerrilla acababa de iniciar su implantación y apenas tenía algunos pelotones de fuerzas militares regulares" [ODHAG 1998 Vol. III: 104]. Por otra parte la ausencia de un análisis serio respecto a los sectores de poder los llevó a subestimar la capacidad de respuesta de su *enemigo*. Tal como lo analiza ahora uno de los miembros de la dirección de ese frente:

"Bueno aquí más que analizar, porque no era un análisis, lo que teníamos era una interpretación triunfalista de las posibilidades de provocar un cambio radical. Entonces nos dio mucha fuerza el triunfalismo porque efectivamente se hicieron ingobernables esos lugares. En verdad el dominio guerrillero era alto. Entonces realmente no tuvimos un análisis profundo de la reacción del Ejército. Al menos en mi caso, jamás pensé en la bestialidad con que iba a responder. No tuvimos un análisis objetivo en ese momento. Eso sólo lo tuvimos a finales del '82. Allí fue cuando lo entendimos. También nosotros quedamos desconectados de la Dirección Nacional.<sup>259/</sup> Y la verdad es que los que estábamos en el FACS no alcanzamos a prever esa reacción del Ejército y del mismo poder local. Realmente no hubo interpretación objetiva de esa realidad porque en ningún momento nosotros nos planteamos que nuestras unidades iban a poder proteger a la gente, porque la incorporación fue masiva y nosotros teníamos contados los fusiles" [E-GCH 98].

La debilidad militar y deficiencias en el sistema de mando y comunicaciones de la guerrilla muy pronto fueron percibidas por el Ejército, cuyo objetivo principal más que en las fuerzas militares se centró en el ataque a la población civil. Benedicto Lucas, Jefe del Estado Mayor, estratega y mando único de esa ofensiva lanzada contra las comunidades en donde operaba el FACS, expresa: "Cuando lanzamos la ofensiva sobre el frente guerrillero en Chimaltenango, me tocó ver desde el helicóptero cómo la reducida fuerza armada guerrillera marchaba protegida por un inmenso cordón de población civil. Entonces concluí que nuestra apreciación sobre su fortaleza militar era falsa: la fuerza de los guerrilleros estaba en el involucramiento de la población".<sup>260/</sup>

En un primer momento, el EGP multiplicó sus operaciones buscando frenar la progresión del Ejército en la región.<sup>261/</sup> "La guerrilla no permanecía inactiva, pero era incapaz de contener el avance de los militares. Aquí o allá, civiles simpatizantes se oponían a la marcha macabra del Ejército; mal sostenidos, y armados sólo con sus machetes, eran masacrados" [Le Bot; 1995:199] Con cada acción [emboscada, ajusticiamiento, sabotaje, toma de carretera y/o poblado] se incrementaba la represión sobre la población civil. Uno de los miembros del FACS explica:

---

<sup>258/</sup> "Territorialmente la campaña abarcó un área de 4,000 kilómetros cuadrados, afectando a 36 municipios y tres cabeceras en los departamentos de Chimaltenango, Sololá, El Quiché y Sacatepéquez. Participaron cinco brigadas de 2,000 efectivos de las tres armas bajo el mando único del jefe del Estado Mayor General EMG, el cual creó un Comando de Operaciones Conjuntas para centralizar el mando de las armas, fuerzas y servicios. Involucró a fuerzas de las zonas militares de Guatemala, Cobán, Salamá, Huehuetenango y los puestos avanzados de Santa Cruz del Quiché y Santiago Atitlán. También diversificó y descentralizó la retaguardia, que ya no dependía de la capital. El comando Central de la Brigada se instaló en la Escuela La Alameda de Chimaltenango, marginando el control del Ministerio de la Defensa" [ODHAG; 1998, Vol. III: 104].

<sup>259/</sup> Previa a la ofensiva lanzada al FACS entre julio y septiembre de 1981 "el Ejército llevó a cabo una campaña represiva que tuvo una orientación estratégica contrainsurgente: descabezar la dirigencia revolucionaria en la ciudad y de paso desbaratar la [red de comunicaciones] e infraestructura logística que se estaba acumulando aceleradamente en la perspectiva de una gran ofensiva guerrillera" [ODHAG; 1998, Vol. III: 109].

<sup>260/</sup> Benedicto Lucas García, Ex Jefe del Estado Mayor de la Defensa. Entrevista personal. Citado en PDH, AECI Y ASADI; 1994:29.

<sup>261/</sup> Sobre esto ver Le Bot, quien señala como ejemplos: una operación en el pueblo de Zacualpa y sabotajes sobre la carretera de Joyabaj el 13 de noviembre de 1981; el sabotaje de generadores eléctricos y de un puente sobre la carretera de Santa Cruz a San Andrés Sajcabajá y Canillá el mismo día; ataques a fuerzas policíacas y militares en San Pedro Jocopilas los días siguientes; enfrentamientos con el Ejército en enero de 1982 en Joyabaj, Zacualpa, Patzité, San Antonio Ilotenango, San Pedro Jocopilas, etc. (NDG, No. 76) en [Le Bot/CEMCA; 1993:21].

## X. Tiempo de Oscuridad y Muerte

Al analizar las acciones llevadas a cabo por el CCL de San Bartolo se observa que, aunque algunas de éstas estuvieron orientadas por el organismo distrital de San Pedro Jocopilas, la mayoría de ellas fueron decididas y ejecutadas por los propios sambartoleños. Éstas respondían a conflictos, lógicas y objetivos locales: lucha en contra de las habilitaciones y abusos cometidos por la elite local ligada al sector agroexportador y lucha para alcanzar y democratizar la administración municipal:

"El problema en San Bartolo es igual que en San Pedro, la gente comenzó a organizarse por todo el resentimiento y la discriminación. La pobreza era muy grande en San Bartolo. La gente comenzó a organizarse pero su pensamiento es más cultural. Lo que la gente quería allí era el poder local. El problema que hubo es que el EGP no tomó en cuenta esos sentimientos, los llevó muy lejos. Ellos hablaban de la guerra de clases que dice que el obrero y el campesino son los que toman el poder. Entonces no tomaron en cuenta esos sentimientos de los indígenas. Ése es el grave error que cometieron" [E-DSPJ 97]

El problema, explica un dirigente de San Pedro, es que la gente que se vinculó a la guerrilla actuó con una visión y objetivos locales; no obstante los adversarios que la guerrilla enfrentaba eran los sectores y fuerzas de poder a nivel nacional. Como dijo un sambartoleño: "Allí ya no hubo tiempo de saber qué estaba pasando en nuestro país" [D-21 P-3 97]. Muchos de los sambartoleños simpatizantes y/o adherentes del EGP pensaron que el conflicto se centraba en su localidad, que la lucha era en contra de *los meros jefes del pueblo*, en contra de *los meros tenazudos* que los habilitaban y obligaban a hacer servicios comunales gratuitos. "La gente se organizó para que no haya más abuso de las autoridades. La gente empezó a luchar para que no se den más abusos del alcalde" [C-19 94].

Ellos identificaban la pieza clave que hacía funcionar el engranaje del sistema agroexportador en su localidad, pero desconocían el conjunto y complejidad de ese sistema. De igual manera, sabían quiénes eran los comisionados y cuáles algunas de sus funciones y acciones, pero desconocían la estrategia de la institución armada a la cual ellos pertenecían e informaban todo cuanto acontecía en el municipio. La gente se inscribió en la *organización* para librar su propia guerra. El problema es que esa gente no tenía idea de la dimensión e implicaciones de esa guerra, ni del poder y bestialidad del *enemigo* al que se enfrentaba: "no tenía idea de lo que iba a pasar. No tenía idea de cómo era el asunto" [D-21 P-3 97].

La gente actuó dentro de su lógica aldeano municipal, no obstante la respuesta a sus acciones rebasó toda posibilidad de entendimiento y defensa local. A partir de allí se explica por qué al referirse a la guerra, la mayoría de los sambartoleños habla *del tiempo cuando cayó el peligro, del tiempo cuando cayó el problema y empezaron las bullas, del tiempo cuando llegó el militar y las gentes perdieron el sentido*. "Pero esta atroz guerra tenía una racionalidad. 'El Ejército percibió el efecto de la acción estratégica de su enemigo en el control que obtuvo sobre 125 estructuras de poder local. Entonces resultó imperativo recuperar este control y emprender una acción de largo aliento orientada a reedificar las estructuras del Estado en las células de la sociedad: las familias y las comunidades'" <sup>257/</sup>

En octubre de 1981, el general Benedicto Lucas García, jefe del Estado Mayor de la Defensa lanzó una gran ofensiva en contra de la población ubicada en el área del FACS: región norte de Chimaltenango, Chupol (Chichicastenango), y región Sur del Quiché. Con ésta, el Ejército "intentaba recuperar el terreno, tanto al pie de los Chuacús como en la Sierra. De San Pedro Jocopilas (Pamebesal [Pamesal], Chitucur) a Joyabaj (Xoncá, Xeknup, Cruz Ch'ch, Churaxaj), pasando por San Andrés Sajcabajá (Pacagüex-Mixcolajá), San Bartolomé

<sup>257/</sup> Miguel Angel Balcárcel, ex funcionario del Comité de Reconstrucción Nacional (CNR). Entrevista Personal. Citada en [PDH, AEI y ASADI; 1994:29].

"Las acciones generaron represión y aceleraron la militarización. Eso es cierto. Nosotros nos dimos cuenta que se hacía una acción, una emboscada al Ejército y el Ejército quemaba y arrasaba alrededor. Esas fueron de las cosas que a nosotros nos obligaron a detener las acciones. Hay un momento ya obligado en que las unidades se dedicaron a proteger a la gente. Su misión ya no era emboscar al Ejército sino prácticamente apoyar la retirada de la gente cuando tuvo que salir de sus casas" [E-GCH 98].

Como parte de esas acciones, el 23 de noviembre de 1981 el CCL de San Bartolo llevó a cabo la toma y quema de la alcaldía municipal y el ajusticiamiento de Pedro Calel. En esta acción, la guerrilla dio muerte a un grupo de nueve miembros del "Comité de Civiles Provisionales de Emergencia" agrupación paramilitar fundada por los comisionados entrenados por el Ejército para que desempeñaran las tareas contrainsurgentes. Respecto a este hecho, Don Manuel dice:

"Después que salió el Ejército, unos 20 gentes van ir a buscar al alcalde. Como 20 personas van ir a matar al alcalde. Saber quiénes son, pero nosotros vemos que no tienen armas. No, no tienen armas. Con machete y con palo lo mataron. En la noche llegaron, llegaron los *leieros* [guerrilleros] y en la noche se jugaron. Pero esas gentes saber de dónde van a venir, saber quiénes son pero dicen que bravas están con el alcalde. Bravas están y por eso van ir a matar, porque el alcalde mucho está chingando. Así dice que dijeron" [C-16 95].

Un grupo de sambartoleños explica:

"Tres días estuvo el Ejército, después el Ejército miró que no hay nada, no hay nada, nada, entonces regresó el Ejército otra vez. Después va llegar la guerrilla allí en el pueblo. La guerrilla entró a las cinco de la mañana y mató nueve personas. Eso pasó en el mero pueblo de San Bartolo, allí donde está la municipalidad. En la mera municipalidad están los primeros patrullas [civiles provisionales de emergencia], allí mero los mataron. Esos patrullas tiene allí como dos o tres días cuando llegó la guerrilla. Esa vez el don Pedro se salió huyendo por el camino que va para Tiushac. Salió huyendo, descalzo salió, pero como hay un grupo de guerrillos allí, cabal, lo mataron. Con machete lo mataron. No tienen arma esa gente. Como a las seis o las siete salió la guerrilla a la montaña. Como a las tres o las cinco de la tarde llegó el Ejército al pueblo. Entonces fue más peor. Entonces ya viene el peligro" [RT-CESB 99].

Y María Concepción analiza:

"Después un día no se a qué hora pasó que lo atacaron aquí frente del mercado y se murió el señor [don Pedro]. Cuando él se murió pienso que ya va a terminar el problema. Pero qué, [...] es peor. Entonces los militares juntaron los cantones y juntaron a todos y dicen ¿quién mató a este señor? ¿Quién? ¿Quién? Y [...] así viene la violencia. Mucha violencia. Mucha gente va a morir. Mucho no van a respetar [A-5 95].

El análisis inicial que hizo doña María de la muerte de *don Pedro* ilustra la visión y expectativas que muchos sambartoleños se plantearon cuando ocurrió este hecho, el cual fue ejecutado por un grupo de 20 a 25 hombres (armados con palos y machetes) y respaldado por gente de las aldeas y cabecera municipal. En este caso, tanto los *organizados* como los *no organizados* pensaron que al morir *el hombre que llevó el peligro* retornaría la paz y la concordia al pueblo. Ninguno podía imaginar que ese peligro sería mayor con la muerte de don Pedro, menos aún, que *'los ejércitos que caminaron detrás de él'* pondrían en marcha la despiadada persecución y matanza que marcó dramáticamente el curso de su historia. A partir de este hecho, conformar y/o servir en la patrulla constituyó una obligación ineludible: la única alternativa para continuar viviendo dentro de las fronteras del municipio.

## A. Formación de las PAC

### 1. Los cuadros de mando (Intereses y colaboraciones)

"San Bartolo fue de los últimos municipios en donde se organizó el EGP y de los primeros en donde se organizó la patrulla. Allí fue poco el tiempo en que estuvo la guerrilla, tal vez un año nada más. Como el Ejército ya tenía en la mente el organizarse, cabal allí en San Bartolo sacó la idea" [E-DSPJ 97].

En términos generales, San Bartolo fue uno de los municipios del Quiché en donde más tarde se pusieron en marcha las iniciativas de desarrollo y organización popular que se estaban promoviendo en todo el altiplano guatemalteco. Como ejemplo puede decirse que el Comité de Unidad Campesina –CUC– que desde 1978 inició sus actividades en los municipios vecinos de Santa Cruz y San Pedro, no llegó a conformarse en esta localidad. "Allí ya no dio tiempo de organizarse en el CUC" [E-DSPJ 97]. Allí entró directa, tardía y apresuradamente la guerrilla.

La mayoría de la gente de este municipio permaneció aislada y con escasa información acerca de lo que estaba ocurriendo en la región. Tal como lo expresa el siguiente observador: "La gente en San Bartolo no tuvo oportunidad de estudio, es gente que se ha mantenido aislada. Es gente que no ha tenido oportunidad de intercambio, entonces sucede que llegue quien llegue, cae en buen terreno y es fácil que logre sembrar su semilla. Eso es lo que el Ejército logró hacer en San Bartolo" [A-4 94]. Para involucrar a muchos sambartoleños en la persecución y muerte de sus propios paisanos, vecinos y familiares, las autoridades militares revivieron y/o potenciaron antiguos conflictos locales basándose para ello en el engaño. Un caso paradigmático de esta situación es el de la aldea Mulubá que fue la comunidad en donde se organizó el primer grupo de "*Civiles Provisionales de Emergencia*" que fueron (según los sambartoleños) *la semilla de las PAC*.<sup>262/</sup> Así, un sampedrano explica:

"Allí en San Bartolo parece que fue el primer municipio en donde se organizaron las PAC. Allí sacó la experiencia el Ejército. Luego siguió aquí por Sacualpa y se extendió por todos lados. Como el Ejército ya tenía en mente organizarse pero no sabía cómo hacerlo y cabal allí sacó la experiencia con los de Mulubá. Como los de Mulubá eran muy rebeldes y el Ejército usó la idea de que el comunismo era muy malo, cabal allí comenzó" [DSPJ 97].

Mientras que un sambartoleño expresa:

"Los meros que van a comenzar la patrulla, los meros que van a hacer su mal son un mi familiar que es jefe de comisionados y el otro es el Matías que va ser alcalde en el '81. Pero los más peor son los del cantón Mulubá, porque allí sí casi que son todo el cantón que van hacer su mal. Ése es el único cantón que levantaron los ejércitos y ésas son las gentes que hicieron la matazón. Pero las gentes de ese cantón Mulubá ya no tiene su idea. No les va dar lástima la gente que van a matar. Y tanta gente que matan. Era como 150 gentes de patrulla de ese cantón" [D-23 95].

Los Civiles Provisionales de Emergencia son el primer experimento de lo que posteriormente serán la Patrullas de Autodefensa Civil (PAC) o Comités de Defensa Civil (CDC). "Estas estructuras fueron creadas por el Ejército de Guatemala como una pieza clave dentro del esfuerzo general de contrainsurgencia emprendido en septiembre de 1981. Originalmente su función consistió en hacer de las comunidades entes activos en la ofensiva antiguerillera" [PDH, AECI y ASADI; 1994:29].<sup>263/</sup> En San Bartolo, el involucramiento de la población en las

<sup>262/</sup> Le Bot coincide en que "fue en esta región –en los pueblos de los municipios de San Bartolomé Jocotenango (como Mulubá), de Joyabaj, de Cubulco y de Rabinal (donde el Ejército explota desacuerdos antiguos) donde fueron formadas, por iniciativa del general Benedicto Lucas García, jefe del Estado Mayor y hermano del presidente, algunas de las primeras patrullas de autodefensa civil (PAC), antes de la generalización en las tierras altas, por Efraín Ríos Montt, de ese sistema [de reorganización] del territorio y de las poblaciones" [CEMCA/Le Bot 1993:23].

<sup>263/</sup> "Uno de los objetivos de la creación de las PAC era aumentar, con pocos gastos, el número de hombres movilizados del lado gubernamental: el Plan Nacional de Seguridad y Desarrollo sostenía que 'la potencia total, el armamento y el equipo del Ejército guatemalteco no bastaban para cubrir los diversos frentes de la guerrilla'. A menudo esas tropas indígenas fueron empleadas como escudos humanos y como carne de cañón en los enfrentamientos con la guerrilla. Pero no se trataba tanto de reclutar combatientes cuanto de rodear la población y de establecer un cordón sanitario, entre las organizaciones de lucha armada y sus bases sociales. Permitieron consolidar y establecer, a largo plazo, el dominio del Ejército en los campos, gracias especialmente a una delegación, parcial y bajo tutela, de la fuerza militar (distribución de fusiles, impunidad de los crímenes...)" [Le Bot; 1995:199-200].



acciones represivas se logró a través de la colaboración que el grupo de contratistas, comisionados y jefes del pueblo prestaron al Ejército. Esta camarilla de personas afines al régimen estaba integrada por unos 10 a 12 hombres que fueron entrenados para conformar y comandar el primer núcleo de Civiles Provisionales de Emergencia. De esa cuenta, San Bartolo no sólo fue de los primeros municipios en donde se organizaron las PAC, sino donde su comportamiento represivo les valió en los pueblos vecinos una imagen de extrema crueldad. Estos caciques o jefes del pueblo venían garantizando el endeudamiento o reclutamiento semi-forzoso de sus paisanos en el trabajo estacional de las fincas de algodón y/o café. En los años '80 fueron ellos quienes garantizaron el reclutamiento en las PAC. Estos hombres eran los socios locales, los socios menores – aparentemente anónimos– de los sectores de poder. Eran ellos quienes en la práctica aseguraban el funcionamiento y la disciplina de los antiguos ‘pueblos de mozos’ o ‘reservaciones de mano de obra barata’. En base al conocimiento del papel o función que estos hombres cumplían, el Ejército les encomendó la tarea de restituir el orden en su localidad. Para ello los entrenó militarmente y les asignó los cargos cupulares en las PAC y en la alcaldía Municipal.<sup>264</sup> Así, Damián Lú, originario de la aldea Mulubá, contratista de oficio, comisionado militar, ex-alcalde y subcomandante de las PAC, en una entrevista realizada en 1995, explica:

"En ese tiempo ya no se atina si tiene religión o no, igual da. Parejo está el relajo. Por eso mejor agarré yo y organicé la patrulla. Yo soy el primero que va a organizar la patrulla junto con el finado Pedro Xotoy. Pero al finado lo encontró la guerrilla y lo mataron. Sí, entonces organizamos un grupo de patrulla y estuvimos así organizando a todas las gentes, a todas las aldeas. En el '82 todas las aldeas de este municipio se quedaron con su patrulla. Ahorita usted llega a cualquier aldea y todos tienen arma. Después me nombraron a mí de alcalde. Sí, directo el coronel me dejó nombrado pero siempre como jefe de la patrulla. Yo estuve de alcalde la primera vez cuando fue el año '83. La primera vez que quedé fui nombrado directamente por el coronel que se llama coronel Mata Gálvez. Directamente me nombró él, porque antes organizamos un grupo de patrullas y estuvimos así organizando a toda las gentes a todas las aldeas. Entonces me nombraron a mi Alcalde. Sí, directamente el coronel me dejó nombrado Alcalde, pero además jefe de la patrulla. Yo estoy nombrado de alcalde cuando estaba Lucas. En ese tiempo entré yo de alcalde" [A-8; 95].

La participación de estos actores civiles en la dirección operativa de los crímenes fue el elemento clave en la estrategia contrainsurgente aplicada por el Ejército en este municipio:

**Primero**, el hecho que los ejecutores o responsables directos de la violencia fueran *los mismos paisanos*, gente sambartoleña, gente del mismo pueblo aumentó dramáticamente el terror y la desconfianza, pues éstos no eran *los mu's, los extraños, los ajenos o los verdes* (militares), de quienes tal vez se podía esperar ese tipo de hechos. No, éstos eran hombres que hablaban el mismo idioma y compartían una ascendencia, espacio e historia común. Eran hombres conocidos que la mayoría de *los viejos* habían visto crecer. Eran hombres que conocían a todas las gentes del pueblo y sabían de las relaciones, necesidades y problemas que tenían. Ellos conocían los tiempos, ritmos, espacios e intimidades de la vida cotidiana de los sambartoleños. Don Juan Zapeta, anciano de esta localidad, dice: "Triste la vida que pasó, triste porque es la misma gente, la misma autoridad la que va hacer su mal. ¡Ay Dios es que es triste la vida que pasamos! Cuando estamos en esos tiempos. ¡Ay! No dormimos en la noche. Estamos apenados con todas las familias. Ya sufrimos mucho. Tenemos miedo, sí, mucho miedo porque nosotros no sabemos, no entendemos las cosas que están pasando. No, no sabemos. *Son puro contrario*. No vamos a entender" [B-12 94].

**Segundo** al dirigir la represión en su localidad, estos hombres, además de acatar las órdenes del Ejército, defendían sus intereses particulares. Mediante la persecución, estigmatización, muerte y/o destierro de sus opositores ellos restituían su poder. El enemigo del Ejército era también su enemigo. Para ellos el hecho de que un sambartoleño participara en el movimiento de Acción Católica era suficiente razón para reprimirlo, pues eran estas gentes quienes cuestionaban su poder y prácticas de enriquecimiento económico. Ni para el Ejército ni para

<sup>264</sup> Para lograr la aceptación de las PAC "el Ejército desarrolló una estrategia basada en tres pilares: 1) Imponer un sistema de obligatoriedad real, aunque teóricamente se declarara su voluntariedad; 2) manipular contradicciones internas de las comunidades, fueran debidas a problemas previos de liderazgo o tierras, o por las distintas actitudes hacia la presencia guerrillera; 3) un entrenamiento militar específico e inductinamiento ideológico para aumentar su combatividad" [ODHAG; 1998: Vol. II:120].

estos hombres importaba si las personas, familias y comunidades objeto de sus hechos violentos estaban o no organizadas en la guerrilla, bastaba con que participaran en AC. Así, don Manuel Akabal relata:

"Después vienen los meros jefes de Mulubá. Ellos vienen como los *provisionales*, ellos dicen que no están buenos los Padres, que son engaños los Padres, los obispos, todos son un engaño. Mataron a gente que no tiene culpa y a mí ya mero me matan también los Mulubá. El [M], [D], [P] y el [J], ellos son los meros jefes de Mulubá. Ellos buscan a todas las gentes. Yo me corro porque están buscando a todos los Acción Católica. ¡Que los maten a todos! Dicen ellos. ¡Un balazo para los Acción Católica! Esos son ladrones. Ellos dicen ¿Quiénes son los buenos de Acción Católica? A esos vamos a matar" [A-2 94].

Juan López expresa:

"El problema comenzó porque hay unos gentes que no van a querer que esté el religión católico. No, no van a querer que la gente va a sacar un su reunión. No, nada no les gusta que la gente se va juntar. Unas gentes de allí del pueblo empiezan a decir: Esas religión que están aquí en San Bartolo lo vamos a terminar. A todos los Acción Católica los vamos a matar. Saber qué estarán pensando esas gentes, pero ese tiempo de 1981 es que empiezan a matar a las gentes. Pero por todas partes se va oír que se están matando a las gentes. Ahí ya no respetan. Cuando miraron la gente que así es, que mataron por religión, mejor se salieron" [D-23 95].

Y don Juan Zapeta explica:

"Los militares vienen de San Andrés Sajcabajá y llegan con los Mulubá y los de Cimientos. Los de Mulubá van a ser más bravos. Por el calumnia. Por el envidia. En esos tiempo los que tenían Biblia los van a matar. Mataron a los que tienen su Biblia. Los Acción Católica no hace su mal pero los pueblos dicen: no está buena su doctrina. Ésos son ladrones. Así dice la gente y así es cuando comenzó la patrulla. Cuando se viene el problema ya se queda la patrulla" [A-1 95].

*Tercero*, estos hombres conocían a profundidad su municipio y las contradicciones que podían potenciar para cooptar como colaboradores a grupos y/o aldeas completas. El caso de la aldea Mulubá ilustra la capacidad que tuvieron para explotar conflictos y desacuerdos entre la misma gente. Allí los comisionados militares, orientados por el Ejército, potenciaron las antiguas contradicciones entre costumbristas y miembros de la AC para que los primeros persiguieran y reprimieran a los segundos. La casi totalidad de la población de Mulubá era de la Costumbre. Desde los años '50 y '60, la gente se había rebelado al llamado de conversión y a la persecución que la Iglesia Católica hizo de sus concepciones y prácticas religiosas. *Allí fueron muy pocas las gentes que se convirtieron, allí fueron pocas las gentes que entraron en la Acción Católica.* Tomando en cuenta este hecho, los especialistas de la S-5 de la Zona Militar No. 20 asesoraron a los comisionados para que hicieran creer a los *mulubás o gentes de Mulubá*, que todos los que participaban en el movimiento de AC eran 'comunistas' y que 'los comunistas les querían quitar su tierra y sus mujeres'. Así lo explican algunos sambartoleños:

"Allí en Mulubá habían muchos ex-comisionados y ex-soldados, entonces el Ejército los convenció de que dijeran que las gentes de AC eran malas. Porque allí en Mulubá había mucha gente de la Costumbre. Allí Mulubá hubo un problema antes, porque no se respetó la Costumbre y cuando no se respeta la creencia de un pueblo, eso no sirve. El catolicismo metió mucha gente sin respetar el sentimiento, la cultura del pueblo, por eso el Ejército dijo a la gente de Mulubá que los AC les van a quitar la tierra, que son malas gentes. Una gran mentira que metió. Entonces pensaron las gentes que tal vez era cierto y dicen: Puchis, nos quitan nuestra religión, nos quitan nuestra Costumbre, nos quitan nuestra tierra, nos quitan nuestras mujeres, nos quitan nuestra herencia. Puchis, va a ser cierto dice la gente y se levantaron más rebeldes todavía. Ya no se pudo detener a esas personas y cabalmente el Ejército salió beneficiado. Entonces el Ejército los preparó, les dio armas y como las gentes son de allí, conocen bien los lugares, conocen bien la movilización de la gente, conocen la costumbre, entonces para el Ejército fue bueno. Así empezó todo y mucha gente fueron a matar a su misma gente. Así por religión fueron convencidas esas gentes. Ellos les decían que los guerrilleros ya no creen en Dios. Como la gente es bien religiosa, tiene su Costumbre, todo eso trajo un gran problema. Lo que buscaba el Ejército era terminar con los catequistas, con todos los líderes, para eso se aprovechó de la gente de Mulubá" [E-DSJ 5.97].

Como ejemplo de esta aseveración citaban el hecho de que si antes le habían querido quitar su religión y autoridades tradicionales, ahora les quitarían lo más sagrado: **La tierra**. Esta mentira tuvo eco entre los mulubás pues estaba basada en un núcleo de verdad 'la persecución de su religión'. El razonamiento lógico que hicieron fue: *la gente que está organizada primero pelearon por religión ahora tal vez van a pelear por tierra*. De esta manera, la defensa de su propiedad territorial fue la razón por la cual *los vecinos de la aldea Mulubá se inscribieron al proyecto contrainsurgente de 'Los Civiles Provisionales de Emergencia'*. Es por esta razón sin razón que ellos persiguieron a todos aquellos sambartoleños, hombres, mujeres o niños que en un momento dado se asociaran a la AC. La lucha de ellos fue una lucha por la religión y la tierra. Otros ejemplos acerca del discurso utilizado por los comisionados militares para convencer a los sambartoleños, son los siguientes:

"Don Pedro Calel va hablar a las gentes de Mulubá, va a decir hay que terminar con esa gente. Esa gente es comunista. Si ellos van hablar, ustedes no van aceptar. Él dice, tal vez va a llegar un hombre comunista allá con ustedes, entonces no aceptan. No, no, nunca, no acepte esa idea. No sirve esa idea. Si va entrar usted con ellos va cambiar su mujer. Va cambiar todo. El día que va comer carne, todos tiene que comer carne. Si va comer frijol, frijol tiene que comer todo el pueblo. La ropa que se va a poner cuando viene el comunista, va ser ropa blanca, todo blanco, toda la gente va estar igual. Él dice, el comunista va quitar su tierra, ese comunista que viene aquí, ése no sirve. Ése va a quitar tu tierra. Tal vez vos hacés tu trabajo y esa mazorca ya no va a ser tuya. Esa mazorca va ser para el jefe de ellos. Es para el jefe de los comunistas, es para el cubano que está allá. Ese cubano es buen comunista, ése está allá, ése es el Fidel Castro. Ese comunista mal hace a la gente. Ese comunista es el Fidel Castro. Esa ley comunista viene de allá del Fidel Castro, así va a llegar aquí con nosotros en Guatemala. Entonces cuando entra el comunista va a quitar la tierra, va a quitar todo. Todas sus cosas va a quitar, usted sólo trabaja para él.

Entonces, ni modo, si uno no piensa va creer en el consejo de don Pedro. Así dice don Pedro a esa aldea Mulubá. Entonces Mulubá así dice también. Cuando viene la violencia ellos se van con don Pedro, ellos dicen, esa idea que tiene don Pedro es grande, cierto pues. Entonces cuando vienen la violencia, don Pedro los fue a llamar y comenzaron la matazón. Se chingó todo el pueblo. Él fue a decir a los Mulubás, tal vez yo voy a morir pero el fuego no se apaga [Memoria taller RHSB].

Otro ejemplo de este discurso reproducido por los comisionados militares (concretamente por don Pedro) para involucrar a la población en el proyecto contrainsurgente es el siguiente:

"Una vez, un día domingo que yo vine a la misa, me pasé al mercado. Allí está don Pedro y me dijo: te voy a contar [...] Hay una cosa que viene en camino. ¿Qué cosa viene en camino pues? Le dije yo. Entonces dice: Hay unos comunistas que van a entrar aquí en San Bartolo. ¿Comunistas? ¿Qué clase de comunistas? ¿Qué es eso pues? Ellos tiene otra idea. Viene otra idea. Ahorita ya llegó aquí ¿vos estás de acuerdo con ellos? O ¿no estás de acuerdo? Dice él. Pero, ¿qué cosa es eso? Yo no sé que es eso, le digo. Vos no sabés pero yo sí sé. Ellos dicen que van a quitar tu terreno. Si tenés bastante terreno, si tenés tus 100 ó 200 cuerdas te van a quitar tu tierra. Sólo poca te van a dejar. Igual pasa con la mujer. Si vos tenés muy alta a la mujer y si vos sos bajito, te la van a quitar. Entonces tenés que buscar una mujer de las medida que tenés vos. Si sos alto te van a dejar una mujer alta. Si sos bajo te van a dar una mujer baja. ¡Puchis! Dije yo. Él dice, a mí no me gusta esa idea. Si vos sacás tu buena cosecha, bastante cosecha, te van a dejar sólo la mitad, la otra mitad es para la demás gente. Si tenés bastantes animales te van a quitar la mitad. Esa idea no me gusta, dice él, por eso hay que matar a esos pisados. Pero va a llegar un día que vamos a matar esas gentes. Yo sé bien quién es el jefe y lo vamos a dejar tirado en el barranco" [R-CESB 99].

*Cuarto*, ellos –los meros jefes del pueblo– compartían la misma visión del mundo, códigos y símbolos culturales que las víctimas de las acciones represivas. De esta manera los hechos de violencia ejecutados por ellos estuvieron impregnados de un simbolismo aterrador. A la gente de este municipio, al igual que a la gente de otros cientos de aldeas y pueblos afectados por la política contrainsurgente, más que los asesinatos en sí mismos, le impactó dramáticamente la ritualidad con la que fueron ejecutados éstos. En San Bartolo fue esta liturgia del horror la que llevó a la gente a hablar de *un tiempo en el que se perdió el sentido, un tiempo en que las gentes perdieron su idea* (como se verá más adelante).

## 2. La base social de las PAC. 'Voluntariedad' versus coerción y castigo

"La instauración de la patrulla fue un acto de guerra que de facto, suspendió derechos y garantías que, por lo demás, pocas veces se observaban. Las poblaciones lo aceptaron como condición de sobrevivencia" [PDH, AECl, ASADI 94:31].

Si bien en el caso San Bartolo se puede hablar de una camarilla de *hombres poderosos* que mantenía vínculos estrechos con el Ejército y que participaron en el conflicto defendiendo unos intereses propios; y de un caserío (Mulubá) cuya totalidad de sus hombres (entre los 15 y 60 años) conformaron 'Los Civiles Provisionales de Emergencia'; los demás vecinos del municipio fueron violentados para que se sometieran a los planes y estructuras contrainsurgentes del Ejército. A finales de 1981, las opciones que tenían los sambartoleños para salvar sus vidas y las de sus familias eran dos: una, ser patrullero entrenado por el Ejército para perseguir y reprimir a su propia gente y la otra, huir de ese sistema y refugiarse en la montaña. No había más, o se perseguía o se era perseguido. Se era *patrullero* o se era *gente del monte* (gente enemiga, gente desterrada, suelta, gente salvaje que deambula por las noches en el espacio de los animales; gente extraña que ya no tiene su casa, ni come su tortilla caliente, gente animalizada a la que se le puede perseguir y cazar como a los animales). Así lo explica don Manuel Antonio:

"Ta bravo el Ejército y dice que la gente va hacer patrulla. Va hacer patrulla. Va hacer patrulla. Juntó las gentes de Sinchaj, Pascamán, Xetemabaj, Las Canoas, La Palma, Mulubá, Los Cimientos, Tacachat, Salquil, Ajojup, Tecam, Paquix. Todo juntó. Todo va a obligar a hacer patrulla. Pero ¿acaso nosotros queremos hacer la patrulla? La patrulla es mala. La patrulla va a matar las gentes. Nosotros no vamos a patrullar. Entonces está triste [porque] después la patrulla va perseguir a su propia gente. La patrulla va a perseguir a nosotros... Mucha gente está saliendo de sus casas, mucha gente salió de su aldea. Vacío quedó todo. Ya no se puede juntar el fuego, ya no va comer tortilla caliente. En el monte se va a vivir. En el monte, como si somos animales. Como si somos animales vamos a estar. Todos estamos huyendo, estamos huyendo de los ejércitos y de las patrullas que dicen que van a matar a todos nosotros" [C-16 94].

Al analizar la dicotomización que establecen las campañas contrainsurgentes entre la gente organizada en las PAC [gente *patriótica* que se concentra en el pueblo] y los desterrados, excluidos o *gente del monte*, Finn Stepputat plantea que el desplazamiento que estos últimos sufren, no es un mero efecto de la violencia, sino que éste de hecho fue un mecanismo que el Ejército utilizó para "introducir una organización espacial que facilitaba el control de la población en lugares fijos, y que permitía un control más riguroso de la movilidad. Además reducía la ambigüedad política y militar del medio rural. Para los 'excluidos', los desplazados en el monte, les quedaba solamente la movilidad (dentro del terreno circunscrito por el Ejército y las aldeas armadas) como táctica última de sobrevivencia para escapar de los bombardeos y rastreos. Llegaron a ser nómadas" [Stepputat; 1998:4]. Efectivamente, el Ejército expulsó a los rebeldes de su territorio; los aisló en la periferia inhabitada, en la zona oscura donde no rige ninguna ley, en el espacio *en donde la gente deja de ser gente, en donde la patrulla anda echando bala y el avión anda echado bombas*. Así lo explica don Manuel:

"Como dos años pasamos allí en las montañas. Andamos como 300 familias, patojos y mujeres andamos. No hay comida, no hay tortilla y los patojos llorando están. Bajo los palos vamos a dormir. Cuando estamos huyendo, de día nosotros estamos en los barrancos, debajo de los palos estamos. El niño no puede llorar, no, no puede llorar. Ahí vamos a tapar su boca para que no va a llorar. En las noches salimos para cambiar de lugar. En la noche salimos, va llevar las mujeres, va cargar los patojos, va cargar las chamarras, todo va a cargar en la noche. Otro día va llegar la patrulla allí donde estuvimos, por eso todas las noches salimos. Ya al amanecer, a las cinco de la mañana ya nadie va a caminar, ya el avión pasa y va echar bombas" [C-16 95].

## B. Las operaciones de reducción y vaciado

*Una Nochebuena sin tamales*

*Un Año Nuevo de persecución y muerte*

Si bien en esa región [Sur oriente del Quiché], la ofensiva inició en octubre de 1981, fue durante la última semana de diciembre de ese mismo año y enero del '82 cuando se dio una intensificación de las operaciones militares. Los sambartoleños expresan que fue a partir del 24 de diciembre que la gente ya no pudo vivir en su casa. A partir de esa fecha el Ejército, con apoyo de la patrulla, arrasó las aldeas del municipio. Estas operaciones iniciaron con la destrucción de Sínehaj, pues ésta era una de las aldeas en donde más gente simpatizaba con la guerrilla. Benito, que tenía 13 años en el '81, expresa:

"El primer guerra es en Sínehaj, después se fueron al pueblo y después volvieron a pasar por mi aldea. Ese tiempo ya es el mero diciembre. Ya no, ya no vamos a comer nuestro tamal. No, nada vamos a comer. Ni un chuchito. ¡Qué! [...] si huyendo estamos. Yo me acuerdo, el 24 para amanecer 25 dormimos en el monte. Ya no, ya no podemos estar en la casa. Vamos a salir al monte y de noche como a las siete de la noche nos salimos todos. Mi mamá, mis dos hermanos y yo vamos a dormir unos seis o siete tiros cerca de nuestra casa. Allí nos quedamos a dormir en el monte. Estamos huyendo y sólo disparos oímos. Esa Nochebuena no se va oír su *cuete*. No, nada, sólo balazos vamos a oír. No pasamos una Nochebuena tranquilo. No, triste vamos a pasar. Triste, triste" [C-19 94].

El hecho que el Ejército eligiera el 24 de diciembre para inaugurar la persecución en el municipio, impactó seriamente a la gente organizada en AC, pues desde los años '70 –cuando el Padre Angel se hizo cargo de la parroquia– esta fiesta se vivía en comunidad. Primero se hacía una 'celebración de la Palabra' y luego todos los asistentes *comían su tamal y tomaban su café*. Para llevar a cabo esta celebración, los miembros de la AC cooperaban con maíz, tomate, manteca y carne de cerdo, para cocinar suficientes tamales que alcanzaran para toda la gente que quisiera asistir. Los niños se juntaban frente a la iglesia y aprovechaban para quemar *cuetes* y jugar rondas. Ésta era una fiesta en la que los AC, además de celebrar el nacimiento de *Jesucristo El Dios de los Pobres*, celebraban la unidad y la hermandad de su iglesia. A partir de ese 24 de 1981, la gente *ya no volvió a reunirse, ya no comió su tamal, ni su chuchito. Los patojos ya no quemaron sus cuetes*. A partir de esa fecha *todo se volvió peligro*.

"Antes que no hay violencia, se va celebrar bonito la Nochebuena. Toda la gente se va a juntar. Se juntan todas las gentes aunque no tenga religión el Padre acepta allí. También llegan las cofradías, van a llegar al convento a media noche cuando nació el Niño. Entonces se hacen tamales. Se hace bastantes tamales con un tonel de café. A cada gente se le pasa un tamal y un vaso a cada gente. Entonces a la gente le gustó, entonces llegaron bastantes gentes allí en el convento. Alegre pasamos Nochebuena allí. Esa fiesta la van a organizar los directivos de Acción Católica junto con el Padre. Las gentes van a colaborar. Se va a comprar carne de cerdo. Se va a llevar maíz, se va a llevar tomate. Entonces las mujeres de los directivos de todas las aldeas vienen hacer tamales allí en el convento. Un trabajo grande van a comenzar hacer el 24. Se juntan como 10 ó 15 mujeres que van hacer tamales. Ellas van a cocer maíz, van a moler tomate. Como antes no molía tomate el motor, sólo con la piedra van a moler el tomate. Después van echar el tomate en el tamal. Como a las seis de la tarde van a poner un tonel y se va a cocer el tamal. Se quedan como tres o cuatro horas allí en el fuego. Cuando llega la media noche ya está bonito para comer. En la media noche va comer tamal toda la gente, con la gente de la cofradía, con la gente de Acción Católica, con la gente que no tiene su religión, porque dice el Padre que antes cuando nació Jesús se va a repartir todo el tamal con la gente. Se hacen bastantes tamales para toda la gente. Ésa es buena ley. Eso es cuando todavía no hay peligro" [RT-CESB 99].

Entre el 24 de diciembre del '81 y enero del '82, el Ejército y la patrulla llevaron a cabo la destrucción de la mayoría de las aldeas de San Bartolo. Cabe decir que a pesar de que la gente de Sínehaj fue la más perseguida, fue la que menos muertes sufrió, pues la comunidad estaba preparada para salir y logró refugiarse en los cerros altos en donde se hacía la Costumbre, tal como lo explica Juan Velázquez:

"Como ya hay comentarios que van a rodear todo lo que es el cantón Sínehaj y que van a matar a todos los niños, mujeres y ancianos que encuentren –a todos van a matar–, entonces la gente se preparó. La gente empezó a pensar, ¿qué hacemos? Sacamos primero a las mujeres. Entonces mandaron a las mujeres al cerro *Chujolomac* y los hombres se quedan. De noche sacaron a todas las mujeres y los hombres empezaron a juntar fuego. Después llegaron los de

Mulubá y rodearon toda la aldea. Querían matar a toda la gente de Sinchaj. De una vez eliminada querían dejar a toda la gente. Pero no encontraron nada porque las gentes avisaron: ¡Allí vienen muchá! Entonces salió corriendo toda la gente para el lugar de encuentro.

Ese día que la patrulla y el Ejército rodearon Sinchaj, el cerro *Zujil* y el cerro *Chupacbalan* fueron muy buenos. Ese día la gente logró subir al cerrito. Aunque fue bastante duro porque desde esos cerros estamos viendo como empezaron a quemar las casas. Allí se oyeron gritazones. De día quemaron las casas, como a las ocho o nueve de la noche se miraban aquellas lucitas de las casas, las llamas de los palos de pino –como allá se pone el palo de pino para que aguanten bien las casas– pero se cayó todo. Todas las casas se cayeron. Todas las mujeres y niños va de llorar. Están llorando porque están pensando, *¿a dónde vamos a regresar?* Allí fue cuando se dio la salida. La gente pensó que tal vez unos 10, si mucho unos 20 días iba a salir, pero, qué [...] resultaron muchos años esos 10 días. Allí fue cuando empezó duro" [D-21-3 98].

A diferencia de Sinchaj, la gente de otras comunidades que estaban aisladas y poco organizadas como Tacachat, Xoljuyub y Las Canoas [poblados ubicados al nororiente de San Bartolo] no previeron su salida. Hombres, mujeres y niños se encontraban en sus casas cuando Ejército y patrulla *llegaron a matar gente que no tenía su delito*. Así explica Pedro que ocurrió en Tacachat y Las Canoas, en la declaración recogida por la IGE el 3 de septiembre de 1983:

"El cinco [de enero] por la mañana, a las cinco de la mañana llegaron los soldados a los cantones. El Ejército se dividieron. El cinco fue una gran masacre. Los que más sufrieron son los de Tacachat. Allí quemaron todas las casas, allí son sólo de paja. Y también quemaron las cosechas y se llevaron los animales al pueblo. Como 60 casas quemaron allí. En Sinchaj están mejor preparados. Todos ellos se huyeron. No se murieron ninguno. Pero sí todas las casas quemaron. 80 casas quemaron. Por Las Canoas mataron 80. Casi se quedó sin gente. No les importa a los ejércitos si están organizados o no. A cualquiera mataron. El 6 de enero estoy allí junto con otros compañeros. Fuimos a ver las casas de noche. Fui a Las Canoas y a Tacachat. Hay un cerro bien pelado en San Bartolo. Allí llevaron el Ejército a los muertos. Fuimos a ver. Me dio tristeza. Yo conté en Tacachat más de 100 y en Las Canoas 80. A Pacagüex ya no llegó el Ejército. Se habían huido cuando llegó el Ejército al pueblo el día 4. El 7 de enero toda la gente salieron de San Bartolo. Se fueron a refugiar a otros municipios y algunos agarraron por las costas. Casi todo el pueblo se quedó sin habitantes" [IGE, Año 4, 84: 24]

Las masacres de Tacachat y Las Canoas ocurridas el 5 de enero de 1981 y la quema y destrucción de las aldeas deshabitadas del municipio marcan un *cambio en el tiempo, un cambio en la vida* de mujeres, niños, niñas y hombres de San Bartolo. Dentro de este nuevo ciclo de vida, lo urgente era huir, salvar la vida, refugiarse en el monte, esconderse en los cerros, en las quebradas, en los barrancos. Las casas estaban ardiendo, los trastos rotos, el fogón destruido, el maíz robado y muchos familiares y vecinos estaban muertos. El Ejército y la patrulla los perseguía, la gente huía e intuía que esta huida era sin retorno. Luego de estas masacres, a todas horas, todos los días, durante todo el mes de enero, y más tarde también en marzo-abril y agosto de 1982, el Ejército y las PAC continuaron matando gente.

La cronología de los casos de violaciones a los Derechos Humanos (ejecuciones extrajudiciales, secuestro, violación, tortura y masacres) denunciados por los sambartoleños ante la CEH, evidencia que entre el 24 de diciembre de 1981 y la primera quincena de enero de 1982, el Ejército llevó a cabo una campaña de secuestros, matanzas y quema de aldeas en San Bartolo. En las matanzas participaron tropas uniformadas y grupos de patrulleros civiles (originarios de la cabecera municipal, Mulubá y Los Cimientos). La conducción local de esta campaña estuvo a cargo de los comisionados militares (la mayoría de ellos con rango de sargento y entrenamiento militar). Posteriormente, en marzo y abril del '82 llevaron a cabo una segunda ofensiva. Intensificaron las operaciones de 'reducción' y 'vaciado': continuaron las matanzas, catearon viviendas, quemaron los bosques, bombardearon y persiguieron a la población refugiada en la montaña. Las mujeres, niños y ancianos que encontraron en sus viviendas los secuestraron y concentraron en la cabecera municipal. A las mujeres las encerraron en el salón y convento parroquial, en donde estaba el destacamento militar. Allí fueron violadas y obligadas a servir a la tropa.<sup>265/</sup> En agosto del '82 se llevó a cabo la masacre de 90 personas en Xoljuyub y

<sup>265/</sup> Dada la magnitud de este problema, se dedica el capítulo XI para su interpretación y análisis.

Pacabajá (aldeas de montaña ubicadas en el vértice entre San Bartolo y San Pedro Jocopilas). En esta masacre intervinieron efectivos del Ejército (destacados en la Zona Militar No. 20, en San Andrés Sajcabajá y San Pedro) y las PAC de San Bartolo. Mataron a población civil de San Bartolo y de San Pedro que huía de la destrucción y matanzas ocurridas en sus aldeas.<sup>266/</sup>

Si bien los casos presentados a la CEH no dan cuenta de la totalidad de violaciones a los derechos humanos ocurridas en San Bartolo, sí permiten entender la lógica de la política contrainsurgente en este municipio; permiten entender la manera cómo Ejército y PAC llegaron a controlar el territorio sambartoleño (matando, persiguiendo, expulsando o concentrando a su población).

Es importante anotar que durante los meses en que la CEH recogió los testimonios, el Ejército y los jefes de PAC intimidaron a la población para que no hablara de *'lo que pasó en los '80'*. No obstante, algunas mujeres y hombres de San Bartolo salieron del municipio y presentaron su declaración. A continuación, una síntesis de éstas:

- El 24 de diciembre de 1981,<sup>267/</sup> en el caserío Paquix, comisionados militares y miembros de las PAC violaron a una mujer delante de sus hijos, uno de los cuales, de trece años de edad, reaccionó en contra de los patrulleros y fue golpeado. El esposo de la víctima era miembro de Acción Católica [CEH; caso 4214:1345].
- El 28 de diciembre de 1981, en el caserío Sinchaj, miembros de las PAC y comisionados militares golpearon a cuatro personas de una misma familia, entre ellos dos niños. Días más tarde, el 3 de enero de 1982, patrulleros civiles junto con un comisionado militar, regresaron nuevamente a la casa de la misma familia y capturaron a Francisco Xotoy Ramírez, a quien ejecutaron rociándole gas y quemándolo vivo [CEH; caso 2798:1337].
- En diciembre 1981, en el caserío Mulubá, comisionados militares realizaron un rastreo durante varios días. Como resultado de dicho rastreo unas 250 personas fueron capturadas y cinco ejecutadas. Los ejecutados fueron Pedro Calel Xatoy, Tomás Calel, Pedro Ramírez, Baltasar Us y Bartolo de apellidos desconocidos [CEH; caso 16081:1340].
- El 30 de diciembre de 1981, en el caserío Chuacorrall, miembros del Ejército de Guatemala y las PAC ejecutaron a Basilio Montesinos Benito, Benito Bartolo Calel, Juan Xotoy Ramírez, Domingo Benito Ramírez, Mariano Calel Tum, Francisco Ramírez Ramírez. Asimismo resulto herido Juan Xotoy Montesinos. Otras ocho personas resultaron muertas o heridas. Todas las víctimas se encontraban reunidas en una loma, con el propósito de discutir la forma en que se defenderían de la represión, que en ese entonces se iniciaba en el lugar. En ese mismo día, efectivos militares bombardearon la región [CEH; Caso 2799:1018].
- Entre diciembre de 1981 y abril de 1982, en los caseríos de Sinchaj y Chuacorrall aproximadamente 60 miembros de las PAC de Mulubá, Los Cimientos y Tacachat capturaron a Esteban Ordóñez, Juan Calel Ramírez y Gaspar Ramírez. No se volvió a saber de ellos. Asimismo, ejecutaron a Juan Xotoy Ramírez,

---

<sup>266/</sup> Esta masacre era parte del confidencial Plan Nacional de Seguridad y Desarrollo. "A nivel militar, el Plan condujo a un sistema de mando centralizado y altamente coordinado para intensificar la campaña de masacres. Primero, la presencia de un mando militar supremo, funcionando desde el Estado Mayor del Ejército (con todas sus comunicaciones centralizadas y recursos técnicos) se volvió parte integrante de la estructura de comandancias de zonas militares, especialmente en las 'principales áreas de conflicto' del EGP: por ejemplo, el coronel Matta, comandante de El Quiché, y el general Getellá, comandante de Chimaltenango. Segundo, como una ampliación de la campaña de Lucas, la estrategia de operaciones de limpieza se organizó alrededor de las Fuerzas de Tarea: a cada una se le asignó un comandante y se le dio la 'responsabilidad' de una zona particular de conflicto. A su vez, cada Fuerza de Tarea era, a nivel interno, un 'componente estructural en el que se integran varios comandos y en las limpiezas se involucra a todas las unidades de las fuerzas armadas' [Schirmer, 1999:89].

<sup>267/</sup> Es importante aclarar que en términos generales, los sambartoleños suelen confundir diciembre del año '81 y enero del '82 con diciembre '80 y enero '81. Esta confusión de fechas fue ampliamente revisada y corregida con los entrevistados de esta investigación. Por esta razón en algunos de los casos registrados por la CEH y que a continuación se citan fue introducida dicha corrección.

Domingo Xotoy Ajmac y Pedro Ramírez Andrés. Además torturaron a María Mejía Ramírez y Josefa Xotoy Ramírez. Los patrulleros civiles quemaron las casas y robaron las siembras de maíz y los animales, quebraron los instrumentos de labranza y piedras de moler [CEH; caso 16700:1359].

- El 1 de enero de 1982 en el caserío Chuacorrall, un grupo de comisionados militares capturó y ejecutó a los cooperativistas Juan Calel, Cruz Ajmac, Bartolo Ajmac y Pedro Ajmac [CEH: caso 16030:1334].
- El 5 de enero de 1982, en el cantón Chuacorrall, miembros de las PAC de Chuacorrall torturaron y ejecutaron a los campesinos Cruz Ramírez y Pedro Ramírez [CEH; caso 16347:1358].
- En enero de 1982, en el caserío Xetemabaj, Juan Pérez (padre), Juan Pérez (hijo) y Agustín Pérez fueron capturados y ejecutados por presuntos miembros de las PAC de Mulubá. Los cuerpos fueron abandonados en el lugar [CEH; caso 16029:1351]
- En enero de 1982, en el paraje Cucul, un grupo de comisionados militares capturó y ejecutó a Gabriel Yax Calel, quien era guía espiritual maya, y a Tomás Calel [CEH; caso 16426:1333].
- El 23 de enero de 1982, en la cabecera municipal, miembros del Ejército de Guatemala y de las PAC torturaron y ejecutaron a los campesinos Tomas Calel Pérez, Pedro Santos Yax y Gabriel Zapeta. Los cuerpos fueron enterrados en un cementerio clandestino. En esos mismos días también fue torturada María Alvarado de 60 años de edad, familiar de una de las víctimas [CEH: Caso 1646; p. 946].
- El Viernes Santo de 1982, en la cabecera municipal, miembros de las PAC de Mulubá golpearon y ejecutaron con machetes a Juan Ramírez y a su hijo Gaspar Ramírez, quienes eran propietarios de una tienda y por lo cual tenían muchas envidias dentro de la población. Posteriormente, los patrulleros civiles lanzaron los cadáveres a un barranco cercano [CEH; caso 2669:1346].
- En marzo de 1982, miembros de las PAC de San Bartolomé, efectuaron cateos en todas las casas de San Bartolomé y en los caseríos cercanos, donde capturaron a 57 mujeres, entre ellas habían niñas, viudas y otras llevaban consigo a sus hijos pequeños. Sus esposos habían sido asesinados o bien ese día no se encontraban en el lugar, por lo cual las acusaron de ser las mujeres de los guerrilleros. Posteriormente, fueron trasladadas al salón municipal, donde estaba instalado el destacamento, y allí los soldados, PAC y comisionados militares las obligaron a cocinar, después que robaron los animales de las casas. Las mujeres estuvieron detenidas en dicho destacamento durante más de un año, donde constantemente violaron a las niñas y adultas. Algunas murieron allí mismo a consecuencia de las torturas recibidas y otras lograron escapar [CEH; caso 2800:1221].
- En marzo de 1982, en el caserío Paquix, presuntos miembros de la guerrilla atentaron contra el camión en el que viajaban Pedro Calel, quien había sido alcalde, y Modesto de apellidos desconocidos, quien era el alcalde en funciones, junto con comisionados militares. Las víctimas fallecieron a causa del atentado [CEH; caso 15119:1463].
- En 1982, en la cabecera municipal, miembros del Ejército de Guatemala, apoyados por el alcalde y el comisionado militar, capturaron aproximadamente 60 jóvenes y los retuvieron en la cárcel, con intención de reclutarlos. Familiares de las víctimas reclamaron la puesta en libertad de los detenidos, ofreciendo, en algunos casos, dinero para que los liberaran. Finalmente liberaron a todos los jóvenes [CEH; caso 15120:1270].
- El 16 de junio de 1982, en la aldea Los Cimientos, miembros de las PAC de San Sebastián, municipio de Sacapulas y de Los Cimientos, municipio de San Bartolomé Jocotenango, capturaron y condujeron a la sede de las PAC a Francisco Ramírez Zapeta, a su esposa Isabel Ajmac y a algunos de sus nietos, donde fueron torturados. En el mismo lugar y ante ellos violaron a una mujer [CEH; caso 16015:1401].



- En agosto de 1982, fueron masacradas 90 personas en los caseríos Xoljuyub y Pacabajá, municipio de San Pedro Jocopilas. Antes de matarlos los llevaron a un lugar conocido como Chuichapec. Allí los torturaron, a unos les hicieron hoyos en las cabezas y les sacaron los ojos con la punta de la bayoneta. A otros les quemaron los testículos y les quitaron el cuero cabelludo. Otros fueron degollados o ejecutados con armas de fuego. Los responsables fueron efectivos del Ejército de Guatemala asignados a los destacamentos de San Andrés Sajcabajá, San Pedro Jocopilas y a la Zona Militar de Santa Cruz del Quiché, quienes fueron apoyados por miembros de las PAC de San Bartolomé Jocotenango. La masacre inició en la madrugada y terminó a las tres de la tarde de ese mismo día. Entre las víctimas estaba José Tibilá Castro de 60 años de edad, catequista, y Marcelo Baten de 25 años de edad. Los cadáveres quedaron tirados en los caminos, en el río, en los barrancos y otros fueron enterrados por los vecinos [CEH; caso 2195:1065].
- En 1982, en una montaña cercana al caserío Chuacorral, los hermanos Juan José y Bartolo Zacarías, de apellidos Ramírez Montesinos, murieron a causa de enfermedades contraídas cuando se desplazaban con su familia de su comunidad a la montaña debido a la violencia generada por efectivos del Ejército de Guatemala [CEH; caso 16017:1281].
- En noviembre de 1982, en el paraje La Hacienda, miembros de las PAC del caserío Mulubá ejecutaron a Bartolo Benito Ajmac, quien estaba trabajando en su terreno. Días después, uno de los hijos de la víctima murió de tristeza [CEH; caso 2668:1352].
- El 4 de enero de 1983, en el caserío Xetemabaj, miembros de las PAC de varios caseríos capturaron en su casa a Tomás Pérez Ramírez, quien posteriormente fue conducido al pueblo de San Bartolomé. Allí los patrulleros civiles de Mulubá ejecutaron a Tomás. Días después, en el paraje La Hacienda, miembros del Ejército de Guatemala junto con PAC ejecutaron a Domingo Ajmac Grave junto con 14 personas no identificadas [CEH; caso 2889:1100].
- En junio de 1986, en el caserío La Palma, miembros de las PAC de San Bartolomé capturaron a los hermanos Pedro y Manuel de apellidos Zapeta López. Los capturados fueron trasladados a la Municipalidad del lugar, en donde fueron torturados y degollados junto con otras siete personas no identificadas. Los mismos patrulleros civiles enterraron los cadáveres [CEH; caso 2890:1388].

En estas operaciones militares, soldados y patrulleros allanaban casa por casa. Si encontraban a sus habitantes y éstos estaban en 'la lista' u oponían resistencia, allí mismo los mataban. Las mujeres y las niñas eran violadas y los niños ultrajados. A los sobrevivientes (ancianos, mujeres y niños) los amarraban y los conducían a la cabecera municipal. Allí los encerraban en la iglesia y/o convento parroquial en donde se estableció el destacamento militar. La orden explícita en estos operativos era: reducción o muerte. La reducción suponía someterse a los espacios, estructura, orden, disposiciones y lógicas impuestas por el Ejército. Así lo explica Juan:

"Al siguiente día igual. Aun más peor porque ya empezaron a juntar a la gente. Iban casa por casa. Allí ya van como lo que es la Patrulla Civil y le fueron diciendo a las mujeres que abandonaran sus cantones y que si ellas se quedaban allí era porque estaban abasteciendo a los maridos que llegaban a traer su tortilla en la noche. Entonces fue con esa amenaza que sacaron a toda la gente de sus casas y la fueron alojando en el parroquial de San Bartolo. Se llenó la iglesia de gente, niños, ancianos y mujeres. Todo lo llevaron al pueblo. Todos los hombres tienen que hacer patrulla. El que quiere y el que no quiere, de todas maneras tiene que hacer la patrulla. Si no, allí lo matan de una vez. La gente con miedo tiene que ir a la patrulla y muchos no quisieron y allí mismo los mataron en sus casas. Muchos se dan cuenta de que no es bueno lo que hicieron, pero todos fueron alojados en el pueblo de San Bartolo. Unos fueron alojados en la iglesia. Otros en el [convento] parroquial" [D-21 P-3 97].

"El hecho de que la violencia afectara indiscriminadamente a los pobladores, hombres y mujeres, niños y adultos, 'metidos' y no-metidos, hizo que la situación se volviera imprevisible. Las categorías y los límites que organizaban la vida cotidiana fueron deshechos o transformados, y se produjo 'un espacio de muerte' que no permitió interpretaciones y previsiones. 'O uno se quedaba o se corría, todo era peligro'. Se creó un espacio claustrofóbico" [Stepputat; 1998:3]. La gente tuvo que abandonar su casa, su parcela, su trabajo, su rutina. Mientras unos deambulaban en los cerros y

barrancos, los otros/as (especialmente las mujeres y niños) fueron apresados y concentrados en espacios cerrados bajo control del Ejército. Así lo narra Concepción:

"Un día nos van a jalar a todas las mujeres. Así pasó que un día los ejércitos y la patrulla llegaron al cantón. Llegaron a Xetemabaj y nos van juntar a todas las mujeres. A todas nos van a llevar al pueblo. Nosotros no entendemos lo que está pasando. No entendemos por qué nos van a llevar al pueblo. Es duro lo que pasa. Más tristeza, más dolor. A veces pienso, ojalá que no esté viva, porque no aguanto más. Falta mucho [...], muchas cosas. Ya no puedo decir [...] Muy triste. Esos hombres son muy malos. Encerradas nos tienen. No hay comida. Tampoco hay permiso de preparar una tortilla. Mucha hambre tenemos. Mucho nos van a pegar. Allí encerradas nos tenían a muchas mujeres, de bastantes aldeas, de Sinchaj, Chocorral, Ajojujub, Xetemabaj y de tanto cantón van a jalar a las mujeres" [A-5 1994].

Con esta política de reducción-expulsión, el Ejército buscaba destruir toda posibilidad de rehacer la vida cotidiana al margen de sus órdenes y disposiciones. Dentro de las fronteras de su territorio no había posibilidad de vida para los *'rebeldes y abusivos'*. A partir de allí, se explica el porqué de la quema de las casas, el robo y/o destrucción de las cosechas y el secuestro y reducción masiva de la gente que no logró escapar a sus operaciones de destrucción y muerte. La pregunta angustiada era, *¿a dónde vamos a regresar?*

"Ya no se puede. Ya no se aguanta a estar así. Las patrullas no lo van a dejar vivir a uno. Ahí es tremendo, por eso es que murió mucha gente de mi aldea y de otras aldeas también murieron muchos. Pero esas personas cuando las mataron no tienen delito. Están trabajando, están luchando por su vida pues. En su casa están cuando llegaron los ejércitos y el patrulla. Ellos tenían sus cosas, pero ¿qué le hicieron ellos? Le echaron fuego, le quemaron su casa, le robaron el maíz, el frijol. Después van a matar. Eso es lo que hicieron. Allí en mi cantón todo parejo se va. Allí sí, todo el maíz, todo lo llevaron. Tiene unos sus chivos y lo llevaron. Tiene sus ropas y le echaron fuego. Quemaron la casa. Así lo hicieron. Tanta cosa que vamos a pasar. Ya no va a aguantar la gente de tanto andar en los montes pero no se ve la manera de cómo va a regresar uno a su casa. No, no se puede regresar a su casa de uno porque ya la quemaron y allí está vigilando la patrulla. Hasta que un día ya no puede más uno. Entonces vamos a pensar salir, salir de San Bartolo. Entonces vamos ir a la Costa" [D-23 94].

Con estas acciones represivas, el Ejército violentamente produjo "*un cambio en el tiempo*" "*un cambio en la vida*". A partir de éstas, todos los sambartoleños –tanto los excluidos en el monte, como los reducidos en el destacamento y estructuras de las PAC– tuvieron que aprender a sobrevivir en un nuevo orden, dentro del cual la vida misma se volvió incierta. Al referirse a la angustia que se vivió en ese tiempo la gente suele expresar: "El corazón duele mucho porque no sabe uno cuándo lo van a matar, cuándo lo van ir a sacar a uno en la noche. Sí, porque de noche es que sacan a las gentes. No, ya no hay hambre, porque cuando uno siente que va a morir ya no tiene su gana de comer. Ya no tiene hambre" [A-2 95].

Con la organización de la población en las PAC y su involucramiento en las masacres y persecución de los *rebeldes* "el Ejército logró establecer un espacio en donde la población rural fue atada a lugares bien definidos, en donde la movilidad fue restringida y estrictamente vigilada, y en donde la guerrilla y su base social fue reducida a áreas circunscritas y estratégicamente de menor importancia" [Stepputat; 1998:3]. "Las Patrullas controlaban bien las casas, carreteras, camino y todo. Era un gran control. Controlaban también a los que predicaban" [E.DSPJ 97].

#### *Robar o destruirlo todo*

Además de reordenar el territorio y cotidianidad de las comunidades, otro de los objetivos explícitos de las operaciones militares era *el saqueo* de los escasos bienes materiales de las personas que habían sido asesinadas, apresadas o expulsadas *al monte*. Con el robo del maíz, frijol, animales (vacas, cerdos y gallinas), el Ejército se abasteció para sostener a su tropa. Por otra parte, autorizó a los jefes de patrulla para que se beneficiaran de dicho saqueo; así, éste se convirtió en un incentivo para la ejecución de las tareas contrainsurgentes.

Es importante decir que en San Bartolo, las operaciones de rastreo se llevaron a cabo en un momento en que la gente ya había recogido y –en muchos casos– desgranado y almacenado su cosecha; es decir, en un momento en que ya sólo era de "*acarrear y echar al camión*". La gente afectada era, de por sí, extremadamente pobre; con el robo y la destrucción de sus escasas pertenencias su situación se volvió insostenible. De esa cuenta, en todos

sus relatos los sambartoleños hacen un inventario básico de lo perdido, pues, ahora, cada día, la mayoría de ellos debe enfrentarse a una realidad en donde *todo se compra y todo se paga*. Aunque podríamos citar decenas de relatos que dan cuenta de las pérdidas sufridas debido a las arbitrariedades cometidas en los saqueos, sólo citaremos como ejemplo a don Juan Zapeta:

"¡Ay Dios! Triste la vida que pasamos allá. Entre todos los patrulla y las gentes de la zona [militar] se quedaron con todos los maíces y frijoles, con todos los animales de las pobres gentes que están matando, de las pobres gentes que salimos. Así es pues, así es que se cambió todo. Ahora triste está. Ya no, ya no es igual. Los ejércitos los mandaron a acarrear el maíz. Se lo llevaron al pueblo. Saber cuántos quintales de maíz se juntaron ahí en el convento. Se llenó el salón que mandó hacer el Padre Ángel. Se llenó del maíz, de los frijoles de todas las gentes de San Bartolo. Porque los militares de la Zona llenaron allí. Hay muchas gallinas, yo también tengo. Todas sus gallinas, todos sus animalitos robaron también. Yo tengo 12 chompipes, tengo como tres grandes y nueve están chiquitos todavía. Se lo llevaron. Sí, todo se lo llevaron, como dejé cerrada la casa. Cuando ya nos salimos ahí se quedó la casa sola" [B-12 95].

Con el robo de cosechas, animales e instrumentos de labranza se dio una descapitalización de los excluidos y, paralelamente una acumulación de los jefes de patrulla que dirigían los saqueos. Es a partir de esas acciones que se dieron en enero de 1982, que empezó haber una mayor diferenciación social en el municipio. Con el robo y venta de la cosecha y animales de sus vecinos, los hombres poderosos que habían gobernado y fungido como contratistas, se hicieron de un capital que les permitió abrir las primeras tiendas de consumo básico en la ciudad capital, Amatitlán y la Costa Sur. Estos hombres se convirtieron en *los comerciantes, los dueños de tres o cuatro tiendas, los pistudos, los hombres de la casa grande y uno o dos camiones*.<sup>268/</sup>

Respecto al saqueo, destrucción y abusos que cometieron las PAC en las operaciones de rastreo, uno de los jefes de patrulla explica:

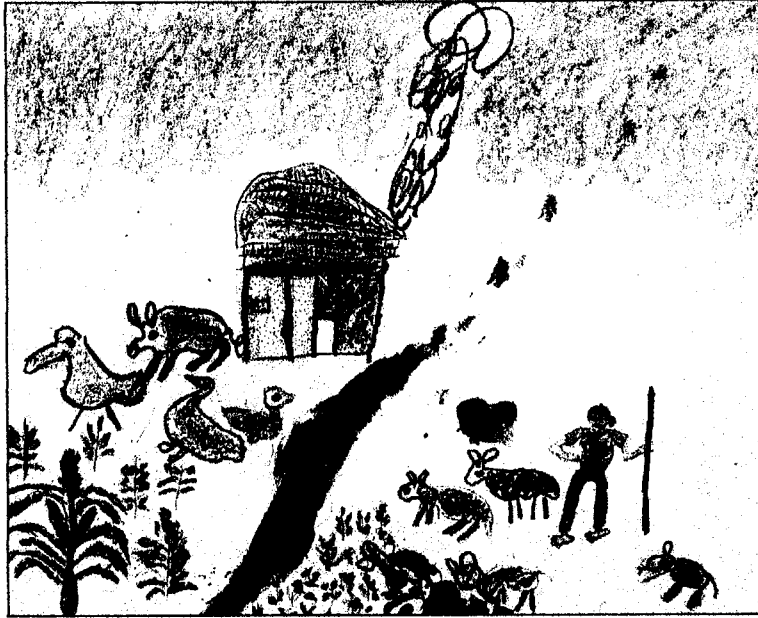
"Si hablan mal, es porque en todos los lugares que existe un jefe a él es al que van a poner en mal. Pero qué, si son los demás los que no cumplen, los que no paran. Siempre hay unos que se les pasa la mano. Pero si los militares, subtenientes, sargentos, sus brigadas, todos desde la mañana van diciendo *que no hueveen, que no agarren mujeres*, que si tal cosa, que si tal otra, y *después existe una babosada* que fulano y zutano fue, y qué, si son los de turno. Así son los patrulleros. Todas las mañanas estoy regañando. Siempre ni cuenta me doy en el día cuando pasan las *babosadas*, hasta a los ocho días me van a contar a mí que ese fulano y ese zutano hicieron babosadas. Que ése fue y ése fue, pero para qué chingados si ya pasó el tiempo. Esos problemas se dan más antes cuando fue el problema. Antes es que pasa porque nosotros tenemos que salir de comisión. Tenemos que rodear todas las aldeas. Tenemos que dar vuelta y vuelta. Entramos en las casas pero a veces que hay cosas [...] entonces los de turno tientan cosas en cualquier casa. Entonces por eso salen problemas" [A-8 96].

En el anterior relato, es importante resaltar que, aunque el informante no asume su responsabilidad directa en los abusos cometidos por las PAC, sí reconoce que durante las operaciones de rastreo *hacían babosadas: hueveaban y agarraban mujeres*. Cabe decir también que esta autoridad es identificada por los sambartoleños como uno de los hombres que más se enriqueció con el saqueo. Actualmente tiene cuatro tiendas en la ciudad capital y una de las casas más grandes del pueblo. Además, es uno de los hombres que desde el '81 viene utilizando su poder autoritario para abusar de las mujeres. Una de ellas testimonia:

"Ese hombre que tiene su autoridad [...] si quiere estar a gusto con la mujer, la va a traer, manda a un alguacil y le dice: traé a esta señora, decile: te llaman en el pueblo. Y uno no sabe, entonces viene uno y cierran el cuarto y allí pasa [...]. Muy mal, muy mal, lo que pasa" [A-5 94].

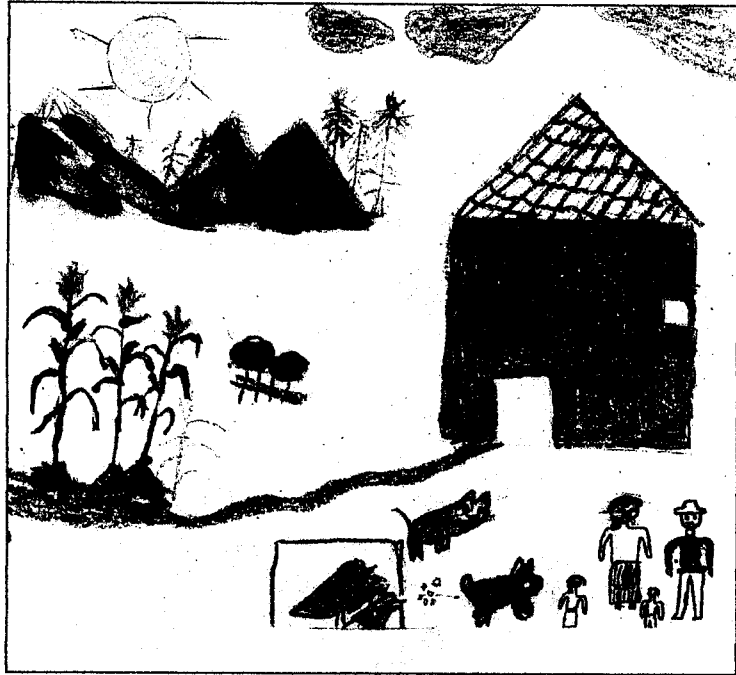
---

<sup>268/</sup> En el capítulo final se profundizará en el tema de las tiendas.

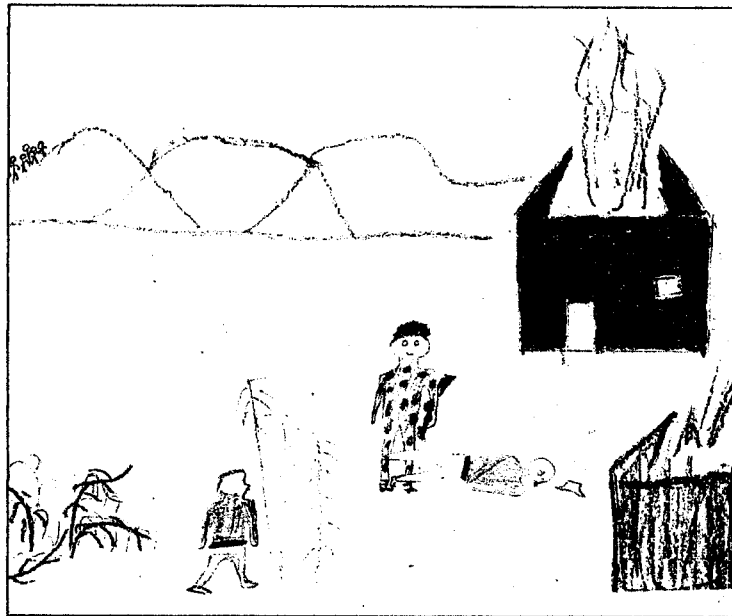


*Se cambio el tiempo.*  
(Taller Reconstruyendo nuestra historia, 1996.  
Grupo de Desplazados en Sololá).





*Cuando cayó el peligro...*  
(Taller Reconstruyendo nuestra historia, 1996.  
Grupo de Desplazados en Ciudad Capital).



**XI. La Violación**  
*Una norma del tiempo de oscuridad y muerte*

## XI. La Violación

### *Una norma del tiempo de oscuridad y muerte*

Muy mal, muy mal lo que pasa [...]  
Es duro lo que pasa. Más tristeza, más dolor.  
A veces pienso, ojalá que no esté viva porque no aguanto más.  
Falta mucho, [...], muchas cosas. Ya no puedo decir [...]  
Muy triste. Esos hombres son muy malos [A-5; 94].

Expresiones entrecortadas como las citadas arriba fueron las que nos dieron los primeros indicios de la magnitud de agravios y violaciones sexuales que sufrieron las mujeres sambartoleñas durante las operaciones de rastreo y dentro del sistema de reducción impuesto por el Ejército en 1982. No obstante, es importante decir que durante la primera etapa del trabajo de campo, nadie (ni mujeres, ni hombres, ni los que salieron, ni los que se quedaron) hacía mención de esta realidad; ello por varias razones, entre las que destacan la profunda vergüenza y culpabilidad que todavía sienten las víctimas y algunos de los ‘violadores’ o testigos que fueron forzados por el Ejército a ejecutar y presenciar estos hechos.<sup>269/</sup> Además, porque en 1996 todavía continuaba siendo una práctica común tanto de las autoridades de la Patrulla como de autoridades edilicias vinculadas al Ejército, tal como lo testimonian las mujeres sambartoleñas: "Ese hombre que tiene su autoridad se va a su casa de la mujer a traerla y si no quiere la mujer, pues le pega. Aunque ellas no quieran, él obligadas las va traer... Ahora peor están veo yo. Nada respetan. Tiene guardado en su corazón el mismo mal. Ellos no dan libertad para hablar, para participar en una reunión. Cualquiera, en cualquier momento que necesitan una mujer van a hacer lo que quieran. No dice el hombre: aquí estoy. Sólo puro abusivo es. Así pasa el tiempo y las mujeres siempre a un lado, como no hay cambio. No hay cambio. Sigue igual. La mujer no quiere, pero el hombre es muy malo" [A-6 95].

Si bien al analizar las consecuencias del conflicto se ha tratado el tema de las violaciones sexuales que sufrieron las mujeres indígenas durante las ofensivas militares, es importante decir que ésta fue una práctica rutinaria del Ejército y las PAC, que alcanzó niveles de abuso inimaginables.<sup>270/</sup> Beatriz Manz analiza que, "en Guatemala el fin de la violación a las mujeres era la aniquilación de la oposición política por medio de un programa contrainsurgente de guerra psicológica. [Y que] esto se refleja en la participación forzada de hombres indígenas en las Patrullas Civiles creadas por el gobierno, cuyo propósito es espiar a su propio pueblo y cuya presencia en las comunidades rurales coincide con el aumento de los casos de violaciones denunciados" [Manz, 1988. También en Black, 1984]. Mientras que el informe de la CEH, expresa que, en base a la forma masiva y sistemática con la que el Ejército perpetró las violaciones sexuales de las mujeres, la CEH llegó a la convicción de que no se trató de actos aislados y excesos esporádicos sino sobre todo de una planificación estratégica. Las

---

<sup>269/</sup> Al respecto, el informe de la CEH expresa que una de las principales dificultades que hubo de afrontar [en el trabajo de campo] fue el silencio que guardan las mujeres respecto a la violación de la que fueron víctimas. Este silencio, que en la mayoría de los casos se ha prolongado durante años, también ha alcanzado a los familiares más cercanos de las víctimas. Y en los casos que tiene conocimiento la comunidad a la cual pertenecen, este hecho es silenciado o negado, factor que pone de manifiesto el sentimiento de extrema vergüenza presente en las víctimas sobrevivientes y en las comunidades [CEH; 1999: Tomo III, 20-21]. En éste, como en la mayoría de casos en los que se trabaja historia oral, la lección importante consistió en aprender a detectar lo que no se está diciendo y a tomar en consideración el significado de los silencios. Pues los significados más simples tienden a ser los más convincentes [Thompson, 1988].

<sup>270/</sup> Residentes del Quiché en 1988 declararon que el sistema del Ejército de violar a mujeres jóvenes ha hecho difícil encontrar en algunas comunidades mujeres jóvenes que no hayan sido víctimas de abuso sexual por parte del Ejército" [CHRICA, 1988]. Por su parte, la CEH recibió testimonios que aseguran que desde finales de 1982 y comienzos de 1983, las mujeres fueron objeto de agresiones sexuales en el momento de ser capturadas o trasladadas a los destacamentos militares, por soldados o por miembros de las PAC [CEH; 1999: Tomo III, 36]. Pese al subregistro de casos, sólo la CEH documentó 1465 hechos de violación sexual. El 88.7% de las víctimas son mayas, el 10.3% son ladinas y el 1% pertenecen a otros grupos. Los grupos más afectados son k'iche', q'anjob'al, mam, q'eqchi', ixil, chuj y kaqchiquel [23].

violaciones sexuales causaron sufrimientos y secuelas profundas tanto en las víctimas directas como en sus familiares, cónyuges y comunidad entera. Igualmente tuvieron graves efectos de carácter colectivo para el grupo étnico de las víctimas [CEH; 1999: Tomo III, 13].

En las áreas de conflicto, *'agarrar', 'utilizar', 'coger' o 'apropiarse' de las mujeres del enemigo* constituyó un elemento central dentro de las acciones represivas del Ejército y la patrulla. Los informes de Amnistía Internacional dan cuenta acerca de cómo el Ejército de Guatemala "utilizó la violación para desmoralizar a sus oponentes en la mente de sus propios soldados, para desmoralizar y castigar a sus enemigos y recompensar a sus tropas. Como consecuencia, las mujeres fueron violadas no sólo por extraños, sino también por quienes fueron un día sus vecinos" [EDAI; 1995:21]. En San Bartolo, las violaciones sexuales a las que fueron sometidas las mujeres son tan graves y sistemáticas, que la mayoría de ellas ni siquiera se atreven a nombrar, menos aún, a denunciar estos hechos. No obstante, lo sucedido en esta localidad muestra los horrores a los que fueron sometidas desde que *cayó el peligro* en su comunidad; muestra el silencio guardado ante esos horrores. Es importante decir que de todas las formas de violencia que ellas sufrieron, es la violación sexual la que más callan y es porque, como en muchos otros pueblos, "la vergüenza y el estigma social les impiden denunciar lo que les han hecho. [Por otra parte] algunas de ellas borraron la experiencia de su memoria consciente porque el dolor que les causa recordar el trauma les resulta insoportable" [EDAI; *ibid*]. Sobre todo, cuando algunas de ellas todavía continúan presas de sus violadores y tienen hijos con ellos.

En este municipio, las mujeres fueron violadas por miembros del Ejército y por los hombres que *durante años* han gobernado su pueblo (ex-comisionados, ex-jefes de PAC y/o alcaldes). Ellos ordenaron la ejecución de las violaciones masivas a los demás hombres de su comunidad.<sup>271/</sup> Allí como en muchos otros lugares afectados por la guerra, las mujeres fueron vistas como *'botín'* pero al mismo tiempo como *'carnada'* para emboscar a *los hombres del monte* cuando bajaran a buscarlas. No hay que olvidar, analiza Dowdesell, que "en la historia de todas las guerras se ha considerado a las mujeres como objeto para vengarse de los hombres. Los soldados violan a las mujeres del enemigo igual que incendian sus casas como expresión de desprecio y victoria. La esencia de la violación es el pillaje y el desdoro de la propiedad de otro hombre, sea éste el padre o el marido. En consecuencia y en principio, se considera a la violación relacionada con la propiedad, la toma y la devaluación de una posesión" [Dowdesell; 1987:65].

A través de la violación, el Ejército y jefes de patrulla también perseguían denigrar, destruir física, mental y moralmente a las mujeres. De esta manera aseguraban el **silencio** de ellas frente a lo que allí sucedía. Violarlas significaba apropiarse no sólo de sus cuerpos, sino de sus voluntades. Ellos necesitaban convertirlas en sus cómplices, en su propiedad. A partir de allí la insistencia de los comisionados al decir **'aquí no quiero ver mujeres sueltas'**. La mujer viuda, la mujer sola, era una mujer *'suelta'*, una mujer cuya soledad en sí misma testimoniaba los crímenes cometidos a sus maridos y/o padres. *La mujer suelta tiene suelta su lengua, la mujer suelta es un peligro*: violarla era una forma de vencerla, una forma de quebrar su voluntad y obligarla a callar, violarla significaba hacerla "traicionar" a sus hombres asesinados, secuestrados o perseguidos. Así lo testimonia Carmelina:

"Después, cuando ya mataron a mi marido me fueron a violar a mí también. Ya está muerto mi marido cuando me iban a violar a mí. El Juan Ordoñez lo mató a las personas. Él lo mató y el también me quiere obligar a mí. Él dice, ya tu marido ya se murió, entonces vas a juntar conmigo. Yo quiero juntar con vos. Entonces yo me planté. Entonces yo voy a decir a él: Ah sí, vos mataste a la persona. Vos ahora me vas a obligar que voy a juntar con vos. Vos ya mataste a mi marido, vos ya mataste a mi papá. ¿Cómo crees que voy a juntar con vos? ¡Vos no tenés vergüenza en la cara! Entonces el hombre se enojó. El hombre me va a decir: Si no te querés juntar conmigo, entonces, ¡te voy a matar! Mira, lo que vamos hacer es que te vamos a fusilar. Vos estás aquí con nosotros, estás viendo lo que estamos haciendo, tal

<sup>271/</sup> La violación sexual contra mujeres se convirtió en una arma de guerra que pretendía subyugar y debilitar a las comunidades. Las PAC fueron parte también de esta estrategia. Violaron mujeres a pesar de ser de su misma comunidad, tanto por orden de los militares como por el poder impune que el Ejército les otorgó. Esta situación se mantuvo hasta poco antes de la firma de los Acuerdos de Paz, *Ibid* [42].



vez un día vas a contar, tal vez algún día contás por allí. Mejor te vamos a matar, así no vas a contar nada. Así dijeron: Si vos no querés así [...] conmigo mejor te voy a mandar los soldados aquí en tu casa, así te van a violar en la casa" [T-MSB 97].

En el anterior testimonio, al igual que en muchos otros relatos de mujeres y hombres sambartoleños, queda claro que para las mujeres que se quedaron en el municipio, la situación fue más dolorosa que para toda la gente que logró huir al monte. Por mucho tiempo, para ellas sólo existieron dos posibilidades la violación o la muerte. En este caso, la violación también expresaba el miedo a la mirada y a la palabra de quienes sufrieron y presenciaron los hechos criminales llevados a cabo. Dada la frecuencia y la gravedad de esta práctica de dominación, a continuación se analizan las distintas formas en que esta se manifestó en San Bartolo.<sup>272</sup> /

### A. Agarrar mujeres: la vejación del hogar

En las operaciones de rastreo, la violación a las mujeres –que no huyeron al monte– constituyó en principio una amenaza, cuando no, un acto de tortura para obligarlas a denunciar el sitio en donde se refugiaba *el hombre, el enemigo, el puro ladrón, el guerrillos*, es decir, su marido, su padre o su hermano perseguido. Esta amenaza o la violación misma la llevaban a cabo al mismo tiempo que profanaban su casa, golpeaban a sus hijos y/o hermanos, saqueaban sus graneros, mataban sus animales, quebraban sus ollas y comales.

Un indicio claro de las violaciones como práctica rutinaria de las PAC y el Ejército en las operaciones de rastreo aparece en el relato del jefe de la patrulla citado anteriormente, en el cual, él expresa que los patrulleros andaban haciendo *babosadas* y '*hacer babosadas*', entre otros abusos, significaba '*agarrar mujeres*', tanto como agarrar o *hueviar* los chivos, las gallinas, el *coche* o el machete del 'otro', el perseguido, el agraviado.

"Los patrulleros, el alcalde lo obligaron, mandaron a los patrulleros a las casas, cada casa, cada casa, para buscar a los hombres, pero como los hombres ya no están, se escondieron, entonces el alcalde obligó a traer a las mujeres. ¡Vayan a agarrar esas mujeres! ¿Qué chingados están haciendo en sus casas? ¡Qué vengan aquí en el salón! Aquí hay oficio. Y obligó a las patrullas a traer a las mujeres. El que era el alcalde era el Juan Ordoñez y el Matis. Él obligó a los patrulleros que vayan a traer a las mujeres a las casas. Las mujeres están en las casas y no quieren venir. Como están en las casas, están tristes, pero están en la casa. Cuando llegaron las patrullas lo obligaron pues y les dicen: ¡Bueno, se van así de buen modo o se van a puro vergazo! ¡Con cuchillo o con arma se van! Entonces las mujeres pensaron ¿qué hacemos? Entonces las mujeres [...] ni modo, se tienen que ir" [E-IRMSB;97].

Un elemento agravante de las violaciones en las operaciones de rastreo, fue el que éstas se dieran dentro del espacio privado, íntimo y familiar de la casa y muchas veces en presencia de los hijos y parientes cercanos. Al analizar las violaciones y/o detenciones de una mujer en su hogar, Ximena Bunster, plantea que con esta forma de tortura "la protección y el refugio que ella representa se hace trizas, como también queda destruido el control y coherencia que ella mantiene en la esfera de su casa. Durante esta atroz violación de su dignidad humana, la tortura como intimidación y la tortura como castigo se combinan dentro del mismo acto criminal. Estos métodos de 'seguridad' se aplican para obtener confesiones o información o como castigo" [Bunster; 1991:51].

<sup>272</sup>/ El informe de la CEH estableció que, *las violaciones sexuales masivas contra las mujeres mayas* se sucedieron de diferentes formas durante el enfrentamiento armado interno permitiendo establecer los siguientes patrones de violencia sexual masiva:

- fueron víctimas de violencia sexual en sus comunidades o en áreas de desplazamiento y refugio en el curso de masacres perpetradas por elementos del Ejército, como práctica habitual, durante los años 1981 y 1982. En este último año participaron miembros de las PAC en este tipo de hechos;
- fueron víctimas de violaciones sexuales consumadas por elementos del Ejército y miembros de las PAC cuando estaban refugiadas en las montañas, en el momento de su captura;
- fueron víctimas de violencia sexual realizada por elementos del Ejército y miembros de las PAC durante detenciones colectivas en edificios públicos y religiosos ocupados por los militares. Estos hechos se repitieron, en la mayoría de los casos, a partir del segundo semestre de 1982;
- fueron víctimas de violencia sexual ejecutada por elementos del Ejército en comunidades donde se instalaron los destacamentos militares;
- fueron víctimas de violencia sexual cuando elementos del Ejército realizaron cateos o allanamientos de sus casas;
- Los comisionados militares y los jefes de las PAC también cometieron violaciones sexuales en sus comunidades contra mujeres indígenas mayas;
- Existieron asimismo casos de mujeres indígenas víctimas de múltiples violaciones sexuales bajo unión forzada.

La violación a la madre significó también una tortura psicológica para los hijos, quienes en su mayoría no lograron entender lo que estaba sucediendo. El común de las veces, mientras la madre era violada, los hijos fueron llevados a una distancia relativamente cercana de la escena, de manera que éstos no vieran, pero sí escucharan lo sucedido, con lo cual el nivel de confusión y angustia era mayor, pues mientras la madre era violada, ellos creían que la estaban matando. Además, los soldados y jefes de patrulla aprovechaban la angustia de los niños para torturarlos psicológicamente. El mensaje recurrente que ellos recuerdan que les decían es: *¡Por culpa de tu papá! Tu papá es un ladrón, un mala gente, un guerrillos. ¡Por culpa de él vamos a matar a tu mamá! Vos tenés que decir dónde está tu papá, dónde está el mala gente. Si no decís, les vamos a echar fuego a todos. ¡Vivos los vamos a quemar!*

Es importante decir que aunque algunas de las familias entrevistadas no hablaron de la violación como tal, varios jóvenes (que eran niños en los años '80) hablaron del horror de escuchar las amenazas de violación y muerte a su madre y de la forma como ellas fueron encerradas y sufrieron dentro de sus casas. También varias madres hablaron de la angustia de ser ultrajadas frente a sus hijos pequeños o la impotencia de ver cómo ultrajaban a sus hijas adolescentes. Como ejemplos, citamos el testimonio de una madre y sus dos hijos varones. Uno de ellos tenía 13 y el otro aproximadamente ocho años, cuando el Ejército y la patrulla allanaron su casa y torturaron a toda la familia:

La madre:

"Ellos dicen: Tu marido, ¿dónde está? Los soldados dicen: Enseñá tu marido. Si no lo enseñás, te matamos a vos. ¿Dónde está su pistola de tu marido? Pero qué [...] si nosotros no tenemos nada. Nada no encuentran. Pero ellos puros bravos son y como no encontraron nada, nada no encuentran y como yo tengo cargado al patojito, mi patojo está chiquito todavía. Entonces ellos dicen: Tal vez tenés metido ahí en tu blusa y metieron todas sus manos ahí en mi blusa. Así hicieron los problemas [...], [llanto]. Mucho problema allí en San Bartolo.

En esos tiempos el alcalde es el Matís. Él es también el jefe de comisionado y él me dice: Yo tengo permiso que te vas ir con los soldados. Una mujer que se vaya con unos quince soldados. Allá vas a vivir, allá te van a dar de todo, te van a comprar tus cosas. Pero yo no quiero. Entonces digo, no, no, yo no me voy. Pero el alcalde me manda que tengo que ir a vivir con el soldado. Y los patrullas están jalando, jalando al Pedro mi hijo. Y está chiquito el patojo. Está llorando. El Pedro está gritando. Está gritando y yo tengo mucho miedo. Tengo miedo que están llevando a mi hijo" [C-17 96].

Pedro que tenía ocho años *cuando cayó el peligro* dice:

"Así fue [...], llegaban los militares a mi casa. Era yo chiquito y llegaron a mi casa. Llegaron allí con nosotros y dijeron a mi mamá ¡poné las manos arriba! Así dicen y empezaron a registrar a mi mamá. Yyyy... pero son bastantes militares, para qué le voy a decir cuántos son, si son bastantes. Bastantes llegaron los militares y con alcalde y con el comisionado. Ésos son los que llegaron. Así fue y los soldados querían violar a mi mamá en ese momento cuando llegaron a mi casa. Después así fue [...] A mi mamá lo querían violar, lo querían llevar adentro. Lo querían violar los soldados y como nosotros estamos pequeños gritamos mamááá, mamááá, mamááá, [...] ¿qué vamos hacer con mi mamá? Como ya sabemos que lo matan y nosotros gritó. Yo grité. Después vino un soldado y me agarró. Me agarró, me arrastró hacia atrás de la casa. Me arrastró y me va a callar. Me va a decir: ¡No sea chillón! Me dijo, tu papá es un guerrillero y no sé que más me empezó a decir el soldado y me arrastró. Después me dejaron libre y dejaron libre a mi mamá y le dijeron a mi mamá que se vaya al destacamento. Que se entregue ya, inmediatamente. Le dijeron: Si no te entregás mañana o pasado venimos a quemar la casa y con todos ustedes adentro. Amarrados los dejamos adentro y los quemamos todos, con todo y niños, entonces los quemamos, nos dijeron. Mi mamá se asustó. Se asustó ella. ¿Qué vamos hacer? Saber. No sé" [C-20 95].

Benito, el hijo mayor de esta mujer cuenta:

"El día 1o. que amaneció del año [82] llegaron con nosotros pues. Llegaron otra vez a buscar a mi papá. Sólo mi mamá, yo y mis hermanos chiquitos están. Llegan a buscar a mi papá y dicen: ¿dónde está tú marido? Entonces mi mamá les dijo: No, no está mi marido; si usted tiene duda, entre a buscar. Ellos dicen a mi mamá: ¡Vos tenés que entregar a tu marido! Si no lo vas a entregar ahora, sí no te salvás. ¡Te vamos a matar a vos! Yo estoy oyendo y me

grité, ¡Mamaaaá, mamaaaá, mamaaaá, no te vas a morir! ¿Por qué van a matar a mi mamá? Mi mamá no tiene delito. ¡No, no van a matar a mi mamá! Y ¡callate vos patojo que te vamos a matar a vos también! ¡Callate que tu papá es puro ladrón! ¡Él es un guerrilla! Así me gritan. Nosotros estamos chiquitos y sólo vamos a oír. Vamos a oír y después nos fuimos" [C-19 94].

El que la amenaza y violación a esta mujer-madre se diera dentro de su casa y en presencia de sus hijos, supuso una tortura psicológica tanto para ella, como para los hijos vulnerados e impotentes ante los horrores cometidos a su madre. En el momento del relato, los hijos recuerdan sus propios gritos de horror, de angustia extrema al no poder defender a su mamá. También recuerdan que ante la angustia sufrida, los soldados les subrayaban que la culpa de que su mamá fuera ultrajada era de su papá. En este caso los violadores justificaban sus acciones mediante la satanización del padre: él, por ser *un rebelde, un puro abusivo, él es el único responsable de todo el sufrimiento vivido*. Ella por ser mujer de un *enemigo* puede ser violada y asesinada. Ella y ustedes por ser hijos de *'un hombre que está apuntado en la lista'* están siendo castigados. Ellos debían pagar con su vida si era necesario, el pecado de rebelión de ese hombre ausente.

## B. Mujer carnada

Otro de los objetivos de apresar a las mujeres era la captura de los hombres escondidos en el monte. Vale decir que la mayoría de los hombres que se refugiaron en la montaña estaban *"apuntados en las listas de gente que iban a matar"*. Ellos pensaban que la persecución era transitoria y que en pocos días podrían volver a su casa, a la normalidad de su trabajo y vida familiar. Nunca imaginaron que su salida era definitiva, menos aún, que con ella ponían en riesgo a su mujer y a sus hijos. La idea general que existía era que a las mujeres y a los niños no los iban a tocar, *pues ellas no estaban metidas en babosadas*. Con esta idea, varios hombres regresaron a su casa y fue allí donde los mataron.

La patrulla solía montar guardia dentro o en los alrededores de las casas de estos hombres con la certeza de que ellos regresarían a ver o traer a su familia. Es así como varios hombres fueron emboscados en el momento que *hablaban con su mujer o cuando comían su tortilla caliente*. En algunos casos las mujeres lograron advertirles del peligro, en otros, como el que citamos a continuación, las mujeres se vieron forzadas a colaborar con el Ejército y patrulla para capturar a su propio marido.

"Al Sebastián lo mataron porque él quería ir a ver a su mujer. Quería ir a ver a sus hijos. Sólo mis hijos, mis hijos, decía. Siempre se acuerda de sus hijos. Hasta que un día se fue a ver a sus hijos. Se fue por todo el rededor de la montaña. Dicen que allí por el cerro Chojolomac gritaron dos coyotes. Entonces el otro que iba con él le dijo: Sebastián, fijate que esos animales algo nos dicen. Fijate que están llorando y son las 4:00 de la mañana. ¡Ah, dejen a esos animales muchá! ¿Les tienen miedo a los animales? Vonós. Cuando ya falta como un kilómetro le dijo a los otros. Muchá, si ustedes tiene miedo mejor quédense aquí y yo voy solo.

Entonces el Sebastián se bajó por allí en Los Cimientos donde estaba su mujer. Pero como ella ya es mujer de un patrullero,<sup>273</sup> ya no le dice que allí [dentro de su casa] estaban esperándolo. Cuando llegó él, el hombre que lo estaba esperando salió entre los palos de caña de la cocina. Salió y fue a dar parte a los patrulleros. Los patrulleros eran como 200, casi como una fila de medio kilómetro. Entonces empezaron a latir los chuchos y allí iba toda la gente. Los patrulleros rodearon la casa. Cuando rodearon la casa él brincó todavía en el techo. El techo es de lámina. Él saltó y salió. Salió corriendo, pero luego le tiraron en la pierna. Después le pegaron otro tiro.

Cuando ya estaba en el suelo, entonces lo agarraron y lo machetearon y lo quemaron allí mismo. Lo machetearon y lo quemaron. Eso fue lo que pasó" [D-23-P-3; 96].

En este caso no se tiene el testimonio directo de la que antes fuera mujer de Sebastián; por tanto, es difícil saber lo que ellos hablaron y, más aún, el tipo de presión que sintió esta mujer al estar viviendo con un patrullero. Lo cierto es que ahora ella vive con el padre de sus hijos menores, que es uno de los patrulleros

<sup>273</sup>/ Ver adelante esclavitud sexual.

responsables de la muerte del padre de sus hijos mayores. Tratar de entender lo que esta mujer recuerda, vive, piensa y siente es muy complejo. Más compleja aún es la relación que esta madre debe llevar con sus hijos mayores. Este caso, como muchísimos otros, demuestra la multiplicidad de dimensiones que conllevaba la estrategia del Ejército de involucrar a la gente de la comunidad como actora. Sobre todo, el dolor y el silencio que encierra la vida de cada una de estas mujeres que fueron raptadas y luego usadas como carnada o como botín de guerra. La historia de ellas, es una historia por escribir.

### C. El ritual de la vejación del pueblo

Lo que pasó en el convento

Luego de esas primeras violaciones llevadas a cabo en el espacio familiar y en presencia de los niños, las mujeres de todos los cantones y caseríos de San Bartolo fueron obligadas a bajar al pueblo. Posteriormente, en la iglesia y salón parroquial concentraron a un grupo de entre 100 y 150 mujeres de todas las edades (ancianas, adultas y niñas) en donde los jefes del destacamento, comisionados militares y jefes de patrulla ordenaron su violación.<sup>274/</sup> A ellas las obligaron a desnudarse enfrente de todos los allí presentes. Las tendieron en el suelo, las violaron los soldados y luego sus propios paisanos, vecinos y/o familiares. Esto se llevó a cabo reiteradas veces a lo largo de las últimas semanas de diciembre del '81, enero y febrero del '82. Una de las mujeres del pueblo que vio y vivió estos hechos relata:

"Ese alcalde obligó a las patrullas que vayan a traer a las mujeres. Obligó que las metieran allí en el salón. Las obligaron las patrullas y las llevaron allí en el salón. Las llevaron allí en el salón y después llegaron los soldados y obligaron a quitar la ropa a las mujeres. Quitaron su ropa a todas las mujeres y violaron a todas las mujeres. Primero pasaron los ejércitos y después obligaron a los patrullas que pasaran encima de ellas. Allí están todas las mujeres desnudas. Quitaron toda su ropa, desnudas quedaron. Obligadas, obligadas están las mujeres. Los ejércitos dicen, las que no quitan la ropa que lo maten aquí de una vez ahorita. Entonces las mujeres pensaron tal vez vamos a vivir unos días y tuvieron que hacer. Allí en el salón que está en el convento, allí mismo tendieron a todas las mujeres en el suelo. Así tendidas, en el puro suelo. Después pasó el militar y de segundo pasó la patrulla. *Allí habían como unas cien mujeres*, como muchas mujeres solitas habían allí. Muchas mujeres violaron allí en el convento" [E-M-SB 96].

Mientras que otras mujeres de aldeas vecinas a la cabecera municipal [desafiando la intimidación sistemática que ejercieron sobre ellas, los comisionados y jefes de PAC] presentaron su denuncia frente a la CEH. Es así como en este informe al analizar éste, como otros casos análogos ocurridos en diferentes destacamentos ubicados en Quiché [Lancetillo, San Miguel Uspantán, Sumal Grande, Nebaj, Chiché, etc.], expresa que el sometimiento que le impusieron a las mujeres fue total. Configuraron una forma de servidumbre en la que los comisionados, patrulleros o militares tenían disposición plena de su cuerpo, de su fuerza laboral, su libertad de movimiento, de su palabra, en fin, de su vida entera. En el apartado '*Las violaciones sexuales masivas contra mujeres mayas*', en el inciso 2437, la CEH documenta una de las denuncias presentadas por mujeres de las aldeas que fueron detenidas en febrero del '82 y conducidas al destacamento militar ubicado en el pueblo.

"En el salón municipal [destacamento militar] de San Bartolomé Jocotenango, departamento de Quiché, en febrero de 1982, alrededor de 50 mujeres con sus hijas e hijos fueron detenidas en sus comunidades: Sinchaj, Xetemabaj, Paquix, La Hacienda, entre otras, por patrulleros y concentradas en el salón municipal porque decían que los hombres estaban en la montaña ... también viudas, aunque sus maridos ya los habían matado ellos igual decían que estaban en la montaña...

<sup>274/</sup> Testimonios suministrados por miembros del Ejército a la CEH fortalecen la convicción de que la violación sexual constituyó una práctica habitual e incluso sistemática, en la medida en que en algunas ocasiones fue ordenada por los mandos superiores en forma previa y con instrucciones precisas acerca de la forma de perpetrarlas. Ibid [29]. En San Bartolo, la orden de violar a las mujeres fue dada por los comisionados militares que fueron ascendidos al rango de sargento especialista e instruidos en la Zona Militar No. 20 para implementar la estrategia contrainsurgente en su municipio. La orden fue precisa, evadirla supuso la agresión y en algunos casos la muerte de varios patrulleros.

Estas mujeres estuvieron concentradas durante meses, sufriendo todo tipo de violencia sexual junto con sus hijas. Los patrulleros cometían las violaciones en el mismo salón, las violaciones fueron colectivas y múltiples. Los soldados llevaban a las jóvenes a los cuartos que ellos ocupaban y allá las violaban. Muchas niñas fueron violadas por patrulleros y militares, de ocho o diez años para arriba ya las abusaban.

[Los patrulleros] se aprovechaban más de las que no tenían hijos, les gustaban las niñas ... unos les abrían las piernas y otros iban pasando con ellas ... las violaban ... Entraban al salón los soldados y decían a los patrulleros que ya estaban aburridos ... los patrulleros les daban buenas comidas y escogían a las muchachitas que más les parecían y las ponían una en cada cuarto para que los soldados fueran pasando con ellas" [CEH; 1999: Caso No. 2800].

Por su parte, uno de los hombres cuya esposa, hermana y cuñada sufrieron esos hechos, explica:

"Allí en la parroquia sí hubo mucha violencia. Allí empezaron porque el alcalde de ese momento se llama Matías y el jefe de Comisionados Domingo y Miguel que es el comisionado de Mulubá. Otro que estuvo en ese tiempo fue el Juan Ordoñez. Allí en el convento empezó mucho la violencia. Empezaron a violar a las mujeres. Allí sí que no hubo más respeto. Allí ya es violencia, violencia. Allí abusaron de patojas de 12, 13 años. No sé realmente cuántas fueron. Pero fueron muchas. Está llena la iglesia. A media noche se meten a violar a las mujeres. Al siguiente día los hombres esos se empiezan a burlar de las mujeres. Se empiezan a reír de ellas. Van a contar a carcajadas en la calle todo lo que sucedió. Y así pasó todas las noches. Todas las noches fue así. Hay gentes que empezaron a llorar amargamente porque lo que estaba sucediendo ya no era humano.

El que dio la orden fue el alcalde Matías. Él dijo: Hoy sí llegó el momento muchá. El que quiera hacer dos o tres mujeres que lo haga. Sí, hoy hay posibilidad. Hay oportunidad. No hay que desaprovechar la oportunidad, así es que las dejo en sus manos. Una mi hermana, mi mujer y la hermana de mi mujer estuvieron allí. Las violaron allí en el convento. O sea que él dejó suelto todo siendo alcalde ¿Quién va a tener miedo entonces? Las mujeres muchas violaciones sufrieron, todas, desde niñas, ancianas, parejo. Ya no respetaron nada. Nada. Definitivamente eso ya no es humano" [D-23; 98].

La violación masiva a las mujeres representaba para el Ejército y hombres afines a éste, la danza de los vencedores. El espectáculo de la vergüenza a partir del cual se involucró e hizo cómplice de los crímenes de guerra a toda la comunidad. Con estos hechos buscaban además de imponer su poder autoritario, el 'ensuciar a todos', 'mancharlos de vergüenza'. De esta manera nadie se quedaba libre, nadie tendría la solvencia moral para juzgar, menos aún para denunciar lo sucedido. Con estos hechos el Ejército violaba la dignidad de ese pueblo. Mancillar a las mujeres (madres, hijas, esposas, hermanas, tías, sobrinas, cuñadas, vecinas, conocidas o simplemente paisanas) significaba también mancillar a los hombres que ya se habían plegado al sistema de patrullas para que les quedara claro que allí ya no valían las leyes. Pero sobre todo significaba mancillar al 'enemigo'.

Cabe subrayar también que en todos los relatos en que los sambartoleños testifican acerca de las violaciones masivas, resalta que quienes dieron la orden para que se cometieran esos delitos fueron hombres que representaban la autoridad [alcalde y comisionados militares]; hombres responsables de velar por el cumplimiento de las leyes, normas y costumbres dentro del municipio. No obstante, contradiciendo a su mandato, fueron ellos quienes *dejaron suelto todo*.

Ellos obligaron a los demás hombres de la comunidad para que *cometieran su delito, que violaran y se hicieran de cuantas mujeres ellos quisieran* [independientemente de si eran sus parientes o no]. Fueron ellos quienes impusieron un orden basado en el abuso y la impunidad.

Al hablar de estos hombres y la serie de atrocidades que cometieron, los sambartoleños suelen expresar 'nada, nada, atinan esos hombres'. 'Esa gente perdió su idea, esa gente ya no tiene sentido'. 'Ya están igual que el perro con rabia que cuando pierde el sentido ya no reconoce a su gente'. 'Casi igual que un animal enfermo'. Y es porque el adoctrinamiento contrainsurgente que recibieron, los llevó a una enajenación tal, que fueron capaces de ultrajar a las mujeres de su propia familia, además –bajo amenaza de muerte– forzaron a los hombres de su comunidad para que hicieran lo mismo.

"Los jefes del cantón Mulubá obligaron a todas las gentes. Ellos dijeron: El que quiera violar a las mujeres será libre. Si no, el que no quiere lo matamos. Si quiere violar a las mujeres, sí tranquilo. No hay nada. Ahora el que no quiere violar, pues, será muerto. Pero hay unos que no quieren, les cayó mal, no quieren, entonces los mataron. Hay unos hombres que los mataron por no querer violar a las mujeres. Por no querer violar a las mujeres, los mataron. Los que violaron se quedaron así nomás. Se quedaron libres" [RT-CESB 99].

Durante esas violaciones masivas, a muchos hombres que ya estaban haciendo la patrulla los obligaron a presenciar cómo los soldados y demás patrulleros violaban impunemente a su madre, hermana, esposa o hija. Finalmente, estos hechos aberrantes provocaron la rebelión de algunos de los miembros de la patrulla que exigieron que cesaran los abusos cometidos a sus mujeres.

"Pero entre ellos mismos hicieron ese problema. Unos pensó que está bueno que hacemos eso, que vamos obligar a toda la gente, a todas las mujeres vamos a traer. Pero hay unos que también van obligar a las [mujeres] que tiene su marido allí en la patrulla. Ellos dicen a él mismo que vaya traer su mujer. Sí, al mismo marido de la mujer. Entonces la gente dice ¡Por la gran puchis! ¿Por qué voy a traer a mi mujer? Si yo estoy trabajando aquí. ¿Por qué lo obligaron a mi mujer que se metiera en el salón? Así también hicieron su daño a las mujeres que tiene su marido allí. Allí sí se viene un problema.

Allí sí fueron averiguar ¿por qué lo hicieron así? Si nosotros estamos aquí y todavía nos están chingando a las mujeres. Están violando a las mujeres y allí está el marido. Delante del marido están violando a ellas. Entonces allí viene la averiguación de porqué están haciendo así. Ellos dicen nosotros estamos aquí. Nosotros estamos haciendo turno, estamos haciendo trabajo. Entonces ¿por qué están haciendo así? De ese modo no sirve. Entonces poco a poco quitaron eso. Porque hubo un tiempo en que bien parejo, no sólo a las mujeres que quedaron viudas. También van a jalar a las mujeres que tiene marido allí en la patrulla. Delante de ellos están violando a sus mujeres. Allí sí se viene el fracaso. Hicieron su cosa mala, esa gente perdió su idea. Ya no están pensando si tiene su marido allí, si es su pariente. Nada, nada atinan ya, ya no tienen sentido. A todas las mujeres parejo van a jalar. Ya están igual que el perro con rabia, si el dueño está ahí con él, lo muerde. Casi igual que un animal enfermo. Igual que el perro con rabia que cuando pierde el sentido ya no reconoce a su gente. A ellos ya no importa que si es su tía, si es su hermana, si es su abuela, ellos ya no importa nada, ellos dicen que vaya allí, que violen allí. Perdió el sentido, ya lo que caiga allí, mujer, es mujer dicen ellos" [RT-CESB 99].

#### **D. Las casas de mujeres: la esclavitud sexual**

Si bien los hombres que estaban haciendo la patrulla, luego de un largo conflicto con los "jefes", lograron que sus mujeres ya no fueran violadas, las mujeres viudas y las mujeres de los hombres refugiados en el monte no tuvieron la misma suerte. A ellas las obligaron a '*hacer el servicio*' en el destacamento militar. Hacer el servicio significaba quedarse en el pueblo, *hacer las tortillas del soldado y la patrulla y permitir que esos hombres hicieran sus babosadas con ellas*. Es decir, quedar encerradas en el destacamento (convento parroquial) o en una de las '*casas de mujeres*' en donde permanecieron bajo amenaza y vigilancia continua, sujetas al capricho de los hombres que conformaban la tropa (soldados y patrulleros) que podían decidir en qué momento y de qué manera las querían '*ocupar*'. *Hacer el servicio* significaba sufrir en silencio todos los abusos y agravios de "los enemigos" de su marido y/o padre.<sup>275/</sup>

<sup>275/</sup> La CEH constató que, la violencia sexual contra mujeres dentro de los destacamentos militares, edificios públicos y religiosos ocupados por el Ejército durante los años '80, constituyó una práctica sistemática que alcanzó un carácter masivo y tuvo las siguientes características:

- La mayoría de las capturadas fueron indígenas que se encontraban en lugares de desplazamiento.
- También fueron víctimas de esta práctica, las mujeres y niñas que pertenecían a familias que se acogieron a las amnistías.
- Otras víctimas fueron las mujeres y niñas indígenas, detenidas durante los rastreos realizados por miembros del Ejército o de las PAC en las comunidades cuando los hombres no estaban presentes.
- Las víctimas permanecieron concentradas en los destacamentos durante días y hasta meses. Durante ese periodo, las mujeres fueron sometidas a violencia sexual y trabajo forzado en condición de servidumbre de los militares (cocinar, limpiar, lavar, etc.).

En las viviendas abandonadas en el pueblo, los comisionados y jefes de patrulla instalaron estas *casas de mujeres*. Allí mantuvieron en cautiverio a jovencitas entre los 11 y los 20 años. El argumento que utilizaron para establecer este sistema de esclavitud sexual<sup>276/</sup> fue que *los soldados estaban lejos de su pueblo, entonces los soldados necesitan sus mujeres. Los soldados necesitan su tortilla caliente hay que hacer su tortilla del soldado*. Para satisfacer estas *necesidades del soldado* las mujeres jóvenes debían servir sexualmente a la tropa, mientras las mujeres grandes debían hacerles la comida. Una de las casas de mujeres, quizá la más pública, estaba ubicada entre el puesto de salud y el convento parroquial, el cual quedó convertido en destacamento militar. Dentro del convento (en donde anteriormente había sido la bodega) también encerraron a mujeres jóvenes que podían ser utilizadas por soldados y patrulleros que permanecían destacados. Estas mujeres vivieron bajo este sistema de esclavitud sexual durante un período que duró de ocho meses a dos años, según el caso. Durante todo ese tiempo, además de la violación, estuvieron expuestas a formas extremas de violencia. Así lo explican varios informantes:

"Allí en el mero pueblo de San Bartolo, en la casa que está abajito del convento, allí fue que encerraron a las mujeres. Entonces dice el jefe de patrulla, como el soldado está aquí, el soldado tiene necesidad, -Váyase allá. Allá hay mujeres. Entonces los soldados entran allí. Eso pasó allí en la casa que está abajito del convento, cerca del Puesto de Salud. Allí en esa casa van a encerrar a las mujeres. Allí metieron a muchas mujeres. Así me contó una mujer, que allí las van a encerrar y allí entran los hombres con ellas. Allí está llena la casa, está llena de mujeres. Sólo mujeres jóvenes. Las viejas las mandan hacer tortilla allí en el convento. Sólo jóvenes están allí en esa casa. Allí en esa casa encerraron a las mujeres. En el convento dejaron las más viejitas. Ellas van hacer el tortilla del soldado, van hacer el tortilla de los patrullas. Allí ya no hay religión. Allí ya no hay nada. Allí en el convento, allí en la iglesia sólo el Ejército va estar, sólo patrulla va haber. Allí encima de la iglesia está la patrulla. Ellos están mirando que los lejeros no entren a traer las mujeres. Eso pasó en el '81 ó el '82. Eso me contó una mujer. Eso pasó casi durante un año cabal" [RT-CESB 99].

Mientras que una mujer que presencié estos hechos, relata:

"Como dos años estuvieron allí las mujeres, como dos años siguieron violando a las mujeres. Día a día las violaban. Hasta que se calmó las dejaron libres. Hay unas mujeres que sí salieron huyendo poco a poco. Se escapó, se salió. Ahora las que siempre estuvieron allí [...] las que no se pudo salir, allí estuvo el militar, allí estuvo la patrulla también. Las mujeres que lo obligaron estar allí no se puede ir ni a la casa. Ellos dicen, si te vas a ir en la casa [...] ¡Te matamos! ¡Te matamos! Lo obligaron estar allí. Algunas personas lo obligaron que mate a las mujeres, que mate a la que se va huyendo. Eso es lo que hicieron allí en el salón. Ellos obligaron que las mujeres estén en el convento. Ellos dicen, si están en el convento no hay problema, tranquilas. Tranquilas [...] pero no pueden salir. Tranquilas pero en cualquier rato si las quieren violar están a mano ellas. Cualquier rato van abusar, por eso las van obligar que se queden allí. Tranquilas las quieren allí" [E-M-SB; 98].

A continuación presentamos el relato de un hombre cuya mujer fue sometida a este sistema de esclavitud sexual a lo largo de ocho meses. Esta mujer murió en 1984 sin que él pudiera rehacer su vida junto a ella. Lo que este hombre relata constituye el recuerdo más recurrente y el silencio más prolongado a lo largo de los 15 años de su desplazamiento a la Costa Sur. No es sino hasta que él escuchó los testimonios de otras mujeres que vivieron la misma suerte que su primera esposa, que él dice: "Yo voy hablar un poco de esas violaciones que para mí son un delito fuerte pues. Eso que pasó en el '81 es un delito fuerte lo que hicieron los patrullas". Entonces empieza a narrar lo que su mujer le dijo de lo vivido, pensado y sentido a lo largo de ese tiempo en el que ella permaneció cautiva del Ejército y la Patrulla:

"Ella me dijo, mirá pues, te voy a decir de una vez. A mí ya me iban a matar cuando me violaron. Ahora ya estoy violada. A la fuerza me obligaron hacer esas cosas [...] Entonces mejor te vas, si no, tal vez te morís, porque si vas a estar aquí tal vez van a vigilar la casa y te van a matar. Mejor ya no te venís, porque ahora sí te van a matar. ¡Púchica! Pero si yo no tengo delito. Sí, pero a mí la patrulla me dice: Tu marido tiene arma. ¡Entregalo vos! Pero, ¿a dónde voy a

<sup>276/</sup> Nos adscribimos al concepto de esclavitud sexual que expresa que ésta, "está presente en todas aquellas situaciones en que mujeres y niñas no pueden cambiar las condiciones inmediatas de su existencia; donde independientemente de cómo llegaron a esas condiciones, no pueden salir de ellas; y en las que son sometidas a violencia sexual y explotación" [Bunster; 1991:51].

ir a traer yo si no tiene nada? Yo no vi si él tiene arma, dije. Entonces me violaron y me mandaron como ocho meses al pueblo. Ella me dice, por causa de vos. Por causa de que vos te metiste allí en esas cosas que no sirven [...] ellos me obligaron. Pero no sólo uno, ellos nos metieron en una casa junto con mi hermana y allí van llegar los hombres, por grupos de cuatro o cinco van ir a violar. Por culpa de vos que te fuiste a meter allí. Por vos es que nos fueron hacer así. Ahora mejor te vas de una vez. Ya no te vengás, si te miramos allí te vamos a llamar las patrullas. 'Ta bueno dije yo. Ni modo. Pero éstos son problemas que hicieron sufrir mucho a los patojos que se quedaron allí. Y ella también sufrió bastante. Tal vez porque se quedó allí. Por causa de tanta violencia, ella ya se murió y los patojos allí están con sus abuelos. Pero sí es triste en ese tiempo que pasó. Ella dice, no te voy a decir todo lo que me hicieron a mí. Pero sí ahora ya tengo un marido. Ahora ya es sólo uno, pero cuando empezaron conmigo [...] fueron bastantes. Me hicieron lata pues. Es triste. Es dura la cosa que pasó en ese tiempo. Mejor te vas porque ahora ya tengo otro. Yo ya no estoy buena. Ya estoy embarazada. Mejor dejemos así. Mejor andate. Yo le digo, si ya estás bien jodida mejor vámonos, mejor miramos qué hacemos. Pero ella dice. Ah, no, a lo mejor algún día van haber problemas, yo ya no estoy buena. Mejor me quedo yo aquí" [RT-CESB 99].

En el relato de este hombre y lo que él recuerda que su mujer sufrió y le dijo, se hace evidente el sadismo con el cual fueron tratadas las mujeres cuyos maridos eran miembros de la AC y/o simpatizantes de la guerrilla. El mensaje del Ejército para justificar sus atrocidades era "por culpa de tu marido te estamos castigando a vos" Por culpa de ese hombre ausente, ella tenía que pagar con su cuerpo el delito de rebelión de él. Queda claro también que los daños físicos y lesiones mentales que le ocasionaron a esta mujer fueron tan graves, que la llevaron a decir 'Yo ya no estoy buena'. Y es porque al ser violada reiteradas veces, tanto su cuerpo como su voluntad fueron arrebatados prolongadamente. Ella dejó de pertenecerse a sí misma, dejó de ser dueña de su voluntad, al punto de no sentir fuerzas para reiniciar su vida con el hombre que era su marido, pues de él no soportaría reclamos, ni humillaciones. Porque según el discurso de sus violadores, él era el único culpable de todo el mal que le causaron a ella.

Para las mujeres de San Bartolo, el sistema de esclavitud sexual constituyó una degradación pública, una tortura continuada, una marca indeleble que todos callan, pero que todos recuerdan, una marca que las hace sentirse "dañadas", "sucias", vulnerables y a la vez cómplices de ese poder arbitrario que las arrancó de su mundo familiar y doméstico; en muchos casos, de sus maridos asesinados o en el exilio y que ahora las miran (o ellas creen que las miran) como "*mujeres agarradas, tentadas, manoseadas*", como "*mujeres que ya no están bien*". Al referirse a estas formas de violación extrema, Ximena Bunster analiza que "tras la secuencia atroz de actos cometidos sobre el cuerpo y mente de una mujer en cautiverio se oculta el esfuerzo criminal de humillarla y degradarla moral y físicamente y, eventualmente, destruirla dentro del ambiente social, cultural y político que le es familiar. Poder y dominación se ejerce sobre víctimas de esclavitud sexual en una situación de tortura en que las mujeres no pueden huir ni resistirse" [Bunster; 1991:54].

### **E. Apropiación de las mujeres de dirigentes**

Una variante de este sistema de esclavitud sexual fue la esclavitud particular o apropiación de las mujeres de líderes comunales de parte de los comisionados y jefes de patrulla. En este municipio son varios los casos de mujeres que tuvieron que ceder a *juntarse con un jefe* para salvarse de los abusos cometidos por toda la tropa. Para obligarlas a vivir con ellos, el mecanismo utilizado por excelencia fue el terror y la intimidación. Regularmente las aterrorizaban describiéndoles las atrocidades cometidas a su marido asesinado<sup>277</sup> y luego las amenazaban con hacerles a ellas lo mismo (descuartizarlas con cuchillo, quemarlas vivas o tirarlas al barranco) o echarles *los ejércitos encima* para que las violaran en masa. Tal como aparece en los siguientes casos:

Caso No. 1

<sup>277</sup> Es importante aclarar que en varios de los casos registrados, el marido de estas mujeres no había sido asesinado y cuando pudo restablecer el contacto con su familia, se encontró con que su mujer era presa de uno de sus perseguidores. La mayoría de estas mujeres quedaron embarazadas a raíz de las violaciones y ya no pudieron librarse de estos hombres. La opción que asumieron fue la de negarse a sí mismas para poder sobrevivir.



"Un día a otro muchacho y a mí nos dieron la noticia de que nuestras mujeres ya tenían otro marido. Que ya otro hombre las había obligado a vivir con él. Dicen que de noche las encerraron en un cuarto y llevaban 10 soldados, más los patrulleros civiles. Entonces uno que se llama [...] y otro [...] Esos hombres entraron y [uno de ellos] le dijo a mi mujer:

–Mirá vos, primero a tu marido ya lo dejamos muerto. Tendido con una estaca en la piedra lo dejamos. Ya sus ojos los están comiendo los zopes ahorita. ¿Para qué lo vas esperar?; segundo, ¿qué pensás, le decimos a los soldados que se pasen encima de vos o querés sólo conmigo? Yo me junto con vos. ¿Qué pensás? Entonces las mujeres de plano –pienso yo– decidieron con ellos. Total ya se murieron. Para qué montón de soldados. Entonces dijeron está bien. Así pasó. Hasta entonces ella vive todavía con ese hombre. Hasta entonces yo no he vuelto hablar con mi mujer. Nunca pude hablar con ella. Ahora si yo llego al pueblo siento un dolor grande. Por eso cuando llego a mi casa no llevo ni mi guitarra, porque si toco mi canción me pongo a llorar allí. Hasta ahora no he vuelto hablar con ella. Yo sé que ella sufrió también ¿Qué podía hacer ella si la estaban amenazando? Ella no tiene la culpa. Ultimadamente los únicos que tiene la culpa son esos hombres, porque para conquistar a una mujer uno tiene que ser honesto. Tiene que ser claro. Ahora ella vive todavía con ese hombre" [D-23-3; 98].

## Caso No. 2

"Ella me contó que se va a juntar con ese [...] porque él la amenazó cuando vino la violencia. Él llegó a su casa a la media noche y le dijo: Ahora como tu marido es guerrillero ya lo matamos. Ahora tu marido ya lo fuimos a matar ahorita. Allá está en la montaña. Ya lo matamos y lo quemamos. Ahora ya no vive tu marido. Ya no vive. Ya lo matamos y lo quemamos. Y, ¿qué vas hacer? Ahora te tenés que juntar conmigo. Si no te juntás conmigo, te voy a llevar allá donde se quedó tu marido. Allá te vamos a dejar matada. [...] Entonces ella se asustó porque el hombre tiene arma y le dice: si no querés, te mato ahorita. Como ella se asustó mejor dijo ¿qué voy hacer? Mejor aceptó ir. Ahora allí está con él. Cuando van a tener problemas, él si le pega. Esta señora a veces no sabe qué hacer porque él la está tratando mal [...] Y ese hombre ahora ya no tiene dos mujeres sino tres.

Ahora el que era esposo de esta señora vive todavía. Él ya no dice nada, porque ya *manosearon* a su mujer. Él habló un día con ella y le dijo: Vos no tenés la culpa. ¿Qué vamos hacer? Así pasó. Como él tiene hijos con ella, todos los recogió, porque el hombre que vive con ella le dijo a la señora: Yo no voy a mantener todos los güiros que tenés. Está bueno dijo ella y los tuvo que mandar con su papá. Vayan, allá está su papá. Él ya vino. Vayan allá con él. Así les tuvo que decir" [A-7; 94].

Durante el trabajo de campo pudimos comprobar que varias mujeres sambartoleñas continuaban viviendo con sus violadores y que la relación que viven con estos hombres da la apariencia de una relación normal. Es en la intimidad de la casa y en silencio que ellas viven la violencia y abusos reiterados de estos hombres.<sup>278/</sup> Respecto a este tipo de esclavitud sexual individual, Aron, Corne, Fursland y Zelwer, analizan que, "la sumisión a un militar es ante todo una cuestión de sobrevivencia; ella lo soporta para evitar un destino peor: el asesinato. El contrato no es voluntario, sino más bien coercitivo, y se asemeja más a un proceso de negociación contra la pena de muerte que a un vínculo con un ser amado" [1991:162].

En la actualidad, estas mujeres continúan viviendo literalmente con sus enemigos. A lo largo de 15 ó 16 años de vida e hijos en común han ido desarrollando una actitud de sumisión y obediencia servil. Pues al estar presas de un hombre vinculado al Ejército, ellas "no pueden exigir justicia, ni pueden encontrar refugio, porque cualquier acto de resistencia se convierte en una amenaza para la existencia. Todas las vías de apoyo están virtualmente cerradas y, en consecuencia, lo que pudiera haber sido una terrible experiencia, con un comienzo, un medio y un final, se convierte en una catástrofe cotidiana" [Aron, Corne, Fursland, Zelwer 1991:163].

<sup>278/</sup> La unión forzada se convirtió en muchos casos para las mujeres indígenas en una forma de supervivencia ante el enfrentamiento armado. En algunos casos conocidos por la CEH, patrulleros o comisionados militares obligaron a mujeres a convivir con ellos, contra su voluntad, sometiéndolas a una condición servil, por un cierto período o por el resto de sus vidas.

## F. Desafiando el poder militar

Desde el momento que se organizaron las PAC y se instaló el destacamento militar, todas las entradas y salidas del pueblo permanecieron vigiladas. Nadie podía caminar dentro, ni fuera del pueblo sin ser vigilado e interceptado por las PAC. Además, todos los caminos y atajos del municipio estaban controlados por los destacamentos cantonales de la patrulla. Evadir el cerco militar no era fácil. No obstante, en varios momentos, diferentes grupos de mujeres intentaron huir. Como primera medida se escondían en las casas abandonadas en las afueras del pueblo, luego, por las noches, con sus hijos a *tuto* y con la boca tapada con trapos (para que los soldados y la PAC no escucharan su llanto) caminaban entre *las charraleras* de los barrancos hasta lograr comunicación con sus familiares y vecinos que andaba en la montaña. Algunos grupos fueron descubiertos en su intento y sufrieron severos castigos de miembros del Ejército y jefes de patrulla. El siguiente relato da cuenta de la serie de esfuerzos que llevaron a cabo las mujeres para liberarse del sistema de esclavitud que les impusieron *los meros jefes del pueblo*:

"Pero hay unas mujeres que sí lograron salir huyendo. Se fueron porque allí ya no hay vida. Hay unas que van a buscar cómo van a salir del convento. Se fueron huyendo y se escondieron en las casas. Hay unos soldados que van a controlar, van a controlar a dónde se van a esconder las mujeres. De ahí cuando vienen van a decir: Miren muchá se fueron a esconder un grupo de mujeres. Entonces se va un grupo [de soldados y patrulleros] con tambo de gasolina y con gas a buscar a las mujeres y les van a decir: si ustedes no quieren, si ustedes son caprichudas, aquí las vamos a matar. Hasta después las llevaron otra vez al convento. Sí hay un grupo de mujeres que se fueron a esconder a otra parte. Se fueron a esconder a unas casas. Después la patrulla siempre controló donde llegan las mujeres, entonces llegaron allí donde están ellas y las llevaron otra vez" [E-M-SB; 98].

En 1983, cuando las PAC tenían el control absoluto del municipio, se dio un relajamiento de la vigilancia. Fue entonces cuando se registró la huida más grande de las mujeres. Muchas de ellas, luego de establecer comunicación con sus familiares, bajaron a la Costa Sur. El siguiente relato da cuenta de la serie de obstáculos que tuvieron que vencer en el momento de su huida, pero al mismo tiempo, de la solidaridad de las otras mujeres y hombres que encontraron en su camino.

"Cuando ya calmó un poco la cosa se huyeron otros grupos de mujeres. Unas se fueron por allí en Pujujil, otro grupo pasaron allí por Jocopilas, otro grupo pasó por Santa Lucía La Reforma y otras mujeres pasaron por Chinantón, que queda por parte de Sacapulas, y otro grupo se pasaron allí por La Palma y Chinique. Se huyeron y se fueron juntando con otras mujeres que venían de otros lados. Así se fueron agrupando y buscaron la manera cómo dar su comida a los patojos. Entonces llegaban algunas casas donde dan su posada, allí se van juntar hombres, mujeres y niños. Todos se van a juntar allí. Ese tiempo nos sentimos mal. Sentimos que ya no hay vida pues. Cómo vamos a vivir así, si las patrullas civiles tanto que molestaron allí. Nosotros sentimos mal. Ya no queremos estar allí, por eso buscamos otra parte donde es que nos vamos a ir" [E-M-SB; 98].

Huir o quedarse supuso para las mujeres sambartoleñas un valor extraordinario para continuar viviendo luego de las atrocidades a las que fueron sometidas. La mayoría de ellas siguen con su palabra guardada, no obstante, cuando una de ellas rompe su silencio, su palabra da cuenta de las increíbles batallas cotidianas que cada una de ellas habrá librado antes de que las encerraran en el convento, las obligaran a desnudarse en público y violaran en masa, o antes de unirse con uno de los asesinos de su pueblo.

El siguiente relato es un ejemplo de lo que pudo ser esa lucha diaria y silenciosa en la que muchas de ellas desafiaban el poder autoritario exigiendo '¡Qué nos maten!'

**XII. Continuidad e Imagen de un Poder Ejercido  
'Durante Años'**

## XII. Continuidad e Imagen de un Poder Ejercido 'Durante Años'

### A. Los comisionados y jefes de PAC

#### *Su actuación y reacomodo*

Al analizar las funciones que desempeñaron los comisionados militares en sus comunidades, el informe de la CEH concluye que, cuando el enfrentamiento armado interno alcanzó mayor intensidad a principios de la década de los '80, los comisionados fueron obligados por el Ejército a participar activamente en las operaciones militares contrainsurgentes, y que el grado de autoritarismo que alcanzaron durante esa etapa lo continuaron ejerciendo 'durante años'. También concluye que "las funciones y atribuciones que cumplieron en su calidad de agentes de la autoridad militar local rayaron en los límites de la tolerancia en cuanto a impunidad y abuso de poder"<sup>279/</sup> Si bien el informe de la CEH señala con preocupación el papel que desempeñaron los comisionados, su carácter y temporalidad no permitieron contemplar la investigación de las implicaciones profundas que tuvo para la población afectada el que estos agentes locales de la autoridad militar *durante años* ¿15, 20 o más?<sup>280/</sup> continuaran militarizando *sus* comunidades.

El caso de San Bartolo devela que, cuando menos, entre 1981-1996, los comisionados militares concretaron en el espacio local las ideas, planes y orientaciones del proyecto contrainsurgente; devela que los crímenes cometidos constituyeron la base sobre la cual se edificó una estructura de poder autoritaria e impune y que; *durante esos años* fueron ellos quienes llevaron a la práctica la violencia institucional del Estado e intentaron reorganizar la memoria de lo sucedido; intentaron modificar las formas de pensar, sentir, actuar y relacionarse de los habitantes de San Bartolo. Pues en este municipio fueron ellos, *los comisionados*, los responsables de la conducción y ejecución (en el terreno) de las operaciones militares. El cumplimiento de esta tarea coincidió con sus intereses locales, pues, mediante la estigmatización, muerte y/o destierro de sus opositores, ellos restituyeron su poder. En este caso, el Ejército se valió, no sólo de que estos comisionados eran ex - soldados y/o sargentos (con entrenamiento militar), sino del conocimiento profundo que tenían de las ideas, visiones y percepciones de sus vecinos perseguidos. De esa cuenta, a partir de 1982, los comisionados más afines al Ejército recibieron un entrenamiento intensivo<sup>281/</sup> en la zona Militar No. 20 de Santa Cruz del Quiché y fueron ascendidos de rango para que trabajaran como especialistas o como personal de apoyo a los especialistas en las Unidades de Asuntos Civiles del Ejército.<sup>282/</sup> En cuanto al ascenso de estos agentes locales, Schirmer analiza que, "la reconfiguración hecha por el Ejército del rango de sargento a 'Sargento Mayor Especialista', con más entrenamiento, salario y prestigio, resultó ser otro incentivo más para que estos nuevos soldados lugareños permanecieran leales a la institución" [Schirmer; 1999:155-156].<sup>283/</sup>

<sup>279/</sup> Ver informe CEH, Cap. 1, Vol. II; 1999:125.

<sup>280/</sup> Si bien el 11 de septiembre de 1995, el Gobierno disolvió la figura del comisionado mediante el Acuerdo Gubernativo 434/95, el mismo informe de CEH señala con preocupación que "después de la disolución de esta figura, se registraron casos en los que los comisionados continuaban haciendo patrullas de vigilancia con armas del Ejército" [Ver Capítulo II, Volumen I:128].

<sup>281/</sup> Rastreo y combate del 'enemigo'; organización de la PAC; recabación de información para los servicios de inteligencia militar; formas de control físico, psicológico y social de la población, etc.

<sup>282/</sup> En junio de 1982 fue creada la Sección de Asuntos Civiles y Desarrollo Comunitario (S-5), la cual "tiene funciones de asesoría al comandante de la zona militar en lo referente a los aspectos políticos, económicos, sociales y psicosociales de las operaciones militares (Ejército 1987a: 9). De hecho, las unidades de la S-5 estaban a cargo de las acciones civiles y militares del Estado a nivel local" [Schirmer; 1999:183].

<sup>283/</sup> Es importante decir que en los apartados en que se abordan los temas de seguridad y desarrollo retomaremos algunos de los

## B. Las tareas de la seguridad

Como parte de sus nuevas tareas, estos agentes establecieron un orden basado en la estructura jerárquica y principios de disciplina y obediencia del Ejército<sup>284/</sup>. Ellos fueron los responsables de la vigilancia secreta; de garantizar que todos los hombres entre los 15 a 60 años se integraran a las estructuras militares y/o paramilitares del Ejército, ya fuera como soldados, patrulleros, 'orejas' o promotores de la S-5. Se hicieron cargo de la instrucción militar de las PAC<sup>285/</sup> y de la reorganización de "las aldeas armadas como 'lugares adecuados', puntos de control (y bajo control)" [Stepputat; 1999:128]. En cada micro espacio: paraje, caserío o cantón instalaron un destacamento patrullero en la entrada del poblado o al lado del oratorio y/o escuela. Este destacamento estaba integrado por uno o dos pelotones de patrulleros. Cada pelotón estaba integrado por un comandante de pelotón y cuatro escuadras de entre ocho y diez hombres cada una. Cada escuadra tenía un jefe de escuadra el cual dependía de las órdenes del comandante de pelotón y éste a su vez del comandante de patrulla de aldea, de los comisionados militares, comandantes y sub comandantes de las PAC del municipio. Estos últimos cumplían su función durante tres años, eran 'reelegibles'<sup>286/</sup> y dependían directamente de las autoridades militares de la 'Zona' a quienes debían rendir informes periódicamente.<sup>287/</sup>

Al referirse a las unidades de las PAC encargadas de la seguridad en los micro espacios aldeanos, el general Letona explica que, como "fuerza auxiliar debían responder a las directrices y órdenes de oficiales militares de Asuntos Civiles (S-5), comandantes y comisionados militares de la localidad, así como del mismo ministro de la defensa" [Letona 1989:22]. Mientras que el informe de la CEH, concluye que: El Ejército citaba regularmente a los patrulleros para que acudieran al destacamento militar con el objeto de darles instrucciones, entrenamiento o simplemente para consolidar su control y sometimiento militar [CEH; Capítulo II, Volumen 1:171]. Con lo cual se evidencia la estrecha relación que había entre la actuación de la patrullas y los mandos del Ejército, así como el alto grado de intervención que llegó a tener el alto mando en la reorganización y control del territorio en los ámbitos aldeano, municipal y departamental en la región de conflicto. En el caso que nos ocupa, tanto hombres como mujeres dieron cuenta del estricto control que vivieron durante los decenios '80 y '90, periodo durante el cual todas o casi todas sus actividades (cívicas, culturales, religiosas, etc.) estuvieron vigiladas y/o conducidas por los cuadros de jefatura de las PAC. Como ejemplo cabe citar que hasta 1986, el templo católico y el convento parroquial estuvieron en manos del Ejército y las PAC, y que cuando se re-iniciaron las primeras actividades de la Iglesia Católica (rezados del rosario y celebraciones de la palabra), éstas se llevaron a cabo bajo la observación de los jefes de las PAC. Uno de los sacerdotes que cubrió la región durante este período explica:

"Era una época bastante tensa, había que pasar una garitá de control, había que explicar a los patrulleros quiénes venían acompañando, cuánto tiempo pensábamos estar y cuál era el motivo de la visita. Después de un largo interrogatorio nos dejaban pasar. Cuando salíamos teníamos que volver avisar y demostrar que nadie de los

---

planteamientos del análisis que presenta Jennifer Schirmer, en su libro 'Las intimidaciones del proyecto político de los militares en Guatemala', pues ello nos permite establecer un diálogo interesante entre la perspectiva nacional y las lógicas que se desencadenan en el espacio local.

<sup>284/</sup> Entendiéndose como tal, que "las órdenes del superior, aunque fuesen abiertamente ilegales, no eran discutidas por los subordinados y cualquier obstáculo en su realización era también castigado. Estas órdenes prevalecían sobre la ley" [CEH; 1999: Capítulo II, Volumen 1, 29].

<sup>285/</sup> En el plan de campaña 'Victoria 82' el Ejército menciona como temas de instrucción para los patrulleros: combate individual del soldado, patrullas, fortificaciones, inteligencia, fuentes de información, prisioneros (captura e interrogación primaria por el superior que lo capturó), armamento y guerra ideológica" [Ejército de Guatemala, Plan de Campaña Victoria 82, citado en Schirmer, 1999].

<sup>286/</sup> La evidencias encontradas por Schirmer, dan cuenta que, con contadas excepciones, los tres máximos comandantes de las Patrullas Civiles no se escogían en función de sus dotes de liderazgo ni por 'intereses de la comunidad', sino más bien porque contaban con la confianza del Ejército; la mayoría de ellos eran ex soldados [Schirmer, 1999:158-159]. Mientras que en el informe de la CEH, se constató que, "en la mayoría de los casos los jefes de patrulla eran designados por los comandantes de los destacamentos militares de la jurisdicción, y en las comunidades afines al Ejército eran éstas quienes los proponían, pero en ambos casos debían obtener la autorización del comandante de la zona militar respectiva" [CEH; Capítulo II, Volumen 1:157].

<sup>287/</sup> "El procedimiento para controlar a los jefes de patrullas estaba establecido en el plan de campaña Victoria 82. Cada 15 días debían de presentarse a los destacamentos o a las zonas militares para recibir las respectivas instrucciones" [CEH; Capítulo II, Volumen 1:158].

acompañantes se había quedado en el pueblo. A mí me tocó estar en muchas reuniones donde los patrulleros siempre decían ‘cuidado con la Iglesia, porque de ahí vinieron los problemas’. Eso significaba mayor control para el sacerdote y para todo lo que significaba una celebración. En esa época no se podían hacer cursillos. Sólo la misa se podía celebrar, pero siempre estaba allí gente de los patrulleros para saber qué decía el sacerdote" [E-PJ; 95].

A lo largo del decenio ‘80, este sacerdote, algún representante de ONG o algún médico del Ejercicio Profesional Supervisado –EPS–,<sup>288</sup> fueron de las pocas personas que visitaron periódicamente el municipio. Al ser entrevistados, hicieron referencia al exacerbado control que se vivía tanto en el pueblo como en los caseríos y aldeas. Ellos, al igual que muchos sambartoleños, testificaron la manera en que comisionados y jefes de patrulla aldeanos, mantenían una vigilancia férrea al interior de su micro espacio.

Con la obligatoriedad del turno de las PAC, los militares promovían la desconfianza y una actitud de vigilancia activa entre los vecinos; promovían que ‘*todos se convirtieran en orejas de todos*’; así, los turnos "constituían un mecanismo de control social en sí mismo y una forma de ejercicio del poder militar sobre la vida cotidiana, las 24 horas del día" [CEH; Capítulo II, Volumen 1:160]. Cualquier movimiento ‘extraño’ que ocurriera en su pequeña jurisdicción, los jefes de escuadra y/o pelotón debían informarlo de inmediato a sus jefes aldeanos y municipales y éstos a sus jefes en la ‘Zona’. No importaba cuán lejos pudiera estar un poblado de la cabecera municipal (dos, tres o cinco horas a pie) para que se activara el sistema de vigilancia.<sup>289</sup> Así, el Ejército creó en el altiplano una red de seguridad centralmente controlada pero aparentemente localizada... Esta ecuación de esfuerzos de seguridad local y de lealtad al Ejército-Estado ha garantizado un mecanismo coherente de recabación de información de inteligencia bajo la rúbrica de ‘participación’ e ‘integración’ [Schirmer; 1999:168].

Para establecer esta red de seguridad, analiza Stepputat, se produjo una reorganización del espacio nacional y una ampliación del Estado hasta el nivel de aldea. "Al igual que en otros conflictos políticos se produjeron ‘espacios de clausura’, espacios que no permiten ambigüedad ni tácticas pragmáticas y que dividen a la gente en términos absolutos: estás con nosotros o estás con aquellos. Además, estos espacios fueron territorializados (movilizando imágenes coloniales de los pueblos civilizados *vis á vis* el monte, el hogar del diablo), de tal manera que la permeabilidad de los límites de las aldeas se reducía considerablemente" [Stepputat; 1999:126].

A través de esta reorganización del espacio, el Ejército desarrolló una tecnología de poder y administración de la población<sup>290</sup> justificando su aplicación en función de ‘frenar el avance de la insurgencia’. De este modo consolidó su hegemonía y se constituyó en ‘el árbitro decisivo de la vida en las aldeas indígenas’, como bien lo reza el manual de Acción Cívica Militar [1985:16]. Así, desde el inicio del conflicto, las autoridades militares de la ‘Zona’ mantuvieron una relación sistemática, una relación ‘necesaria’ con los comisionados y jefes de PAC de San Bartolo. Estos últimos se encargaron de vigilar e informarles todo cuanto sucedía en el municipio; obstaculizar cualquier iniciativa de organización y/o reunión de la población; e impedir la presencia y comunicación con las organizaciones populares, fundamentalmente, con aquellas que agruparan a la población afectada por el conflicto.

Es de resaltar que para 1996, ninguna organización popular había logrado tener presencia en el municipio, y que a lo largo de ese decenio se registraron varios casos en los que luego de algún intento de reunión de la población, unidades de la S-5 destacadas en la ‘Zona’ se movilizaron inmediatamente para evidenciar la

---

<sup>288</sup> Autoridades responsables del EPS de la USAC explicaron que a lo largo de los años ‘80, los estudiantes ‘epesistas’ no querían hacer sus prácticas en San Bartolo debido a la hostilidad expresada por las autoridades locales frente a aquéllos que ellas denominaban ‘extraños’ y al clima de inseguridad y aislamiento que se vivía en este municipio.

<sup>289</sup> "La información recopilada por los patrulleros era entregada y sistematizada por los oficiales de inteligencia de las respectivas unidades militares, que a su vez interpretada era utilizada en las operaciones militares" [CEH; Capítulo II, Volumen 1:153].

<sup>290</sup> El elemento clave de esta tecnología fue ‘el poder discrecional’ que el alto mando otorgó a los jefes de patrulla como parte de un modelo de control total. Los actos y la vida de los demás patrulleros y de la población entera dependían del poder militar, ya sea en manos directas de miembros del Ejército o en manos de jefes de patrulla y comisionados" [CEH; Capítulo II, Volumen 1:164].

presencia del Ejército y hacer operaciones de guerra psicológica.<sup>291</sup> El discurso reiterativo de estas operaciones tenía como propósito desvirtuar la problemática de las mujeres viudas, los desplazados y refugiados, a la vez que deslegitimar cualquier esfuerzo de organización comunitaria y/o sectorial fuera de su control. Entre las consignas que promovían estaban: 'A los que se metieron en *babosadas* los engañaron'; 'Los que se organizaron trajeron los problemas'; 'Ellos son los puros ladrones'; 'Los *leiros*' [guerrilleros], los meros delincuentes'; 'Ahora ya se limpió el municipio'; 'Con las patrullas estamos unidos'; 'El Ejército y su patrulla combaten al enemigo'. Un sambartoleño, especialista de la S-5, al ser entrevistado en 1995, expresó: "Ahora en toda Guatemala se está platicando que las patrullas pueden desaparecer, pero aquí no se acepta ni otro comité, ni otra organización. No. Aquí únicamente se acepta la patrulla y nada más. Únicamente la patrulla porque realmente si existe otra organización, si entran 'otros', [...] 'dicen' que se divide la gente y es ahí cuando viene el problema. Por eso, aquí no se acepta que venga nadie. Aquí sólo la patrulla existe" [A-9; 95].

De igual manera, impidieron la presencia de instancias y organismos de derechos humanos. De 1981 a 1996 ninguna institución ni activista de los derechos humanos logró trabajar en esta localidad. Los comisionados no aceptaban ni la presencia de los representantes de la Procuraduría de los Derechos Humanos. Al respecto, uno de los máximos jefes de la patrulla durante el último trimestre de 1995, expresó:

"La gente de la patrulla de San Bartolo es muy fuerte; por eso el Ejército se siente muy agradecido con el municipio, porque allí en el pueblo sí que no han dejado entrar a los Derechos Humanos. La patrulla no deja que entre nadie de los Derechos Humanos. Antes se les disparaba sólo así. Ahora ya hay orden de que se les escuche y luego se pase el informe a la Zona Militar de Santa Cruz del Quiché. Aquí las patrullas no van a permitir que entre nadie a investigar o hacer preguntas sobre lo que sucedió en San Bartolo. Aquí la desconfianza es muy grande y no quieren que entren extraños" [A-9; 95].

Un caso que ilustra la reacción de los jefes de las PAC en contra de cualquier acción y/o investigación de instancias de derechos humanos se vivió en 1993 cuando la oficina regional de la Procuraduría de Derechos Humanos envió al alcalde municipal unos formularios de encuesta para recabar información general acerca de los patrulleros (años de servicio en la patrulla, edad, estado civil, escolaridad, ocupación, días - horas de turno al mes, voluntariedad, etc.)<sup>292</sup> En esa oportunidad el alcalde en funciones cumplió con lo que él consideró que era un trámite de rigor y envió los formularios para que los respondieran los miembros de las PAC del pueblo y las aldeas. Los comisionados y comandantes de patrulla al conocer dichos formularios y saber que éstos habían sido enviados sin su 'autorización' al resto del 'personal', reaccionaron violentamente. Convocaron a todos los patrulleros armados (escopetas, palos y machetes) y los concentraron en la plaza del pueblo. Luego mandaron a llamar al alcalde para interpellarlo por su acción. Lo detuvieron durante varias horas, lo acusaron de 'traición', lo agredieron violentamente, lo amenazaron con destituirlo del cargo, con 'meter al bote' y con 'linchar'. El alcalde, que también era comisionado, pidió a sus compañeros que investigaran, puesto que él sólo había *acatado las órdenes* del gobierno. Y solicitó que llamaran de urgencia al representante de la oficina de la PDH en Santa Cruz para que explicara a los promotores del motín, que dichas encuestas estaban autorizadas por el gobierno y el Ejército. El personal de la PHD se movilizó de inmediato y logró detener la acción violenta. No obstante, los formularios nunca fueron respondidos por los patrulleros sambartoleños. Respecto a este incidente, uno de los comandantes de las PAC en esa época confirmó:

"El alcalde anterior, en 1993 envió a las aldeas unos formularios de la Procuraduría de los Derechos Humanos de Santa Cruz. Pero toda la gente de la patrulla se levantó. Ellos querían quitar al alcalde. Y la única manera que lo

<sup>291</sup> "La verdadera razón para librar una guerra psicológica y recabar inteligencia social, es el reconocimiento implícito del Ejército tanto de su responsabilidad por la campaña de masacres como de su mala imagen posterior en las comunidades del altiplano que fueron brutalmente arrasadas en las campañas de principios de los años ochenta" [Schirmer, 1999:208].

<sup>292</sup> Esta encuesta fue parte del estudio "Los Comités de Defensa Civil en Guatemala". Un esfuerzo conjunto llevado a cabo entre el Procurador de los Derechos Humanos -PDH-, la Agencia Española de Cooperación Internacional -AECI- y la Asociación para la Autogestión del Desarrollo Integral -ASADI-, entre 1993 y 1994. El propósito de este estudio fue indagar la voluntariedad de los miembros de las PAC (CDC) de pertenecer a las mismas, así como las expectativas de las comunidades frente a su posible disolución.

resolvieron fue mandando a traer al representante de la Procuraduría en Santa Cruz quien explicó que no tuvieran pena, que los formularios sólo eran un trámite del mismo gobierno. Esa vez estuvo duro, porque aquí, el alcalde no tiene posibilidad de decidir solo. Aquí las decisiones tienen que ser consultadas con los jefes de PAC" [A-9; 95].

En este caso, a los jefes de PAC les interesaba evitar la disolución de las patrullas, pues éstas les permitían encubrir las violaciones a los derechos humanos cometidas por ellos. Éste es uno de los municipios en donde, 'durante años', las autoridades de las patrullas continuaron cometiendo *su delito* con absoluta impunidad. Los delitos que los y las declarantes señalaron con más preocupación fueron:

- a) La violación continuada a las mujeres. Mujeres entrevistadas declararon que varios de los alcaldes y jefes de PAC (a lo largo de los años '80-'90), haciendo uso de su poder, las mandaban a llamar con los patrulleros de turno para que '*se presentaran en la muni a cumplir con un trámite*' y que al presentarse a la alcaldía, éstos las encerraban en el despacho municipal y allí mismo las violaban. Una mujer testigo de las violaciones y abusos sexuales que estos hombres continuaban cometiendo, expresa: "¡Ay, Dios! ¡Y peor es con las mujeres! Nada no respeta. Ellos juntan a las mujeres y sólo un hombre es el que quiere ser 'marido' de ellas. A las muchachas no las respetan. Yo lo veo, así es. Su trabajo no es bueno. Muy malo es. Muy abusivos son. Así llegó el [jefe de patrulla] a mi casa. Estoy yo en mi casa y llega allá. Él llega y es el que quiere molestar a nosotros. Y yo salí corriendo, salí corriendo, salí al sitio, me voy allá con mis dos patojas. Porque si yo no salgo corriendo me agarra allí. Porque él no tiene respeto. Nada no respeta. Daña a las mujeres y se quedan embarazadas las mujeres" [A- 4; 95].
- b) Asesinatos de hombres o mujeres de la comunidad. Hay testimonios sobre aldeas como Mulubá en donde se había consolidado un grupo de comisionados militares y jefes de PAC. Un declarante explica: "Ha habido recientemente [1994-95] casos de muertos en Mulubá y ha quedado en silencio. Este año [1995] mataron a una señora y se quedó en silencio. La gente sabe bien lo que pasó, pero por miedo no dice nada, nada, nada. Ellos callan porque saben que peligran su vida. Los autores intelectuales de las muertes están en la capital y los ejecutores están en Mulubá. Los que llegan con las ideas son los que están acomodados en la capital. Ahora muchas muertes ya son por envidias o porque hay gente que saben bien lo que pasó antes y no quieren que hable. La gente sabe bien los nombres de las personas y las fechas de quiénes fueron los que mataron y quemaron las casas " [A-4; 95].
- c) Asesinatos entre los mismos patrulleros. Durante 1995 se dieron dos casos de asesinatos de patrulleros que nunca fueron investigados. Los muertos fueron enterrados y nadie volvió a mencionar el asunto. De nueva cuenta, 'todo se quedó silencio'. En ese mismo año, en una 'riña de cantina' entre dos *jefes del pueblo*, uno de ellos fue muerto al ser golpeado, caer al suelo y romperse la cabeza con una piedra. En este caso, el responsable del hecho se reunió con el alcalde y jefes de PAC para que 'se arreglara el asunto entre ellos'. Llegaron a un acuerdo en el que él pagó una 'multa' y acordó pagar un dinero a la viuda. De esta manera, se obvió el debido proceso judicial, pues nunca se abrió el expediente que debía ser transferido al juzgado de primera instancia del Quiché. Tampoco se notificó a la Procuraduría de DH, ni a MINUGUA.
- d) Intimidación, abuso de poder y expropiaciones de tierras. En 1995 se registró un caso en el que dos mujeres (madre e hija) fueron expropiadas de la tercera parte de su tierra. El expropiador era el hijo y hermano mayor de estas mujeres. Este hombre estaba involucrado con los jefes de las PAC, por lo que requirió del 'apoyo' de los hombres responsables de la muerte de su propio padre para llevar a cabo el hecho. Sabía que ése era el recurso más efectivo para intimidar a su madre y hermana. La mujer declarante, doña Concepción, con desesperación expresa: "Ellos llegaron a mi casa en el mes de abril [1995]. Llegaron a dañar mi tierra. Le quitaron un pedazo allí donde siembro yo. Pero no sólo mi hermano llega a regañar. Él lleva también a otros señores de la patrulla. El lleva al [J], al [G], al [D] y al [M]. Ellos llegaron y van a escribir en un papel. Pero no es un licenciado el que va hacer estos papeles. Sólo así lo escribió él y lo entregó a mí. En ese papel parece que escribió un como número de la tierra, que parece que es un escritura, pero no es cierto. Mi hermano fue a traer a esos señores, porque lo conoce mi hermano que esas gentes son muy malos. Yo tengo miedo con esos señores porque yo sé que ellos sabe matar gente. Yo estoy luchando, porque no sólo a mí me



hacen así. A muchas mujeres ya les quitaron su tierra. Sufriendo están las mujeres, llorando, porque así lo hizo el mismo [J.O.].<sup>293</sup> / "Él quitó su tierra" [A-5-2; 95].<sup>294</sup>

Si bien la mayoría de éstos y muchos otros *delitos* se mantuvieron en silencio, es de anotar que en 1991 el Procurador Adjunto de Derechos Humanos declaró públicamente: "Tenemos varios casos, mayormente en El Quiché, en que se acusa a los patrulleros civiles de asesinatos y de otros muchos crímenes. Sabemos cómo los patrulleros cometen abusos amparados en la impunidad, actuando sin ninguna clase de control. Constantemente violan los derechos humanos" [La Hora, 6 de julio de 1991:3].<sup>295</sup> / Vale decir que las autoridades de la oficina de la PDH en Quiché y de la oficina regional de MINUGUA llegaron a considerar el caso de la Patrulla de San Bartolomé Jocotenango como un caso de particular preocupación dada la impunidad y poder ilimitado que ejercían sus jefes; dado el silencio y hermetismo que se vivía en el municipio. De igual manera, el personal de campo de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico hizo referencia a situaciones de intimidación por parte de los jefes de patrulla para con una investigadora y para con mujeres declarantes, por lo que muchas entrevistas se realizaron en la oficina de Santa Cruz del Quiché.

### C. La hegemonía militar

#### *La exclusión de las mujeres, los ancianos y las autoridades tradicionales*

En este municipio, el Ejército y los jefes de las PAC no sólo entorpecieron las posibilidades de expresión y organización alternativa, sino excluyeron de los espacios y mecanismos de información, decisión y participación política a todos aquellos y aquellas que no estuvieran dentro de las estructuras militares y/o paramilitares. A los ancianos se les desplazó de los cargos que tradicionalmente venían ocupando y se llegó a obstruir, cuando no a coartar, la función de guías comunitarios que desempeñaban como principales, cofrades, rezadores, Ajq'ij, chuch qajaw, k'amal b'e,<sup>296</sup> / o predicadores de la palabra y catequistas.<sup>297</sup> / "Por imposición de las autoridades militares, las PAC empezaron a tener un papel protagónico en la toma de decisiones, siendo los enlaces directos entre la comunidad y las autoridades de Gobierno" [CEH Capítulo II, Volumen 1, p. 153]. Respecto a los cambios que las PAC provocaron en las formas de entender la autoridad y formas de ejercer el poder, un declarante sambartoleño, explica: "La gente ya tiene el concepto de autoridad de las PAC, que es el que más puede. El que abusa más. Así el jefe de patrulla y el comisionado, el mismo alcalde abusan de sus mismos patrulleros. Allá ya no valen las cofradías, ya no vale el grupo de Costumbre. La última palabra la tienen los jefes" [A-4; 94].

Otra de las consecuencias de la consolidación de este poder autoritario y masculino, fue la expulsión de las mujeres del espacio público. Se les prohibió participar en las reuniones aldeanas y municipales; y se les restringió el espacio de circulación. A lo largo de los años '80 eran muy pocas las mujeres que llegaban a comprar sus productos al mercado: "Era muy raro ver a una mujer en el mercado. El que hacía las compras era el marido. Ésa era parte de la situación que ellas vivían" [A-4; 95]. Tampoco podían caminar solas por los caminos, ni abordar los picop de transporte público San Bartolo-Santa Cruz, pues eran blanco de insultos, agresión y asedio sexual. Respecto a esta situación, las mujeres solían expresar: "Cuando uno sale, sale solita de mujer a caminar, es muy

<sup>293</sup> / Sargento especialista, comisionado militar y comandante de las PAC en 1982.

<sup>294</sup> / Respecto a este tipo de situaciones, el informe de la CEH concluye que: "bajo el manto de la impunidad, muchos comisionados militares aprovecharon su posición de poder para resolver diversidad de problemas personales, cometiendo violaciones de derechos humanos en contra de los vecinos de sus comunidades. Lo hacían por distintos motivos, dentro de los cuales estaban incluso el deseo de apropiarse de las tierras" [CEH; Capítulo II, Volumen 1:138].

<sup>295</sup> / Citado en Schirmer, 1999: 161-162.

<sup>296</sup> / Los mecanismos de mediación y negociación de conflictos que habían desarrollado las autoridades de Costumbre o de AC, fueron sustituidos con la aplicación arbitraria de las normas y medidas disciplinarias de las PAC. La violencia verbal y física se convirtió en el mecanismo utilizado para dirimir diferencias.

<sup>297</sup> / Del total de catequistas de AC que estaban activos a finales de los años '70, únicamente tres ancianos de la primera generación de catequistas lograron sobrevivir dentro del municipio; ello, luego de pasar situaciones de alto riesgo.

malo, muy peligroso para la mujer. No hay respeto. No hay tranquilidad. Por eso siempre nos juntamos con otras personas en el camino. Sólo así, no se puede caminar" [A-5; 95].

De esta manera se les privó del pequeño espacio de participación comunitaria que habían logrado alcanzar durante los años '70. Dentro de este nuevo orden no se les permitió estar presentes ni siquiera en las reuniones asamblearias, ni escuchar lo que en ellas se decía y decidía. Ellas debían trabajar en la cocina, haciendo la comida y las tortillas de los hombres reunidos. Todavía en 1995 esta situación continuaba siendo igual que en los '80. "A las mujeres no se les da su espacio para hablar. En cualquier reunión que se organice, sea a nivel municipal o religioso, las mujeres siempre están cocinando a los que están reunidos. Ellas no participan de la reunión. Ellas nunca dicen lo que están pensando. Ellas se quedan calladas, porque en el pueblo no se les deja hablar" [A-4; 95].

El prolongado silencio, el mutismo en el que vivieron y probablemente viven muchas de las mujeres de este municipio es resultado, no sólo de la serie de violaciones y agravios que vivieron, sino de las representaciones que el Ejército construyó acerca de ellas en el imaginario de los soldados y patrulleros. Dentro de las estructuras militares y las estructuras de las PAC, las mujeres fueron vistas como 'oídos' y 'lenguas sueltas'. Bocas difíciles de gobernar. Bocas difíciles de callar. Dentro de la concepción de los militares 'las mujeres oyen y dicen lo que oyen'. No se puede confiar en ellas. Por eso una mujer no puede estar en una reunión. En San Bartolo fueron varias las mujeres que comentaron que los jefes de la patrulla no les permitían estar en las reuniones. La expresión que decían cuando una de ellas se acercaba era:

¡Ah!, con su boca viene,  
con sus labios,  
Con su lengua viene.  
¡Aquí no queremos ver mujeres sueltas!

Quizá el elemento determinante de esta exclusión era el que las mujeres no sólo podían oír, también podían entender, podían juzgar que las atrocidades cometidas eran injustas. Aunque el cuerpo y la voluntad de muchas de ellas habían sido violados, su cabeza era una cabeza limpia que no había sido adoctrinada para perseguir y matar al 'enemigo'. Ellas podían entender que esa guerra era radicalmente injusta, pues en ella estaban matando a gente que 'no tenía su delito'. Ellas entendían que esos hombres habían 'perdido el sentido' al matar a sus propios familiares y vecinos. Ellas veían que los hombres de las PAC se reunían y después 'pasaban muchas cosas', muchas cosas que ellas no podían entender. Por eso se les negó acceso a la información acerca de las decisiones que se tomaban. En agosto de 1996, una mujer expresó:

"Así pasan muchas cosas, muchas cosas que yo no sé. Sólo los hombres se iban a contar, mismo hombre, mismo hombre. Con las mujeres nada. Ahorita saber qué reuniones están haciendo en cada cantón. Ninguna mujer está allí. ¡Sólo hombres! La patrulla está en reunión, pero no deja oír a las mujeres, nada. Nada. Ellos dicen que -las mujeres muy chismosas, ellas oyen y dicen-. Ellos no. Son más cerrados. Así dicen, no dejan oír, ni cuentan nada, ninguno. Saber qué hacen. Sólo miramos. Saber qué hablan de bueno o de malo. Nosotras no conoce nada" [A-9; 96].

El ejercicio del poder estaba en manos de varones 'jóvenes' con instrucción militar, que mantenían una estrecha relación con las fuerzas armadas. Ellos establecieron un orden desigual, con estructuras jerárquicas, con obligaciones y responsabilidades definidas por el Ejército; un orden masculino que reforzó las relaciones patriarcales y la construcción de una identidad nacional basada en la masculinidad, prácticas y referentes militares (como se verá más adelante).

A diferencia de otros municipios que lograron una mayor autonomía en la elección y gestión administrativa, en San Bartolo 'durante años' el poder civil quedó supeditado al poder militar. Las autoridades castrenses en el ámbito local, decidían quién debía quedar de alcalde municipal y quiénes como alcaldes auxiliares. Aquí se implementó hasta el fin el plan militar de largo plazo, en el que se pretendía que los 'líderes de primera clase' elegidos por los militares y respaldados por el Ejército pasaran gradualmente a ocupar alcaldías civiles y así se

concretara la 'democratización' por medio de la militarización.<sup>298/</sup> Aquí, desde 1983 (año en el que el Coronel Mata Gálvez nombró al alcalde municipal), hasta las elecciones de 1999, la camarilla de ex-comisionados y ex-jefes de PAC se han turnado en el desempeño de los cargos de la corporación municipal. Desde el momento en que ellos asumieron el poder, la inscripción de *sus* candidatos dentro de un partido político se convirtió en el acto formal que permitía que éstos estuvieran representados por un símbolo. En San Bartolo la expresión popular reza: 'Aquí no cuentan los partidos'. 'Aquí lo que importa es a quién ponen los meros *tenazudos*'; 'Aquí lo que cuenta es a quién nombra la Asociación de Comerciantes', instancia a través de la cual la gente más cercana al Ejército elegía a sus candidatos; recaudaba los fondos de sus campañas proselitistas y definía los resultados de los comicios municipales (como se verá más adelante cuando analicemos la función de esta asociación).<sup>299/</sup>

A cambio de la estricta vigilancia y militarización que estos hombres impusieron en el municipio *durante años*, el Ejército avaló los abusos y prácticas autoritarias de su gobierno local. Ellos se convirtieron en los administradores de los recursos y proyectos del municipio, los dueños de las parcelas y las casas grandes del pueblo, los dueños de cuatro a seis tiendas en la ciudad capital. "Los hombres que en cualquier momento que necesitan una mujer van hacer lo que quieren con ella, los hombres que tienen guardado en su corazón el mismo mal y no dan permiso para hablar y participar en una reunión" [A-5; 94].

#### D. Seguridad y ¿desarrollo?

El diagnóstico socioeconómico "Circunstancias de vida: Mujer y Niños de Quiché", publicado en diciembre de 1991 por el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia -UNICEF- y la Comisión de Coordinación Interinstitucional para el Desarrollo de Quiché, presenta su introducción con una frase de George Lovell, que dice:

"La conquista no es un hecho remoto,  
sino una circunstancia visible  
en la condición de vida de mujeres y niños"

Siguiendo nuestro análisis, sumamos a lo expresado por Lovell que: La conquista y posterior implantación de un Estado de carácter excluyente<sup>300/</sup> y orientación racista<sup>301/</sup> no constituye un hecho remoto, sino circunstancias visibles en la condición de vida de niños y niñas, mujeres y hombres del Quiché y demás pueblos afectados por la guerra. Es decir, de aquellos pueblos en donde los militares concretaron su estrategia de largo plazo expuesta desde abril de 1982 en el Plan Nacional de Seguridad y Desarrollo o Plan de Acción de Máxima Prioridad que "impulsaba la organización de las comunidades y el apoyo de las mismas en programas de desarrollo local, como una acción de contingencia frente a la guerrilla" [AVANCSO; 1990a:94].

Como antecedente cabe señalar que en este plan, el Ejército reconoció explícitamente que las causas de 'la subversión' eran heterogéneas, que estaban basadas en la injusticia social, la rivalidad política, el desarrollo desigual, el drama del hambre, el desempleo y la pobreza; y que éstas podían 'controlarse' si se intentaba resolver los problemas humanos más apremiantes.<sup>302/</sup> No obstante, los estrategas contrainsurgentes implementaron dicho

<sup>298/</sup> Ver entrevista de Gramajo citada en Schirmer 1999:162 y 163, en donde habla acerca de la importancia de que los cuadros de jefatura de las PAC formados por el Ejército pasaran a ocupar los cargos de alcaldía de sus localidades y de cómo este plan no siempre les funcionó.

<sup>299/</sup> Fundada en 1993 por uno de los hombres que los sambartoleños identificaban como especialista del Ejército y miembro de la antigua G2.

<sup>300/</sup> "Se entiende por exclusión el proceso histórico de rezago o marginación en la prestación de servicios del Estado, desarrollo del capital humano, acceso a los beneficios sociales como crédito y empleo, así como la presencia de actitudes de discriminación cultural o sexual, consideradas en relación a los distintos sectores o estratos que integran la sociedad guatemalteca" [CEH; 1999 Cap. I: 1].

<sup>301/</sup> Cuya expresión más violenta se dio durante el conflicto armado que llegó a cometer actos de extrema crueldad y delitos de lesa humanidad en contra de comunidades mayas.

<sup>302/</sup> Ejército de Guatemala. 1982. Plan nacional de seguridad y desarrollo. Citado en Schirmer, 1999.

plan mediante la ejecución de una serie de ‘matazonas’<sup>303/</sup> y la utilización de elementos ‘blandos’ de pacificación y guerra psicológica, los cuales estaban a cargo de las unidades de Asuntos Civiles.<sup>304/</sup>

Al contrastar la campaña de masacres y posterior militarización que se experimentó en San Bartolo (en los decenios ‘80 y ‘90) con lo formulado en dicho plan, se advierte que éste fue uno de los municipios en donde su aplicación se llevó hasta las últimas consecuencias. Durante la etapa de destrucción y muerte, el Ejército ‘eliminó’ y/o ‘desterró’ a la oposición,<sup>305/</sup> impidió el proceso de recreación de liderazgo, las formas autónomas de organización y participación comunitaria y la búsqueda de alternativas de desarrollo comunitario que se venían ensayando desde los años ‘70. Truncó la incipiente experiencia de revitalización municipal y logró que sus agentes locales (miembros de la S-5 y/o G2, comisionados y/o jefes de PAC) se pusieran al frente de su estrategia de ‘seguridad y desarrollo’ en el ámbito municipal. Además de conducir las PAC y la alcaldía municipal, los agentes militares locales, se encargaron de administrar los asuntos públicos y privados del municipio. A partir de 1984 dirigieron la Coordinadora Institucional Municipal<sup>306/</sup> y centralizaron las relaciones y escasas gestiones, proyectos y actividades de desarrollo. Más tarde (entre 1986 y 1996), estos mismos hombres se hicieron cargo del Consejo Municipal de Desarrollo Urbano y Rural [CDUR] y de los Comités de Paz y Desarrollo (1993-1996).<sup>307/</sup>

Si bien la creación de los Consejos de Desarrollo Urbano y Rural fueron parte del proyecto desarrollista y de modernización estatal propuesto en la coyuntura de llegada de los civiles a la asamblea constituyente (1984-1985), en la práctica, éstos no modificaban la estructura ni la concepción desarrollista trazadas por el Ejército. En el caso que nos ocupa, por ejemplo, las autoridades municipales miraban indistintamente lo que había sido la Coordinadora Institucional Municipal y lo que era el Consejo de Desarrollo Urbano y Rural. Desde su perspectiva local, ‘era la misma cosa’ ‘la misma *babosada* con distinto nombre’.<sup>308/</sup> ¿Qué podía cambiar? Si era los mismos hombres y la misma estructura paramilitar los que se hicieron cargo de su conducción. Respecto a esto mismo, el general Federico Fuentes Corado, director del Comité de Reconstrucción Nacional –CRN– en 1986, al referirse a los CDUR señaló: "Las coordinadoras interinstitucionales municipales y locales forman parte de este esquema actual. Indudablemente se les va a cambiar de nombre. Pero en realidad, va a ser la misma gente la que participe en el análisis de los problemas y en la toma de decisiones, porque en la aldea no se va a encontrar a otro alcalde o a otro maestro. Es decir, va a ser lo mismo sólo que inyectado de una nueva política" [Entrevista: AVANCSO; 1990:98 y 99].

### 1. Los mecanismos y formas de conducción de las PAC

Con la instrucción de los técnicos y especialistas del Ejército, estos agentes locales aprendieron el discurso de gestión de proyectos y los mecanismos para convencer a los agentes externos que ellos eran los representantes de la población, incluso, de aquellos grupos que habían sido afectados por sus acciones violentas (viudas, niños y niñas huérfanas, desplazados-retornados etc.). Bajo el nombre de ‘Comités Pro-mejoramiento’ (autorizados por Gobernación Departamental) promovieron la conformación de estructuras formales de ‘representación’ y gestión ‘comunal’. No obstante, estas micro estructuras en la práctica no promovían formas alternativas de participación

<sup>303/</sup> Como parte de este plan se "produjo la campaña de masacres mejor coordinada e intensiva de la historia de Guatemala, la cual dejó un saldo estimado de 75 mil muertos en 18 meses (especialmente en los primeros ocho meses, entre abril y noviembre de 1982, principalmente en los departamentos de Chimaltenango, El Quiché, Huehuetenango y las Verapaces)" [Schirmer; 1999:87].

<sup>304/</sup> Ver análisis fórmula 30/70 en Schirmer: (1999: 110).

<sup>305/</sup> Catequistas; predicadores de la palabra; representantes municipales; directivos cantonales; promotores de salud, agropecuarios, de educación, simpatizantes y miembros de la guerrilla, etc.

<sup>306/</sup> Recordemos que el Ejército definió que "las CI serían utilizadas como *‘un sistema de descentralización controlada, para poder tomar decisiones al nivel en que se presenta el problema’*" [Inforpress Centroamericana; 1985:44].

<sup>307/</sup> Constituyen el proyecto de reconversión de las PAC propuesto por el Ejército en 1993.

<sup>308/</sup> Expresión utilizada por el ex alcalde que implementó el cambio de la CIM por el CDUR en San Bartolo.

comunitaria pues dependían directamente de las Coordinadoras Interinstitucionales –CII–, más tarde de los CDUR, los que a su vez dependían de las orientaciones de los jefes de PAC, quienes solían turnarse en los cargos de dirección (presidente, vicepresidente, tesorero, secretario y vocales I al IV).

Un ejemplo ilustrativo de la intervención de las PAC en los asuntos del desarrollo, aparece en el anexo 1 del Plan Municipal de Desarrollo Social 1994-2000.<sup>309</sup> En este documento se presenta un listado de 91 participantes (en la formulación del diagnóstico y prioridades de desarrollo municipal), de los cuales el 100% son varones; 33 de ellos representan a las fuerzas de seguridad: 22 jefes de patrulla, 9 policías y 2 agentes del Ejército. Las restantes 58 personas aparecen en representación de los comités aldeanos. Ahora bien, la mayoría de los hombres que participaron en representación de un comité, también ocupaban o habían ocupado cargos importantes en las jefaturas de PAC y/o eran o habían sido comisionados militares en su localidad. Por otra parte, es de anotar que si bien entre las estrategias generales de este plan se plantea: "Fortalecer la organización intercomunitaria para que los procesos participativos impulsados puedan ser autosostenibles" (17) y la "Inclusión de género en la elaboración de planes sectoriales y proyectos específicos"(18), no se reflexiona por qué ninguna mujer estuvo presente en las reuniones de trabajo. Tampoco se reflexiona el porqué (y sus implicaciones para el desarrollo) de la ausencia de organizaciones y espacios de participación que gozaran de autonomía en relación a las PAC, ni el porqué de la estricta vigilancia que se vivía en el municipio en ese período.

Usando *el sombrero* de 'líder', autoridad local (alcalde municipal o alcaldes auxiliares), miembro de las juntas directivas, promotor social, pastor o catequista, estos agentes locales se presentaban ante las instituciones gubernamentales, no gubernamentales y organizaciones religiosas<sup>310</sup> como los responsables de promover el desarrollo de *su comunidad*. Respecto a esta situación, varias mujeres hicieron advertencias como ésta: "Hay hombres que están metidos en todo. Puede ser promotor, puede ser catequista, pero también es patrullero o comisionado militar. Es que de verdad, no se sabe con quién está hablando uno" [A-4; 95]. Cuando un funcionario o técnico de la institución donante solicitaba reunirse con los beneficiarios directos para conocer el grado de 'participación de la comunidad', para elaborar 'diagnósticos participativos' o para definir las necesidades y prioridades de atención de los proyectos a financiar, el alcalde y/o jefes de PAC convocaban a *su gente*, es decir, los jefes aldeanos, para que citaran a los patrulleros (con su mujer, si era necesario) a una reunión 'asamblearia' y así representaban una '*comunidad que trabajaba unida por su desarrollo*'. En estas reuniones, los portavoces o intermediarios entre los agentes externos y la comunidad solían ser hombres con cargos de jefatura en las PAC en el ámbito aldeano o municipal.

En un primer momento, a través de la Coordinadora Interinstitucional –CII–, centralizaron las decisiones, gestiones, acciones y recursos de los comités aldeanos y de proyectos específicos: mejoramiento de caminos y construcción de escuelas; más tarde, comités de introducción de agua y/o luz eléctrica, comités de la feria patronal etc. Vale recordar que la "Coordinadora Interinstitucional municipal estaba dirigida por el comandante del cuartel militar, quien desempeñaba el principal papel ejecutivo. Todo plan de trabajo tenía que presentarse para discusión, aprobación y control del Ejército; éste a su vez, se integraba con la Coordinadora Interdepartamental correspondiente a cada zona militar..." [Schirmer; 1999:121]. Posteriormente, durante el decenio '90, la gestión del desarrollo estuvo a cargo de la corporación municipal y el Consejo Municipal de Desarrollo Urbano y

<sup>309</sup> La formulación del "Plan Municipal de Desarrollo Social 1994-2000 del Municipio de San Bartolomé Jocotenango, Departamento de Quiché", se llevó a cabo con el patrocinio de UNICEF a través de la Fundación REDH Integral, en el marco de la descentralización del Plan de Acción de Desarrollo Social, PLADES 1992-2000.

<sup>310</sup> Fundamentalmente con aquellas organizaciones de las iglesias evangélicas que llegaron al municipio en el transcurso de '83-'85. Más tarde (1988), cuando se reorganizó el trabajo de la Iglesia Católica, algunos comisionados o jefes de PAC también empezaron a ocupar cargos directivos o de catequistas para monitorear e impedir cualquier iniciativa de la pastoral social. Un representante de la parroquia expresa: "Ahora [1995], aquí tampoco se ha podido organizar la pastoral social del municipio porque a los patrulleros tampoco les gusta. Es muy difícil, porque ellos dicen que todo lo que se refiera a pastoral social no es de la iglesia" [A-4; 95].

Rural. Estas entidades dirigían las iniciativas aldeanas a través de los alcaldes auxiliares y miembros de los 19 comités pro-mejoramiento y comités representantes del servicio de agua y luz.

Regularmente, la gestión y administración de los proyectos la hacía el alcalde municipal atendiendo las orientaciones de sus 'asesores' y jefes de PAC. Todavía en 1995 al preguntar a uno de los alcaldes cómo se llevaba a cabo la definición y gestión de los proyectos municipales respondió: "Hay algunos asesores de allá [de la capital],... ellos me dicen ¿por qué no hacés [...]? Ya que llegamos a la oportunidad, tenemos derecho a pedir un proyecto. Por eso yo les tuve que cumplir. Si no cumplo algún trabajo que viene de allá arriba me van a decir: Bueno, y ¿qué pasó? ¿Por qué no estás haciendo esto? Te mandamos allá para que nos atendieras a nuestra gente. ...Entonces, yo [el alcalde] soy el ejecutor de la obra. Yo tengo que recibir el dinero. Yo hago el proyecto y luego, pues, está el Consejo de Desarrollo Rural" [A-9; 95]. Lo expresado por este alcalde ilustra el estrecho margen de autonomía en la forma de pensar y decidir las acciones de 'desarrollo' por parte de las mismas autoridades edilicias y organismos de desarrollo en la localidad. Las orientaciones no sólo venían de *arriba*, sino venían de *allá (afuera)*, de los hombres más cercanos al Ejército ligados a la Asociación de Comerciantes sambartoleños en la capital. Ellos no sólo decidían quién debía quedar de alcalde para que *atendiera a su gente*, sino el tipo de atención y proyectos que necesitaba *su gente*. Dentro de esta lógica, lo importante era '*pedir el proyecto*' aprender a cumplir los requisitos exigidos por la burocracia de los organismos donantes: llenar bien los formularios, cumplir con *los papeles* y trámites de rigor. De esta manera se fortaleció la verticalidad y arbitrariedad en los procesos de definición de prioridades, gestión, conducción y administración de los proyectos y recursos.

Es importante destacar que durante el primer sexenio de los años '90, cuando el Ejército consideró que los viejos comisionados y jefes de PAC estaban 'muy quemados' para enfrentar el proceso de desmovilización de las PAC y su conversión en 'Comités de Paz y Desarrollo', promovió la candidatura de uno de sus promotores de desarrollo que durante el período más álgido del conflicto había prestado servicio en la Zona Militar del Petén. Antes que este hombre llegara a ser alcalde había trabajado siete años en el Ejército, dos años en las tiendas de la capital y tenía cierta experiencia en la gestión y administración de proyectos. Para que se diera a conocer en el municipio lo promovieron como promotor de desarrollo de la S-5,<sup>311/</sup> luego como comandante de las PAC y finalmente lo nombraron alcalde municipal.<sup>312/</sup> Siendo alcalde fue responsable de administrar los fondos del 8%<sup>313/</sup> y gestionar los proyectos del Fondo de Solidaridad para el Desarrollo Comunitario -FSDC-,<sup>314/</sup> Fondo de Inversión Social -FIS-,<sup>315/</sup> y el Fondo Nacional para la PAZ -FONAPAZ.<sup>316/</sup>

<sup>311/</sup> Al referirse a los promotores sociales de la S-5, en una entrevista, Gramajo explicó que éstos representaban parte de la red de los servicios de 'inteligencia social' militar: "Asuntos Civiles (S-5) tiene su propia escuela de promoción social para que sus promotores sociales adquieran experiencia trabajando por un mínimo de dos a tres años en una organización comunitaria del área rural. Entrenados por oficiales, muchos de ellos son comisionados militares o personas de confianza del Ejército" [Entrevista a Gramajo por Cruz Salazar, 1988 citada en Schirmer 1999]. Se estima que entre 1986-87 había aproximadamente 2,000 promotores de la S-5 trabajando en el área *organizativa* conforme a la estructura y pensamiento del Ejército [AVANCSO; 1990a: 101].

<sup>312/</sup> Pese a la vinculación de este hombre con el Ejército, es importante decir que los sambartoleños identifican su gestión administrativa como un paréntesis de relativa calma, dado que él no estuvo involucrado en las matanzas ocurridas en San Bartolo.

<sup>313/</sup> Construcción de la calzada de adoquín en la entrada del pueblo.

<sup>314/</sup> Construcción de tres puentes vehiculares en: Las Cuevas, Carrizal y Cucul-Mamaj.

<sup>315/</sup> Proyecto de equipamiento de escuelas.

<sup>316/</sup> Construcción de escuelas y dotación de seis molinos de nixtamal.

## 2. Las ideas acerca del 'desarrollo'

La concepción de desarrollo que orientó el trabajo de los jefes de PAC estaba asociada a las ideas de 'modernidad' y 'urbanismo' que el Ejército promovió en los Polos de Desarrollo. Lo importante era la construcción de infraestructura, hacer *obras* de cemento y cal. En correspondencia a esta visión, impulsaron proyectos cosméticos que buscaban modificar la imagen de 'atraso' exclusión, pobreza y ruralidad del municipio. Así, uno de los proyectos prioritarios a lo largo de los años '90 fue la construcción de una calzada de adoquín en la entrada del pueblo. Por otra parte impulsaron proyectos que atendían las orientaciones de guerra psicológica, tales como la reactivación de la feria municipal (para que ésta se transmitiera por televisión). Al respecto, un ex alcalde expresa: "Entonces, ellos [los especialistas del Ejército] dicen pues, por qué no nos ponemos a pensar si queremos anunciar nuestra feria titular en la tele, para que todo el resto de municipios se van a dar cuenta de que sí, ya podemos darnos a conocer en todo el país. Entonces ésa es la mejor idea que ellos tienen" [A-9, 95].<sup>317/</sup>

Otro énfasis de su gestión fue la construcción de edificios escolares, pero sin que ello estuviera articulado a un proyecto que atendiera los grandes vacíos y problemas que enfrentaba y continúa enfrentando el municipio en materia educativa. En este sentido, es importante aclarar que la mayoría de estos agentes locales tampoco habían tenido acceso a la educación escolarizada. Por ejemplo, cuatro de los hombres entrevistados que habían ocupado los

cargos de alcalde municipal, comandante o subcomandante de las PAC, escasamente habían cursado el segundo grado de educación primaria y el Ejército sólo los entrenó para que cumplieran las tareas contrainsurgentes, fundamentalmente las concernientes a la seguridad. Siendo así las cosas, ellos entendían que el problema educativo se reducía a la ausencia de los edificios escolares e inasistencia de los maestros.

El tipo de proyectos que ellos gestionaban, estaba dentro del esquema de desarrollo promovido por el Ejército y la cartera de proyectos que ofertaban los '*fondos*' de 'solidaridad para el desarrollo', 'para la paz' y de 'inversión social'. Respecto a esto último, Schirmer analiza que el mismo año (1993) en el que el Ejército publicó que habían 'surgido' 1,276 Comités de Paz y Desarrollo (formados por 92,971 varones adultos desarmados), "el Fondo de Inversión Social (FIS), establecido bajo la dirección del Banco Mundial, elaboró una agenda de los proyectos que tenían prioridad, sorprendentemente similares a la lista de esquemas de desarrollo elaborados por el Ejército en 1983-1984 para los Polos de Desarrollo, con el fin de aliviar la pobreza en las áreas rurales e incrementar el capital humano mediante la inversión social: letrinas, construcción de escuelas, puestos de salud y construcción de caminos" [Schirmer; 1999:172].

## 3. Participación comunitaria versus trabajo forzado

Dentro del esquema y responsabilidades que se desprendían del concepto de seguridad planteado por el Ejército, no quedaba espacio para rehacer el sentido de participación comunitaria; no quedaba espacio para generar procesos genuinos de reflexión acerca de los problemas y necesidades que afectaban a la mayoría de la población sambartoleña. Menos aún, para pensar, discutir y analizar acerca de las concepciones y expectativas que los hombres y las mujeres tenían acerca del desarrollo comunal y municipal. De esa cuenta, no es de extrañar que la mayoría, si es que no la totalidad, de proyectos de infraestructura comunal realizados entre 1983 y 1996 se construyeran con el trabajo forzado de los hombres que conformaban las PAC. Estuvieran o no de acuerdo, pudieran o no, todos los patrulleros debían perder varios días de trabajo para cumplir con *el trabajo de gratis* que exigían las autoridades del pueblo. Así, al hablar acerca de los proyectos ejecutados y su metodología de implementación, el alcalde y jefe de patrulla que desempeñó el cargo en los periodos 1983-1985 y 1990 - 1993, expresó:

<sup>317/</sup> Dada la importancia que cobra la reactivación y transformación del contenido y significado de 'la feria titular del 24 de agosto' dentro de la estrategia contrainsurgente, dedicaremos el último apartado: (*G. 1.a teatralización del poder*), para su análisis e interpretación.

"El que ya conoce no permite nada. Por eso yo no voy a ofrecer que les voy a pagar su día cuando van a ir a cualquier trabajo. Por eso cuando yo quedé de alcalde la segunda vez fui a platicar con las gentes, les dije que ellos van a trabajar también. Porque cuando estuve la primera vez de alcalde en el '83 puramente la gente va a trabajar. Así fue que hice ocho escuelas. Llego yo a reunir a las comunidades. Llego yo y les digo: Señores, no hay otro que va a venir a hacer nuestra obra. ¡Ustedes trabajen!" [A-8; 1995: 6]

La concepción y método de trabajo de 'desarrollo' de este alcalde respondía a la lógica promovida por los estrategias que dirigían la Unidad de Asuntos Civiles del Estado Mayor de la Defensa Nacional (S-5), quienes en 1984 expresaban públicamente que gracias a la organización de las PAC, en 24 horas era posible reunir a tres mil o más trabajadores 'voluntarios' para construir una carretera, una escuela, un puente o cualquier obra por magna que ésta fuera.<sup>318</sup>/ De esta manera, el Ejército dio continuidad a la utilización de métodos de trabajo forzado que el Estado guatemalteco venía imponiendo a las comunidades indígenas a lo largo de su historia. Recordemos que en el mismo San Bartolo, el estallido del conflicto se dio a partir del movimiento legal que los sambartoleños estaban librando en contra del servicio de alguaciles y en contra del trabajo gratuito comunal. Paradójicamente, con el sistema de las PAC, no sólo perdieron los logros alcanzados en el proceso legal, sino les aumentaron la frecuencia, cantidad y horas/días dedicadas a las actividades 'forcivoluntarias'. Además, en el sistema de las PAC no quedaba ningún espacio para argumentar acerca de las dificultades reales que enfrentaban para cumplir con el aumento de obligaciones. Ante la orden: ¡Ustedes trabajen! No había más que obedecer, es decir ¡Trabajar!

#### 4. La preeminencia del concepto de seguridad

Al analizar el discurso, definición de prioridades y métodos de trabajo de los agentes locales, responsables de implementar la estrategia de 'seguridad y desarrollo' del Ejército, se constata que las acciones de 'desarrollo' dependían, por un lado, de la oferta de proyectos de las instituciones del gobierno (FIS, FONAPAZ, FSDC) y, por el otro, de las ideas y prácticas correspondientes a la seguridad. Por ejemplo, se hacían caminos, pero se vigilaba y restringía la circulación de la población; se hacían letrinas, pero no se promovía formación ambiental, ni salud comunitaria; se construían escuelas, pero se entorpecían los procesos educativos de la población. Así, entre 1994 y 1995, en las aldeas Patzcaman y Xetemabaj los jefes de patrulla prohibieron que el programa de alfabetización de CONALFA se llevara a cabo en el horario que a los estudiantes (hombres y mujeres adultos) les era posible asistir. Al respecto, un declarante explica: "Al maestro le dijeron que sólo podía dar clases en la tarde, a más tardar a las 6 de la tarde. Allí se vivía como un toque de queda" [A.4; 95]. Luego de esta restricción, la gente que se había inscrito en el programa de alfabetización empezó a ausentarse por 'miedo de lo que podía pasar', pues en las aldeas se empezó a escuchar el rumor de que los jefes de PAC estaban haciendo la lista de los que se reunían a estudiar. Y este rumor les hacía recordar los horrores cometidos en el '81 y '82 en contra de las personas que los comisionados habían apuntado en sus listas por el hecho de reunirse a estudiar por la noche.

En este municipio fueron frecuentes los casos en los que la ejecución de un proyecto se vio afectada por las ideas y restricciones que se desprendían del concepto de seguridad. En este caso, se trataba, efectivamente de "presentar la seguridad como desarrollo" [Schirmer; 1999:118] Así, al analizar las entrevistas con los agentes locales de desarrollo, se observa que las ideas que ellos tenían acerca del desarrollo (gestión de proyectos y construcción de obras), estaban estrechamente articuladas a las ideas y prácticas de la seguridad militar, pues eran ellos mismos los encargados de que se cumpliera con:

- a) La relación de tutelaje que ejercían las autoridades militares locales respecto a las autoridades civiles. En el imaginario de ellos, prevalecía la idea: 'El alcalde no tiene posibilidad de decidir solo. Sus decisiones tienen que ser consultadas con las PAC.' En otras palabras, ni la máxima autoridad dentro de la estructura municipal podía asumir las decisiones correspondientes a su gestión administrativa con autonomía; menos aún, impulsar procesos de desarrollo municipal al margen de las orientaciones y decisiones de la estructura militar local.

<sup>318</sup>/ Ver Diario de C.A. 1984 y/o Temas 1985:17.



- b) La vigilancia sistemática del territorio municipal y entrega de informes periódicos (semanales o quincenales) a la Zona Militar No. 20.
- c) Detectar e impedir que extraños (técnicos, promotores, dirigentes populares, etc.) caminaran dentro de los linderos municipales. Todavía en 1995 las rondas se hacían con relativa frecuencia: "Bastaba con que oyeran rumor de que pasó alguien por allí para que reunieran a todos los patrulleros y se fueran todo el día caminando, rondando nada más. Eso se daba cuando uno menos se lo pensaba" [A-4; 95].
- d) Obstaculizar que 'extraños' llegaran a investigar sobre lo que sucedió en los '80 y continuaba sucediendo en los '90 en San Bartolo. Previo al trabajo de recopilación de información de la CEH en la localidad, una mujer expresó: "Las mujeres sí saben lo que pasó antes, pero no van a decir porque tiene miedo de los hombres. No todos los hombres son, porque son tres o cuatro los que hay, pero son muy malos. En cada cantón tienen uno que escucha, tienen uno que es su amigo de esos hombres. En cada lado hay gente que escucha y viene a contar a estas gentes" [A-5-1; 96].
- e) Mantenimiento de la *limpieza social* entendida como la eliminación de los posibles 'enemigos' y 'ladrones'.
- f) Control y restricción de la circulación. Observadores que estuvieron presentes en el municipio de 1988 a 1995 dan cuenta del estado de clausura que se vivió en el pueblo y las aldeas *durante todos esos años*: "Ese silencio, esa soledad es lo que más nos impactó de este municipio. Nadie se aparecía en el camino, ni en las calles del pueblo. Escasamente alguna persona atravesaba el parque, pero nadie se atrevía hablar. Pasaron como unos dos o tres meses en que vivimos sin ninguna comunicación con la gente. El pueblo estaba alejado de todo. Estaba como guardado" [A-4; 95].<sup>319/</sup>
- g) Vigilar, boicotear y/o usurpar la conducción de cualquier iniciativa autónoma de organización, participación, acción o proyecto comunitario.

Como ejemplo dramático de la preeminencia de las ideas y prácticas de la seguridad militar por encima de cualquier iniciativa de atención o desarrollo de la población, cabe decir que entre 1983 y 1990 fueron estos agentes militares locales quienes administraron los proyectos en 'beneficio' de las viudas, producto de sus acciones violentas. En este caso, además de centralizar la gestión de los proyectos, ellos cumplían con la tarea de mantener el control sobre la vida cotidiana de las viudas. El mismo Gramajo, quien declaró haber organizado y establecido las unidades de S-5 en el campo, argumentó que la destrucción de las aldeas iba de la mano con la vigilancia: "Por ejemplo [expresa él] yo estaba viendo a las viudas [de las aldeas destruidas]: cuántas viudas hay, de dónde comen las viudas, quiénes les dan la comida y dónde están los huérfanos y quiénes los atienden".<sup>320/</sup> Y en San Bartolo, todavía en 1995 las mujeres solían expresar: "Nosotras somos mujeres, pero siempre oyen lo que vamos a decir, siempre mandan a oír 'qué dicen', qué trabajo está haciendo, con quién hablan, de dónde viene el que camina junto a uno. Eso es. Por eso es que sentimos nosotros que no hay cambio aquí. No sé en otros lados, aquí es muy triste. Nosotras sentimos que no hay libertad para hablar. Sólo para aguantar" [A-5; 95].

## 5. Los proyectos 'para' las viudas

Dada la situación de alta vulnerabilidad que vivían las mujeres viudas y niños huérfanos en Quiché, a partir de 1983-4 diferentes organismos y ONG implementaron proyectos que permitieran su sobrevivencia dentro de las condiciones adversas del conflicto. En el caso de San Bartolo, Alianza para el Desarrollo Juvenil Comunitario y Cáritas Interdiocesana, en diferentes momentos, trabajaron con un grupo de mujeres viudas implementando pequeños proyectos de emergencia y/o ayuda alimentaria. La puesta en marcha de estos proyectos se vio afectada por el irrestricto control que ejercían los comisionados y jefes de PAC, no sólo sobre las mujeres viudas (beneficiarias de los proyectos), sino sobre los técnicos o facilitadores de las instituciones. Dentro del esquema

<sup>319/</sup> Todavía durante el trabajo de campo de este estudio (1994-96), se comprobó un alto grado de restricción en la circulación y comunicación de la población en el espacio público.

<sup>320/</sup> Citado por Schirmer 1999: 105.

planteado por el Ejército, los proyectos se podían implementar toda vez fueran ellos (los agentes militares locales) quienes definieran el procedimiento y los términos de la relación; toda vez fueran ellos quienes dirigieran y administraran los proyectos.

Para lograr su propósito, en principio, impedían que las mujeres se reunieran solas y por iniciativa propia; impedían que ellas establecieran una relación bilateral con las instituciones. Cada vez que una institución se hacía presente en el municipio, ellos establecían los primeros contactos. Si se informaban que la institución 'daba' proyectos 'para las viudas', ellos se presentaban como sus *benefactores*. Luego convocaban a una reunión previa al grupo de mujeres viudas del pueblo y aldeas más cercanas. En esta reunión preparaban *el terreno*: les hablaban acerca de la institución que iba a llegar y las intimidaban para que se presentaran en el punto, día y hora que ellos las llamaran. En la reunión con los señores de la institución que venía de fuera, ellas *debían* presentarse como grupo de viudas; pero *no debían* hablar nada de lo sucedido; además, *debían pedir ayuda* y aceptar que ellos (los comisionados militares) fueran los 'representantes' y 'portavoces' del grupo; ellos serían los 'coordinadores' o 'administradores' de sus proyectos. De esa cuenta, a pesar de la frustración que esta situación provocaba en el grupo de mujeres, cada vez que llegaba un funcionario o técnico de la institución donante, estos hombres las 'juntaban', para simular la existencia de un grupo de mujeres organizadas. Luego eran ellos quienes 'intermediaban' en las reuniones argumentando: 'Las señoras no hablan, porque no saben la castilla'; 'Ellas no saben leer, no saben escribir'; 'no saben llevar las cuentas'; 'nosotros las vamos ayudar'. De esta manera, a lo largo del tiempo, se daba reunión tras reunión, sin que los técnicos que llegaban de afuera pudieran enterarse de la complejidad sobre la cual se asentaba la relación existente entre el grupo de mujeres y sus 'coordinadores.' Todavía en 1994, un declarante explicó:

"Las viudas se reunían porque recibían alimentos de Cáritas, pero siempre la directiva eran cuatro hombres [comisionados]. Esos hombres se pusieron como directivos porque dicen que ninguna de las mujeres sabe leer ni escribir, ni conoce *la castilla*. Además, como había que ir a Santa Cruz del Quiché, por eso tenían que ser hombres" [A-4; 94].

El medio para intimidar al grupo de mujeres continuó siendo el acoso y violencia sexual. Si las mujeres no se presentaban a la reunión o si 'hablaban más de la cuenta' era peligroso. Si se presentaban y atendían las orientaciones que ellos les daban, era igualmente peligroso, pues estos hombres no sólo se sentían dueños de dirigir sus proyectos, sino se sentían dueños de sus cuerpos y de sus vidas. Si ellas no se presentaban, ellos podían 'mandar a traerlas con un patrullero', también podían 'llegar personalmente y tocarles la puerta en la noche'; si se presentaban, después de las reuniones ellos podían perseguirlas y abusar de ellas en el camino. Fue así que en diferentes ocasiones mujeres del grupo sufrieron la persecución y acoso sexual de 'sus coordinadores de proyectos' cuando se dirigían a su casa. Luego, como solía y suele suceder en este tipo de casos, ellas *debían* guardar silencio frente a sus demás compañeras. No es sino hasta 1989 y 1990 que algunas mujeres empezaron a hablar acerca de lo que habían sufrido y decidieron pedir apoyo. Una de las personas que acompañó al grupo durante ese período, expresa:

"Habían muchas quejas de estos señores, especialmente de uno que era el que más abusaba de las señoras. Después de las reuniones él las esperaba en el camino, como muchas vivían retiradas. Las señoras tenían mucho miedo a los abusos de este señor, pero no lo comentaban en grupo, sino que sólo lo hablaban entre dos o tres de las de más confianza. Este señor era el comisionado militar y él era el que administraba el proyecto de viudas" [A-4; 95].

Después de que varias mujeres hablaron acerca de la situación que venían experimentando, en 1990 decidieron plantear a la institución que les apoyaba que no estaban de acuerdo con que fueran 'esos señores' quienes coordinaran sus proyectos y que a partir de ese momento se reunirían sólo las mujeres, que hablarían en K'iche' y que la coordinadora sería una mujer. De esta manera, se animaron a abrir una nueva etapa en su vida, se animaron a desafiar el poder omnimodo que manejaban frente a ellas sus antiguos 'coordinadores'. A partir de ese momento la situación fue muy difícil, pues los comisionados y jefes de patrulla no aceptaban la autonomía del grupo. No obstante, el acompañamiento que buscaron contribuyó a que estos hombres no pudieran actuar directa e impunemente frente a ellas. Sin embargo, la presión que ejercieron para que fracasara su iniciativa se

expresó de maneras que iban desde insultos sistemáticos de parte de los patrulleros, hasta advertencias y amenazas de parte de los propios familiares de las mujeres. La presión fue tal, que progresivamente las mujeres se fueron retirando del proyecto. Respecto a esta etapa, un declarante expresa:

"Cuando se logró que la directiva fuera sólo de mujeres, ellas tenían mucho miedo a las represalias que pudiera tomar este señor [el comisionado que fungía como coordinador]. De hecho este grupo poco a poco se fue retirando, se fue desapareciendo hasta que sólo quedaron cuatro y después sólo dos, pues los mismos familiares les dijeron a las señoras que se retiraran del grupo si no querían tener problemas, porque estaban trabajando comunitariamente y ese trabajo en San Bartolo no es bien visto. Los patrulleros siempre dicen que el trabajo comunitario no es bueno. Y eso ha calado en la gente. Por eso es que las mujeres tienen mucho miedo. Lo que un comisionado, lo que un patrullero diga, hay que ponerle cuidado. Son muy pocas las mujeres que no le hacen mucho caso, pero son contadas. La mayoría de las mujeres y sobre todo las viudas, deben hacerle caso a lo que digan estas autoridades" [A-4; 95].

#### Un nuevo esfuerzo

A pesar de las intimidaciones y presiones, directas e indirectas, más tarde, entre 1994 y 1995, varias de las mujeres que habían conformado el grupo anterior se organizaron nuevamente y empezaron a trabajar en un proyecto de siembra de hortalizas. Este proyecto lo iniciaron con el apoyo de las agentes de pastoral. Además de producir hortalizas y contribuir a la dieta de sus familias, este proyecto tenía como objetivo el restaurar la confianza del grupo de mujeres: confianza en sí mismas, confianza en el grupo, confianza para hablar de lo que pasó y continuaba pasando en sus vidas. Este proyecto constituyó un espacio en el que las mujeres se apoyaban mutuamente. Una mujer participante en este grupo expresó: "Para buscar la vida es que vamos a trabajar en pequeños grupos. En pequeñitos grupos, pero tenemos que hablar. Tenemos que contar lo que sentimos cada una. Porque si no trabajamos así, no se puede, porque uno no va a contar su problema con cualquier persona. No, no lo podemos contar, sólo con los que sufren o pasan algo así. Sólo así puedo hablar, no es enfrente de todos" [A-5; 95].

Éste fue un proyecto de pequeña envergadura en términos de rentabilidad y productividad económica; no obstante, las mujeres que participaron en él valoran que a pesar de las dificultades que les imponía el contexto, ellas aprendieron que podían apoyarse entre sí, que eran capaces de trabajar en grupo y de ponerse al frente de sus iniciativas. Una participante en el grupo expresa:

"Ahora (1995) unas mujeres nos juntamos un poco, estamos en grupo, hablamos: ¿Qué vamos hacer? ¿Qué trabajo vamos agarrar? Nosotros sabemos que algo ayuda si nos juntamos porque todas tenemos hijos. En el grupo hay unas puras viudas a causa de la violencia y hay otras abandonadas y otras casadas. Así estamos ahorita. Juntas sembramos nuestra hortaliza, sembramos rábano, zanahoria, lechuga, güicoy, ejote, hay más, varias semillas, pero no sé como se llaman. Eso es lo que cosechamos" [A-5; 95].

Para que este proyecto funcionara, las mujeres participantes aumentaron las horas de su jornada ordinaria de trabajo. Al ser mujeres solas, además de cumplir con las tareas de la producción de hortalizas (hacer el semillero, tablones, trasplante, riego, cosecha, reparto y/o venta en el mercado), tenían que cumplir con las tareas de su casa y las tareas de su siembra de maíz. No obstante, se mantuvieron activas en el proyecto pues encontraron en él una salida para construir aunque fuera *en pequeñito* una forma alternativa de trabajar y relacionarse. La cosecha que obtenían la repartían entre el grupo y el pequeño excedente lo vendían en el mercado los días de plaza. Una mujer expresa: "Este año salió bonita cosecha de frijol y la repartimos unidas. Repartimos igual. Igual toca a todas. A veces cosechamos 100 libras de ejote y tocan a cada una señora como cinco libras. Todo se reparte. Así es muy bonito" [A-5; 95].

De nueva cuenta, la mayor dificultad que enfrentaron en este proyecto fue con los jefes de patrulla, quienes además de vigilar todos los movimientos del grupo, continuamente las inquirían acerca del porqué, cómo, de dónde y para qué de su proyecto. Una mujer expresa: "Entonces ellos hablan porque nosotras tenemos pequeñitos proyectos de hortalizas. Cuando salen bonitas cosechas vendemos un poquito y ellos dicen:

¿Por qué venden?  
¿De dónde viene la semilla?  
Todo lo averiguan.  
Pero sentimos nosotras que es claro de dónde viene;  
de dónde trabajamos.  
No tenemos pena cuando hablamos entre todas.  
Pero sola, así no puedo".

Además, cada vez que ellas iban por el camino o por las calles del pueblo las seguían, o las llegaban a buscar en la parcela del proyecto y allí mismo las intimidaban con insultos y con burlas de toda naturaleza. Una mujer expresa:

"Ellos, los de la patrulla, se ríen.  
Se ríen y dicen:  
¡Ay, es hombre! [se ríen]  
¡Lleva azadón!  
Así se ríen.  
Se ríen de una mujer que va a trabajar en su siembra.  
¡Ay! ¿Cómo es tu trabajo?  
¿Es por tarea?  
¿Es por cuerda? o ¿Es por pulgada?  
Así nos tratan y nosotras parece que no oímos nada,  
Pasamos, pasamos y trabajamos unidas.  
Ellos nos maltratan allí mismo en la calle.  
Se ríen de uno. Muy mal lo hacen ellos.  
Nosotras queremos que ya se termine esto,  
Que ya no se den más problemas" [A-5; 95].

Mientras que una acompañante declara:

"Cuando las mujeres están trabajando en su hortaliza a cada poco pasan los señores patrulleros. Por eso nosotras no las dejamos solas. Siempre estamos con ellas. Los patrulleros siempre están vigilando qué hacen las mujeres. El control es grande" [A-4; 95].

Las situaciones violentas que enfrentaron las mujeres de este proyecto para poder reunirse, hablar de sí mismas y cultivar un huerto de hortalizas, nos llevan a preguntar: ¿Cómo imaginar un proceso de desarrollo humano en una localidad en donde la respuesta a cualquier iniciativa de trabajo conjunto, es la estigmatización y persecución? ¿Cómo construir alternativas de desarrollo en donde *'no hay permiso para hablar, sólo para aguantar'*? ¿Cómo hablar de democracia en donde las relaciones de poder se asientan en una prolongada historia de 'delitos' y violaciones a los derechos humanos y ciudadanos; en donde el adoctrinamiento y responsabilidades militares permearon las ideas y formas de relacionarse de quienes administran el pueblo y sus proyectos? ¿Cómo imaginar procesos de desarrollo local que potencien la libertad creadora de las mujeres, los hombres, los niños, los jóvenes y los viejos, si no se conoce la profundidad del daño que la guerra provocó y continúa provocando, no sólo en las víctimas, sino en los victimarios, pues son estos últimos quienes 'durante años' han administrado la gestión del desarrollo municipal?

¿Cómo mediar el abismo profundo entre el discurso del desarrollo comunal y sus posibilidades, si se desconoce la realidad específica que cada localidad vivió y continúa viviendo a partir de la guerra? ¿Cómo mediar el abismo entre el discurso de la descentralización, el poder y la democracia locales, si se desconocen o se obvian los aprendizajes que el autoritarismo militar dejó en todos aquellos varones a quienes un día *los jalaron al cuartel* y/o los obligaron a integrar las PAC y fueron enseñados a perseguir al enemigo interno que se refugiaba en su comunidad y en la intimidad de su propia familia? ¿Cómo imaginar el desarrollo con equidad genérica y generacional si no se analiza lo que sucedió en la cabeza de hombres como los que 'coordinaron' los proyectos de las viudas u hombres como el hermano de doña Concepción, que fue capaz de expropiar la tierra de su madre y hermana recurriendo al poder y capacidad de intimidación de los jefes de patrulla responsables de la muerte de su

propio padre? ¿Cómo trascender el discurso de 'la paz y el desarrollo' si no se investiga a fondo, si no se reflexiona seriamente acerca del daño que la estrategia contrainsurgente de seguridad y desarrollo provocó en las formas de entender el mundo, la vida y las relaciones en todas aquellas localidades que fueron altamente militarizadas durante el conflicto?

## 6. Algunos indicadores

Si bien la estrategia del Ejército buscaba *"impulsar la organización de las comunidades y el apoyo de las mismas en programas de desarrollo local, como una acción de contingencia frente a la guerrilla"*, en la práctica, ni estrategias, ni agentes locales fueron capaces de sobreponerse a las ideas y restricciones que se desprendían del concepto de seguridad. Así, localidades como San Bartolo en donde se consolidó el proyecto militar de largo plazo, suelen ser localidades en donde se registran los índices más alarmantes de precariedad. En este municipio, el 50.7% de la población total son mujeres, de las cuales el 98.2% son de etnia K'iche' y el 88.4% vive en condiciones de ruralidad. Con relación al departamento de Quiché, este municipio presenta las tasas más altas de mortalidad de mujeres (por cada 1,000 nacidos vivos, 12 mujeres dejan de existir) y de mortalidad materna (134 x 10,000 nacidos vivos). De igual manera, presenta la tasa más alta de mortalidad infantil, pues por cada 1,000 nacidos vivos, mueren 120 niños. El informe de UNICEF citado plantea: "Merece enfatizar que la dimensión de la salud materno infantil de acuerdo a los datos encontrados, el riesgo más evidente lo patentiza el municipio de San Bartolomé Jocotenango en donde los servicios de salud han estado descuidados..."

Por otra parte, constata que en este municipio las condiciones de saneamiento ambiental en que ocurre la cotidianidad de sus habitantes son alarmantes: el 87.4% de las viviendas carece del servicio de agua y 84.7% no tiene letrina. En materia educativa San Bartolo es uno de los municipios en donde se presenta la situación más preocupante, pues es allí donde se registran la tasa más alta de analfabetismo y los déficits más altos de cobertura escolar del departamento. Del total de población de 7 años y más, el 93.1% son analfabetas. En el caso de las mujeres, el analfabetismo es 96.5%. La situación de alto riesgo y precariedad en la que vive la población (fundamentalmente las mujeres y niños) de San Bartolo, contrasta con lo planteado por el General Gramajo cuando explica su enfoque de inteligencia social y expresa que: "El Ejército mantiene actualizados los indicadores sociales, para calcular las causas que producen fricción. Con la información proporcionada por cada unidad de cada aldea, se hace un análisis general de cada área y las Unidades de Asuntos Civiles, a su vez, empiezan a responder a las expectativas de la población en 'pequeñas cosas'" <sup>321</sup>/ No obstante, en San Bartolo pareciera que ni esas pequeñas expectativas intentaron responder, pues al ser exitoso el funcionamiento de la seguridad militar, las acciones de desarrollo perdían sentido para los estrategas militares.

## E. Las tiendas de la capital

Al tratar el tema de las operaciones militares (reducción y vaciado) que se llevaron a cabo durante el primer trienio de los '80, se analizó que éstas, además de re-ordenar el territorio y la vida cotidiana de las comunidades, promovieron el saqueo de los bienes materiales de los desplazados. Se analizó también cómo éste fue un incentivo más para que los soldados lugareños ejecutaran las tareas contrainsurgentes. A partir de este hecho, aquí como en toda la región en donde se implementaron las patrullas "abundan historias de enriquecimiento ilícito rápido de líderes de las PAC" [Schirmer, 1999:158-159]. Por ejemplo, son varios los sambartoleños que testifican que en este municipio se registraron casos de campesinos medios que no estaban 'metidos en nada', y que fueron perseguidos por los comisionados con el único fin de expoliar sus propiedades. Así lo explica un anciano de la aldea Sínchaj: "Tengo un mi vecino que ya tiene tres ganados, chivos, gallinas, coches, bestias. De todo tiene. Entonces se llevaron todo. Todo lo llevaron y lo vendieron. Pisto es lo que buscaban, pisto es lo que se ganaron. Pisto, pero no está bien ganado. Puro pisto robado es. Pisto malo, digo yo. Ahora esas gentes tienen un su negocio, pero ¡puchis! Todo lo robaron" [B-12; 94]. Mientras que una joven de la aldea Los Cimientos, cuya

<sup>321</sup>/ Citado en Schirmer, 1999.

familia había logrado desarrollar una economía de subsistencia relativamente holgada,<sup>322/</sup> explicó cómo les expoliaron todos sus productos:

"Sí, todo lo llevaron los patrullas, todo el cosecha, todos los animales. Dice mi mamá que viene el mero jefe [de comisionados] de allí en San Bartolo, el señor [...]. Sí el señor [...] es el que viene a traer las vacas. Viene a traer la manía, a traer gallinas, chompipes. Todo lo llevó allí en San Bartolo. Todo lo llevó. Él se llevó:

11 vacas  
7 gallinas  
6 chompipes de esos grandes  
6 quintales de manía  
10 quintales de frijol  
1 camión de mazorcas de maíz.

Como mi papá siembra bastante maíz, entonces vino 10 hombres de allá de San Bartolo. 10 hombres vienen a la tapizca de la cosecha que dejó sembrada mi papá. Después lo van a llevar en un camión allá en San Bartolo. Todo lo van a llevar allí en el pueblo. Lo llevó y lo vendió el jefe de comisionados [...]" [D-24; 95].

Este saqueo provocó una mayor diferenciación social en el municipio, en la medida que comisionados y/o jefes de PAC lograron una acumulación de capital a costa de la apropiación y venta de las cosechas y animales de los perseguidos. El inventario que los sambartoleños entrevistados hicieron acerca de las pertenencias que les fueron despojadas durante el saqueo y la depauperación que éste supuso para ellos, coincide con el acelerado enriquecimiento que lograron los hombres afines al Ejército. Varios de estos hombres invirtieron el capital 'acumulado' en la apertura de tiendas de productos básicos en la cabecera municipal, la ciudad capital, Escuintla y Amatitlán. Así, San Bartolo, de ser un municipio con escaso o ningún movimiento comercial, se convirtió en el pueblo de las 'tiendas bien surtidas'. Al referirse al tema, un declarante expresa: "A pesar de ser un municipio tan pobre, ya en 1986 casi había una tienda en cada esquina de San Bartolo. Tiendas bien surtidas. En cualquier lugar aparecían las tiendas. Ahora los ricos de San Bartolo ya tienen entre seis a ocho tiendas en la capital" [A-6; 94].

Vale decir que al cotejar quiénes y cuándo iniciaron los primeros proyectos de tiendas en la capital, se constató que los nombres de los primeros tenderos correspondían a los nombres del grupo de 'tratistas', comisionados y jefes de PAC responsables de las operaciones militares que se llevaron a cabo entre 1981 y 1983. Uno de estos hombres explica: "Sí, los primeros en comenzar el negocio fueron por ahí del año '83 y '84. El primero que comenzó el negocio fue don [...].<sup>323/</sup> Él ahorita ya tiene 11 ventas allá, 11 tiendas en la capital. Él comenzó como en el '84 y ya tiene 11 ventas.<sup>324/</sup> Un mi yerno también tiene su negocio y ahorita ya es dueño de carros. Ahora ya hay bastantes gentes que tienen tienda en la capital. Yo también tengo mi negocio en la capital. Yo tengo ya mis tres tiendas" [A-8; 95].

'Instalar una tienda' se convirtió en el sueño de la mayoría de los hombres de este municipio, pues desde 1983 'la economía de tiendas' constituyó la salida más exitosa que experimentó la elite local frente a la crisis de producción minifundista que enfrentaba el municipio<sup>325/</sup> y el colapso del 'sistema de habilitación por deudas'.

<sup>322/</sup> La familia de esta joven era de las pocas familias de San Bartolo que nunca habían migrado a trabajar a las plantaciones cafetaleras y algodonerías de la Costa Sur. De acuerdo con los referentes sambartoleños, era una familia con pisto. Una familia que practicaba la Costumbre y no aceptó participar en las iniciativas de organización y desarrollo que se dieron en los '70.

<sup>323/</sup> Especialista del Ejército. Identificado por los mismos comisionados y ex-jefes de PAC como uno de los hombres más poderosos del municipio, como 'el hombre que vive en la capital y gobierna en San Bartolo', como 'el hombre que decide quién debe quedar de alcalde'.

<sup>324/</sup> Jóvenes que trabajaron con este hombre como 'mozos de tienda' señalaron que ya en 1996, él tenía 14 tiendas ubicadas en barrios populosos de la ciudad capital.

<sup>325/</sup> Recordemos que desde los años '50-'60 la reducción y/o pérdida de la parcela agrícola condujo a más del 90% de su población, a quedar a expensas del modelo agroexportador cuyas ganancias provenían principalmente del mantenimiento de relaciones de trabajo fundadas en la violencia y la explotación.

Hay que recordar que en el decenio '80, el mercado laboral en el cual ellos fungían como intermediarios se redujo considerablemente debido al cese en la producción algodonera y la reducción de demanda de mozos cuadrilleros en las fincas de café.

Actualmente, la experiencia en el negocio de las tiendas ha sido aprendida por un grupo de entre 25 y 30 'nuevos' comerciantes que en el transcurso del decenio '90 lograron abrir su primera tienda en la ciudad. No obstante, cuando la mayoría de ellos comenzó su negocio no contaba con el dinero suficiente para la inversión inicial, con lo cual recurrieron a los comerciantes poderosos para que les prestaran dinero en usura. Este hecho los llevó a adentrarse en una espiral de endeudamiento que volvió sumamente frágil su economía. Así, se han dado casos en los que, ante la incapacidad de pago, algunos nuevos comerciantes han sufrido el embargo y expropiación de su tienda. De ser el dueño, se han convertido en 'el mozo' de la que antes era su tienda. Por otra parte, se han dado unos once casos en los que comerciantes jóvenes han logrado cancelar su deuda y consolidar su proyecto de tienda.

Si bien existen éstos y otros tantos esfuerzos de salida a la crisis económica que se vive en el municipio, para el común de sambartoleños las alternativas económicas se han reducido seriamente. Esto hace que una de las aspiraciones de los hombres de este municipio (especialmente de los jóvenes) sea trabajar como 'mozo' en una de las tiendas de los antiguos 'tratistas' y/o jefes de PAC. Un informante expresa: "La gente en San Bartolo sólo tiene en la cabeza el poner su tienda porque han visto que es lo único que trae cuenta. La aspiración más grande de los jóvenes es irse a trabajar a las tiendas de la capital, juntar sus centavos y poner ellos su propia tienda. Hay jóvenes que ya sólo fuera del pueblo viven" [A-6; 95]. Mientras que un dueño de tienda, explica: "Aquí [en el pueblo] no hay muchos jóvenes, sólo señores, porque aquí la mayoría se han ido a la capital. Ya aproximadamente tenemos como 150 gentes trabajando en Guatemala, contando ayudantes. Entonces de allí viene la mayor parte del apoyo económico cuando hay una necesidad aquí" [A-9; 96].

#### 1. La concepción y sistema de mozo

Si bien existe un grupo de 'mozos de tienda' que fluctúa entre 100 a 150 jóvenes sambartoleños trabajando en la capital, hay que decir que la oferta de trabajo que ofrecen éstas, no sólo es insuficiente para cubrir la demanda de empleo, sino que está plagada de los vicios del antiguo sistema de habilitación. Según la información vertida por un ex - jefe de PAC y miembro de la Asociación de Comerciantes, para instalar una tienda se requiere de un capital que oscila entre Q20,000 y Q30,000; conocer bien la red de distribución y consumo en las colonias y barrios populosos de la ciudad capital y/o de la Costa Sur; alquilar un local; conseguir uno o dos patojos *chispudos* para que trabajen como 'mozos de tienda'; tener mano dura para que no *hueveen ni huevonee*<sup>326/</sup> y rotar a los mozos cada dos o tres meses *para que no agarren malas mañas*.

Dado que este hombre, al igual que otros que iniciaron los proyectos de las tiendas de consumo habían sido contratistas, el sistema de trabajo que establecieron dentro de ellas se basó en el concepto de 'mozo cuadrillero' de las plantaciones agroexportadoras. El 'mozo' de la tienda regularmente es un joven conocido que es 'apalabrado' por el dueño de la tienda para que trabaje en su negocio de manera temporal (uno a tres meses).<sup>327/</sup> Si bien en algunas ocasiones, el mozo recibe un dinero de adelanto (Q100.), su sueldo está condicionado a las ganancias que entren en la tienda en el transcurso del mes y a la voluntad del dueño. El trato explícito es, *si no hay ganancias, no hay pago*. Al preguntarle a los mozos de tienda cuál era el sistema de pago en las tiendas entre 1995-1996, la respuesta solía ser: "Ahora el pago que ellos hacen es según de las ganancias. Si hay

<sup>326/</sup> Expresiones usadas con absoluta frecuencia por los dueños de tienda para dar a entender que ellos vigilan a sus mozos para que no 'roben' ni 'haraganeen' en su negocio.

<sup>327/</sup> No media en esta relación de trabajo ningún contrato escrito. No se establece un salario mínimo, ni cumple con las prestaciones laborales normadas por la ley.

ganancias entonces le pagan algo a uno. Si no hay ganancias no le pagan nada a uno. Ni siquiera un centavo lo recibe uno. Ése es el problema" [A-10; 96].

El mozo debe dormir en el espacio de la tienda y velar por la seguridad del negocio. Si la tienda es grande, en ésta trabajan un encargado y uno o dos ayudantes. El mozo encargado de la tienda regularmente es un joven entre los 19 a los 25 años, debe tener un manejo básico de las matemáticas y de los precios de los productos. Él es el responsable de llevar al día el inventario y libro de cuentas de la tienda. Mientras que los ayudantes deben ser *patojos chispudos* (entre los 12 a los 18 años) que sepan hacer *mandados* y *despachar rápido*. "El dueño de la tienda se despreocupa del negocio porque sabe que los trabajadores son sus conocidos. El dueño tiene libertad de viajar entre San Bartolo y la capital porque sabe que su tienda está produciendo y sólo llegan los fines de mes, recibe inventario, recibe cuentas, paga y se lleva sus ganancias" [A-4; 95].

Uno de los dueños de tienda que anteriormente fue contratista de las plantaciones algodoneras y cafetaleras, al relatar cómo funciona el sistema de trabajo en las tiendas, constantemente señaló las diferencias que, según él, existían entre ser 'mozo de finca' y 'mozo de tienda', pues de alguna manera intentaba justificar las similitudes e irregularidades que se dan dentro de este sistema de trabajo. Así expresa:

"Ahora con el negocio de las tiendas ya muchas personas que trabajaban donde los finqueros ya no se van, porque prefieren ir de mozos a las tiendas. Los que trabajan bien ganan mil (Quetzales) mensuales y con su ropa limpia y su comida libre. Y los que trabajan en una tienda pequeña ganan 400 y 500, su ropa limpia y todo está bien, sin tomar agua helada. En cambio en la Costa toman agua helada, comen tortillas tiesas. En cambio en la tienda, agarran un francés, una su agüita, una salchicha, jamón, lo que sea, lo que agarren se ponen a comer y ahí no se descuenta porque comió, comió.

En cambio en las fincas más o menos la gente saca 200 ó 250 al mes. Sí hay diferencia. En las fincas el color que le sale a uno es todo verde, todo pupuso, como si uno saber cuántos días no comió. Hasta que está uno en su casa se compone otro poquito. En cambio en Guatemala ¡Putá! Ya cuando regresa el mozo, ya viene bien tipo, bien pollón, tiene color. Porque está encerrado como que si es coche, se engorda luego porque le dan su comida. Como no trabaja, sólo comer y comer es y se engorda. Y así está allá. Trae buena ropa. Trae todo. Trae fichas en su bolsa. No hay problema" [A-8; 96].

Es importante explicar que este tendero, es el mismo contratista que páginas atrás, para justificar las injusticias del sistema de habilitación por deudas y su papel de *tratista* de finca, en una cita textual expresó que si los mozos se enfermaban en la finca era porque 'eran sucios' y que si no ganaban bien era porque 'eran haraganes y borrachos'. Más tarde (dentro de la misma narración) para justificar el sistema laboral dentro de las tiendas, hace una comparación con el sistema de la finca y expresa que en las fincas la gente se enferma por el agua helada (contaminada y sin hervir) y tortillas tiesas [descompuestas] y hace referencia a unos salarios (Q200 ó Q250) que están por debajo de lo normado por la ley. Por otra parte, los montos del salario que él dice que se pagan en las tiendas contrastan con lo expresado por los propios mozos, quienes al ser entrevistados durante el mismo año (1996), explicaron que la definición del monto de su salario era completamente arbitraria, irregular y que difícilmente sobrepasaba los Q300 y en casos excepcionales los Q400. Así, una de las personas que más seguimiento ha dado al sistema de las tiendas en San Bartolo, expresa: "La estrategia de los tenderos es la renovación de su personal. Apenas sí han contratado a dos muchachos y ya tienen listos a los otros dos que los van a renovar. Lo que tratan los tenderos es de no tener ninguna responsabilidad laboral con los muchachos. Ellos empiezan ganando de Q100 a Q150. Y la edad de los mozos es de 13 a 16 años. Cuando un mozo ya tiene su experiencia y ya es mayor de edad, entonces llega a ganar sus Q200 a Q300." [A-4; 96].

Por otra parte, los mozos hicieron referencia a varios casos de despidos arbitrarios, en los que el tendero nunca les pagó el salario ganado en los días ya trabajados, menos aún la indemnización normada por la ley. Explicaron que una de las causas más frecuentes de despidos estaba relacionada con el consumo de algún producto alimenticio de la tienda (pan, galletas, café, gaseosas, huevos, salchichas, enlatados de sardina, chile o frijol, etc.) o impuntualidad en la jornada de trabajo, la cual dicho sea de paso, es de las 5:00 a las 21:00 horas, de lunes a domingo (esto libre del trabajo de vigilancia nocturna). Uno de los jóvenes entrevistados al hacer



referencia a una situación en la que fue despedido por uno de los tenderos más adinerados de San Bartolo, expresa:

"La verdad es que cuando uno está trabajando en las tiendas a veces se aburre uno. Como hay ratos que es bien silencio, no llega gente como en media hora, entonces uno sale a ver la calle. Pero con ese señor no se puede. Si lo encuentra a uno afuerita de la tienda, él dice:

-Y vos, ¿qué estás haciendo afuera?

¿Vos no sabés que tenés trabajo allí dentro en la tienda?

Mirá dónde tenés tu maletín. ¡Mejor te vas! ¡Salite ya!

En el mismo rato lo manda a uno a la calle. Toda su ropa de uno lo tira a la calle. Y de una vez lo manda a uno a la pura calle y tal vez uno no tiene un cuarto dónde ir a dormir. Eso a él no le importa. Él sólo dice: ¡Mejor salite ya, en este mismo rato! Y ya no le pagan a uno. Tal vez ya tiene uno sus quince días de estar trabajando, pero si él lo saca a uno, sólo así se tiene que ir uno. Sólo así, sin un centavo de pago. Si lo despiden a uno ni siquiera un centavo lo recibe uno. Ni siquiera cincuenta centavos. Nada" [A-10; 96].

## 2. La articulación del sistema. (Los mozos de tienda y el pago del turno)

En 1992, los jefes de patrulla idearon cambiar la modalidad del turno obligatorio en la patrulla por el pago del turno en dinero. En la cabecera municipal nombraron un grupo de ocho hombres afines a ellos a quienes les pagaban un salario fijo para que hicieran el trabajo de vigilancia de día y de noche. Regularmente, la cuota que cada patrullero debía pagar por su turno era de Q2.50 por día o noche y Q5.00 día y noche. Estas cuotas podían variar según la comunidad, es decir, según la frecuencia de turnos que correspondían a cada patrullero. Un informante explica: "Ahora en San Bartolo [cabecera municipal] están cobrando 20 quetzales por el turno y el turno es de dos noches y tres días. En otras comunidades pagan dos 50 (Q 2.50) por la noche y en otras se paga cinco el día y la noche"[A-4; 95].

De esta manera, todo hombre que se enfermaba y todo hombre que se ausentaba para trabajar fuera del municipio, debía dejar cancelado el dinero de cada uno de los días de turno que le correspondía cubrir durante su ausencia. Así, todo enfermo, todo mozo cuadrillero o todo mozo de tienda que saliera a trabajar a la costa o a la capital debía dejar pagado su turno o debía mandar sus pagos puntualmente. En el último de los casos debía 'pagar de junto su deuda' cuando se hiciera presente.

Los jefes de patrulla cobraban las cuotas sin que mediara ningún registro, auditoría o informe del dinero cobrado y el dinero invertido en el pago de los patrulleros contratados. Los sambartoleños señalaron que este sistema de 'cobro y pago' del turno no sólo era ilegal, sino funcionaba con muchas anomalías. Este sistema constituyó otra forma de enriquecimiento ilícito de parte de los comisionados militares y jefes de patrulla. Si bien una parte del dinero cobrado lo invertían en sufragar los costos de sus actividades en la fiesta patronal y los costos de sus campañas proselitistas, otra parte se distribuía entre ellos mismos. Al preguntar acerca del destino de este dinero, los patrulleros subalternos solían responder: '*Sólo ellos manejan ese pisto*'. '*Sólo entre ellos arreglan sus cuentas*'. '*Sólo ellos saben a dónde va ese pisto*'.

A consecuencia de este sistema, tanto en el pueblo, como en las aldeas se dieron casos de jóvenes que no querían o no podían regresar a San Bartolo, puesto que durante el tiempo que habían estado trabajando en la capital o en la costa, su deuda del 'pago del turno' había aumentado a tal punto que era impagable. Cabe decir que en la mayoría de aldeas el promedio de la cuota semanal era de Q10. Con lo cual, en un año de enfermedad y/o ausencia, la deuda podía llegar a Q520.

A pesar de los innumerables intentos que hacían los jóvenes tenderos por evadir el pago de la deuda acumulada, dicha evasión era insostenible. Si el dueño de una o varias tiendas, además de ser comerciante, era especialista del Ejército, comisionado y/o comandante de PAC, hacía uso de su condición de 'patrón' y de 'jefe del pueblo' para vigilar y forzar a los mozos que trabajaban en su tienda para que pagaran puntualmente todos los turnos de patrulla que transcurrieran durante su estancia en la capital. Uno de los jóvenes entrevistados que

trabajó como 'mozo' en una de las tiendas del comerciante más poderoso de San Bartolo, explica cómo la deuda acumulada del pago del turno era ya tan grande que le impedía volver a su aldea y cómo al momento de llegar a trabajar con este comerciante, éste le presionó a pagar dicha deuda. A continuación citamos su caso, pues éste ilustra la articulación que se daba entre el 'sistema de cobro del turno' y los intereses de los jefes de PAC que a su vez eran los dueños de tiendas:

"Yo mejor me vine a trabajar aquí en la capital y ya de una vez me quedé aquí, porque allá en San Bartolo mucho problema hay con los patrullas. A mí no me gusta cómo está así mi aldea, porque mucho lo obligan a uno con el turno de la patrulla. Nada no dejan tranquilo los patrullas. Así como uno que está trabajando aquí [en la capital] tiene que pagar su turno.

Y la verdad es que yo debo allá en San Bartolo. Debo mil 500 (Q 1,500) por mi turno. Como yo no me voy. ¡Eso puro obligado! Cuando yo veo que está muy jodido, mejor me vengo para acá en la capital, pero después, un día que yo llegué a mi aldea me va agarrar el comisionado militar y me va a decir: Mirá, vos debés mil 500 porque no has pagado tu turno de la patrulla. Como ya habían pasado dos años, me fui a visitar a mi papá y yo pensé que ya no hay problema. Pero qué [...] Si yo no estoy en la aldea, allí hay problema todavía con mi turno. Pasan su foto de uno y su número de cédula allí en la Base Militar del Quiché. Así mucho problema. Sí, mucho problema sale. Por eso ya no, ya no me gusta ir a San Bartolo. Quiere ganas así. Sólo así nomás le sale a uno un su problema. A veces sólo así lo matan a uno. Por eso yo tengo miedo y ya no quiero regresar.

Un día me tocó trabajar con un señor de San Bartolo que tiene 14 tiendas, que es [...]. Ese señor sí tiene muchos negocios. Pero este señor lo controla a uno si no paga su turno allá en San Bartolo. Él le pregunta a uno: ¿Y qué hacés con tu turno de la patrulla? ¿Estás pagando allá? Él me dice: Mirá, vos tenés que pagar tu turno. Pagalo por mes o si no pagalo por año. ¡Tenés que pagar! Yo lo oí al señor, pero después me di cuenta que él es como de esos policías que no usan uniforme. Él es de allí [...] por eso me pregunta. Y como yo no estoy pagando el turno ¡saber qué va ir a decir allí! Ese señor también es de la Asociación de Comerciantes de San Bartolo y quiere meter un alcalde allá en el pueblo. Como la gente no quiere votar, ellos van a poner su alcalde con otros sus amigos. Como él tiene dos trabajos, es [...] y es el que va a poner un su alcalde al pueblo.

Por eso él siempre mira que el que va a trabajar con él tiene que pagar el turno de la patrulla. Si uno paga el turno, sí da el trabajo; si uno no paga, dos que tres, le da a uno. Con dos corazones le da a uno el trabajo" [A-10; 96].

## F. La Asociación de Comerciantes

En los años '90, en un momento en que la economía de las tiendas se encontraba bastante desarrollada, los comerciantes más prósperos (que al mismo tiempo cumplían cargos dentro de las PAC o en la alcaldía municipal) organizaron la Asociación de Comerciantes. Los miembros de esta asociación reconocieron que quien promovió la idea de fundar su 'Asociación' fue el especialista de Ejército que instaló las primeras tiendas en la capital en 1983 y que en 1996 ya era propietario de 14 tiendas. El mismo hombre que presionó al joven tendero a pagar el turno de la patrulla.

Un objetivo fundacional de esta asociación de comerciantes fue el re-organizar las actividades de la feria patronal (cuyo análisis se retomará en el siguiente apartado). Otro objetivo, aunque no explícito, fue el asegurar su hegemonía en el gobierno municipal a través de la elección de los hombres que ellos querían que fueran sus alcaldes. La intención, no siempre lograda, era nombrar como autoridad municipal a hombres que no estuvieran 'quemados',<sup>328</sup> siempre que éstos fueran incondicionales a ellos y a las fuerzas armadas. Así, la elección de alcalde en San Bartolo durante el decenio '90 dependió de los acuerdos a los que llegara la directiva de esta asociación, la comandancia de las PAC y el Ejército. Como ejemplo de la incidencia que esta asociación llegó a tener en los comicios municipales durante los '90, cabe citar a un ex alcalde municipal quien al explicar cómo se llevarían a cabo las elecciones en 1995 expresó:

<sup>328</sup>/ En la práctica, entre 1982 a 1999, sólo uno de siete alcaldes municipales, no estuvo involucrado en la conducción de las acciones violentas cometidas por las PAC en los años '80.

"Solamente allá, en la organización de comerciantes se va tomar la decisión nuevamente. Solamente ellos dicen a quién se va a nombrar. Ellos dicen quién va a gobernar en San Bartolo. Pues saldrá de allá (de la Asociación) la decisión. Sí, con el apoyo de allá. Pues realmente hemos visto que así con toda seguridad se queda el alcalde. Al final nosotros no tenemos nada directamente con el partido. Nosotros –ya me di cuenta– tal vez estamos con una organización que no tiene partido. Nosotros tenemos que ver qué símbolo nos conviene más, por eso si los de la Asociación dicen que vamos a cambiar, definitivamente tenemos que cambiar el partido" [A-9; 95].

Mientras que otro informante expresa: "Ahora en marzo de este año [1994] hubo una reunión con todos los dueños de las tiendas y la gente de la Zona Militar. Se reunieron y fue uno de los dueños de tienda, don [el mismo especialista], quien invitó al almuerzo. Parece que este señor, que es el más rico del pueblo, está buscando quedarse de alcalde. Sí, por eso está ayudando mucho al alcalde que está ahora. Él está caminando mucho con él. Y es él [el especialista] quien da mucho dinero para las fiestas. Él no vive en San Bartolo pero llega para hacer sus reuniones" [A-4; 94].

De esta manera, en los años '90, los especialistas y agentes locales del Ejército buscaban legitimar su poder, buscaban oxigenar su imagen. Por un lado se presentaban como los comerciantes magnánimos que financiaban 'la fiesta', 'la bulla'; por el otro, como los agentes y/o socios locales, los socios *queridos* de las fuerzas armadas. En ese sentido, la fiesta patronal promovida y financiada por especialistas del Ejército y miembros de la Asociación de Comerciantes, se convirtió en el espacio de representación y ostentación del poder de la elite local ligada al proyecto contrainsurgente. Al mismo tiempo, se convirtió en un espacio para el proselitismo, pues durante todas las actividades organizadas y financiadas por ellos hacían propaganda política para su candidato. Un ex jefe de PAC y ex alcalde que fue electo por esta Asociación, expresó:

"A mí me eligieron para que yo viniera a ser alcalde. Eso fue porque tenemos una organización directamente como Asociación de Comerciantes. Entonces de ellos fue que salió la idea. Sí, hay un compañero de la Asociación que dice que es necesario que nombremos un alcalde para que tenga conocimiento y que se vaya a mejorar un poco nuestro pueblo, por eso me apoyan" [A-9; 96].

## G. La teatralización del poder. (La danza de los vencedores)

Al analizar durante varios años el proceso de militarización, Beatriz Manz, advierte cómo ésta mutiló una localidad K'iche' y dejó cicatrices perdurables en la población haciéndola radicalmente diferente de una comunidad normal.<sup>329</sup> Mientras que, un visitante que llegó a San Bartolo entre 1982 y '86, explica: "En ese tiempo llegar a ese pueblo era como llegar a otro mundo, a otro tiempo. Los patrulleros vigilaban los caminos, el pueblo y las aldeas. La gente no salía de sus casas. Parecía un pueblo abandonado, sus calles estaban vacías. Se vivía una calma tensa. Todo era silencio." [AOA, E.PJ; 96]. Este silencio permaneció vigente hasta el decenio '90. Todavía en 1995 y 1996, cuando las mujeres entrevistadas hablaron acerca de lo que sucedía allí dentro, expresaban: "Aquí no hay libertad para hablar, sólo para aguantar" [A-5; 95]. Mientras que un anciano expresó: "No se puede decir lo que mis ojos vieron. Aquí se perdió el sentido. Se cambió el tiempo. Duele el corazón al recordar" [A-1; 96].

Para entender el contexto de ese silencio vale decir que, en los primeros años del decenio '80, las reuniones, fiestas, celebraciones y formas de expresión alternativas, quedaron suspendidas. El miedo y la desconfianza definían los términos de las relaciones sociales en el municipio. Así, otro anciano, al referirse a los cambios que el Ejército provocó en el 'modo' de relacionarse de los varones adscritos a sus estructuras, expresó: "Hay algo que no sabemos ahora. Ya no sabemos el modo de esa gente. Ya se cambió el modo de la gente. Ya no es lo mismo. No está igual. Ya se cambió su corazón. No habla esa gente, o tal vez habla, pero ya son gentes de dos corazones" [B-12; 95]. El Ejército y sus colaboradores locales lograron establecer su régimen de miedo, lograron establecer su poder. Lograron que los varones se plegaran a sus estructuras, condiciones y disposiciones.

<sup>329</sup> Ver Manz, AVANCSO; 1999: 15.

*Durante años*, lograron que la gente obedeciera y callara, pero no lograron que olvidara lo sucedido y se desentendiera con 'normalidad'. El silencio olía a muerte.

Con el fin de modificar los términos de ese silencio y ganar un mínimo de legitimidad, las unidades de inteligencia del Ejército iniciaron una campaña sistemática de 're-educación ideológica' con todos los varones que conformaban las PAC y orientaron a los comisionados militares y jefes de patrulla para que reorganizaran las actividades, fiestas y celebraciones tradicionales del pueblo. Pues a través de la reactivación y transformación de las fiestas, el Ejército pretendía reestructurar el tiempo cotidiano; difundir una imagen de 'normalidad,' además, dejar representados de manera permanente los 'valores' de las fuerzas armadas; buscaba cooptar toda actividad espontánea, no controlada por sus agentes locales para asegurarse el dominio de la imaginación social. Esta reactivación de la fiesta era parte de un plan del Estado Mayor General del Ejército, el cual "procediendo dentro de su paradigma de ser el árbitro decisivo de la vida en las aldeas indígenas, analizó el sistema social, la distribución espacial y las creencias tradicionales del indígena para determinar qué podía conservarse y qué tenía que cambiar, a fin de adecuarse a los imperativos militares de seguridad" [Acción Cívica Militar 1985:16].

Es así como los 'meros jefes del pueblo' a través de los fondos de la Municipalidad y la Asociación de Comerciantes, se encargaron de reactivar la fiesta patronal que se celebraba del 22 al 24 de agosto. Previo al conflicto, ésta era una fiesta eminentemente religiosa para conmemorar a los patronos del pueblo: el San Bartolomé de la iglesia y el San Bartolomé de la cofradía.<sup>330/</sup> En los años '70 sus organizadores eran, por un lado, el alcalde indígena, Principales y miembros de las cuatro cofradías del pueblo; por el otro, la junta parroquial y catequistas ligados al movimiento de Acción Católica. Con la reorganización que hizo el Ejército *durante años*, el sentido, tradiciones culturales y ritualidad religiosa de esta fiesta quedó supeditada, cuando no sustituida, por el simbolismo y prácticas militaristas, cuyos principales actores eran el Ejército y sus PAC.

Al analizar las evaluaciones estratégicas que hicieron Gramajo y Cifuentes en 1980 y 1981, J. Schirmer [107], evidencia la manera en que dichos estrategas proyectaban crear 'un maya autorizado'. Es decir, un maya radicalmente alterado en lo cultural y lo religioso. Un maya apolítico. Intentaban crear un indígena no tan atado a las tradiciones locales sino que fuera leal a los símbolos nacionales, al Estado, y por extensión, al Ejército. Un ejemplo ilustrativo de cómo las Unidades de Asuntos Civiles (S-5) concretaron en el espacio local dichas proyecciones, es el hecho que, todavía en agosto de 1996,<sup>331/</sup> la fiesta patronal de San Bartolo inició con un desfile militar. En este desfile participaron, uniformados, y a un solo paso, todos los varones del municipio que integraban las PAC. Si bien los jefes aldeanos eligieron un uniforme que distinguiera a *sus* hombres, la mayoría de los pelotones portaba uniformes similares a los de las fuerzas armadas (cachuchas verde olivo, botas militares y camisetitas con insignias y lemas de las fuerzas armadas); mientras que quienes integraban la PAC en la cabecera municipal portaban el traje tradicional del municipio (camisa azul, pantalón blanco, cañotes de cuero y sombrero de paja de ala redonda).<sup>332/</sup> El primer pelotón estaba encabezado por los representantes del comandante de la Zona Militar No. 20 de Santa Cruz del Quiché, los comisionados militares y/o comandantes y sub-comandantes de la patrulla en el ámbito municipal y algunos pastores de las iglesias evangélicas. Luego le seguían los pelotones de patrulleros de cada aldea. Éstos estaban encabezados por los comisionados y jefes de PAC aldeanos. Al final del desfile iban las carrozas de las reinas entrantes y salientes ('Señorita San Bartolo',

<sup>330/</sup> Aunque dentro del Santoral de la Iglesia Católica, la imagen de este santo corresponde al apóstol Bartolomé, la reinterpretación que los sambartoleños hicieron de éste, ha producido dos imágenes que cumplen funciones completamente diferentes dentro de la ritualidad de la Costumbre.

<sup>331/</sup> Año en que oficialmente se desmovilizaron las PAC y se firmó el Acuerdo de Paz Firme y Duradera. Los miembros de las PAC pasaron a integrar los "Comités Voluntarios de Defensa Civil", pero la gente los siguió identificando como PAC.

<sup>332/</sup> "Dentro de la concepción y discurso del Ejército se consideró que se podía '*forjar al indígena*' apropiándose de algunos símbolos mayas para '*rescatar su mentalidad hasta hacerlo sentirse parte de la nación guatemalteca*'. Evidentemente, esta apropiación de las costumbres e idioma maya no sirve para promover la identidad y la cultura indígena; más bien representa un prototipo del 'maya autorizado' construido y continuamente reconstruido a través de la óptica de los militares" [Schirmer, 1999: 196].

joven ladina de la cabecera municipal,<sup>333/</sup> Reina Indígena y Reina de los Patrulleros) y varios *picop* adornados con propaganda proselitista

Cada pelotón marchó con estilo y disciplina militar. Los jefes de PAC y/o comisionados portaban la bandera nacional y/o pancartas que decía leyendas como éstas: 'La patrulla de auto defensa civil de la aldea [...], saluda al heroico Ejército Guatemala'. 'El Ejército de Guatemala y sus Patrullas de Auto Defensa Civil vencieron a los enemigos de la patria' Según palabras de un comisionado militar, entre 1992 - 1994 para que se viera 'vistoso' el desfile lo adornaban con '*una mascota*'. Se trataba de un niño de seis o siete años vestido con uniforme de *kaibil*, el rostro y el cuerpo pintados de camuflaje negro y al hombro una ametralladora. Se trataba de un *niño símbolo*, que en ese momento representó el paradigma guerrero y militarista. Pues, "la función del símbolo, [plantea Baczko], no es sólo la de instituir distinciones, sino también la de introducir valores y de modelar conductas individuales y colectivas" [Baczko; 1999:29].

Es así como, a través de la introducción de un desfile militar y el uso de emblemas, marchas, himnos, consignas, símbolos (como la bandera, el escudo, las armas, uniformes militares, pancartas, camuflajes, etc.), el Ejército buscaba invalidar la identidad étnica y local de los patrulleros, sustituyéndola por una identidad nacional fundada en los valores militares; una identidad masculina y guerrera. Pues los símbolos impuestos, no eran símbolos aislados, sino hacían parte de todo un sistema de ideas-imágenes que debían no sólo impregnar la vida pública, sino también formar el marco de la vida cotidiana de todos los habitantes. éstos hacían parte de una campaña psicológica cuidadosamente estudiada para 'rescatar' la mentalidad del indígena y *ladinizarla*, para 'crear' y 'desarrollar' emociones, actitudes y una conducta que favoreciera el cumplimiento de la misión institucional del Ejército.<sup>334/</sup>

En este caso, la manera cómo el Ejército promovió sus valores e intentó moldear la conducta de los varones que integraron las PAC, se dio a través de múltiples formas. Pues a la par de esa campaña psicológica de sustitución, apropiación o resignificación de los referentes identitarios, los agentes militares locales implementaron una serie de medidas disciplinarias y castigos a través de los cuales debían re-organizar el tiempo, las ideas, formas de expresión y ritmos del cuerpo individual y colectivo de los sambartoleños. Así, al entrevistar a varones que estuvieron sujetos a esta disciplina, algunos de ellos hablaron de las normas y castigos a través de los cuales se imponían las '*nuevas tradiciones militares*'.

Un ejemplo que aportaron fue la manera como se llevaron a cabo los entrenamientos para introducir el desfile militar en la feria patronal. Pues éste se instituía en cada una de las aldeas a partir del mes de julio y concluía el 20 ó 21 de agosto -día en que se hacía un ensayo general en la cabecera municipal. Durante ese periodo el entrenamiento solía hacerse todos los días y en algunas ocasiones durante el horario de trabajo. No obstante, los convocados no tenían ninguna posibilidad de gestionar permisos, menos aún, para argumentar algún retraso o ausencia por razones de trabajo o enfermedad.

Los responsables tanto de la convocatoria, como de la instrucción de los ejercicios de calentamiento, el orden en las filas, los pasos marciales, expresiones corporales, consignas y saludos militares, eran los especialistas, comisionados y/o jefes de PAC aldeanos. Ellos debían asegurar que sus vecinos aprendieran el ritmo y disciplina de los desfiles castrenses; debían asegurar la transformación de su cuerpo, expresión y movimiento. De esa cuenta, en aldeas como Tacachat, Patzcaman, Mulubá y Los Cimientos, en donde dichos 'instructores' eran extremadamente rígidos se registraron algunos casos de tratos y castigos crueles, que éstos aplicaron a aquellos patrulleros que en determinado momento llegaron tarde al entrenamiento, se confundieron al hacer los

<sup>333/</sup> Es importante anotar que en San Bartolo nunca antes había existido la 'reina ladina' y que son los especialistas del Ejército quienes instituyen esta figura. En un municipio en donde el 96.7 % de la población es K'iche', vale preguntarse, qué intentaban representar con dicha figura. La cual -dicho sea de paso- situaron por encima de 'la reina indígena', incluso, por encima de la 'reina de los patrulleros'.

<sup>334/</sup> Ver en Schirmer 1999, el apartado referente a 'las Operaciones Psicológicas' (POSIC) en donde se analiza el papel que desempeñó la S-5 en la implementación de dicha campaña psicológica.

movimientos corporales o no supieran *'marcar el paso'*. El siguiente caso, narrado por un joven de 20 años, ilustra el significado que pudo tener en los varones de este pueblo el estar sujetos *durante años* a ese proceso a través del cual el Ejército pretendió cautivar sus energías y *forjar* su conducta.<sup>335/</sup>

"Ahora el jefe de los patrullas es uno que se llama el [...]. Ese [...] es el que me amarró un día. Lo que pasa es que hay un entrenamiento por las fiesta de San Bartolo para el 24 de agosto que se tiene que hacer un desfile. Pues esa vez [del entrenamiento] yo me atrasé una hora. Cuando yo llegué donde era el entrenamiento, este señor [...] me dijo: Mirá, vos te tardaste. ¡Ahora sí te vamos a castigar! Yo digo, mirá, lo que pasa es que mi papá es pobre y yo tengo que trabajar de mozo. Pero él, bien bravo me dice. —¿Ah sí? ¿Sabés? Vos aquí, ¡no vas a reclamar ni mierda! Entonces se fue a buscar un lazo y media noche me dejó allí amarrado. Todo amarrado. Esa vez está lloviendo. Allí donde hay un poste de luz, allí donde mero está el destacamento del cantón [...]. Allí me dejó amarrado. Yo siento que me muerdo por el frío, pero, para dónde. Yo estoy haciéndole huevos allí. ¿Qué hago yo? Si yo no fui luego al entrenamiento del desfile es porque soy pobre. No tengo dinero y tengo que trabajar como mozo. Pero ellos no, no entienden las palabras".

### *El acto cívico*

Cuando concluyó el desfile de 1996, el alcalde en funciones (ex comandante de las PAC) presidió los actos protocolarios desde *'la mesa directiva'* la cual estaba integrada por el representante de la *'Zona'* y demás jefes de patrulla. En un primer momento, la banda de música de la gobernación departamental entonó La Granadera y el maestro de ceremonias solicitó a los patrulleros y niños de la escuela primaria que *'con el debido respeto'* se descubrieran la cabeza e hicieran el saludo a la bandera. Pues en ese momento *'oficialmente'* haría su ingreso *nuestro* pabellón nacional. El cual estaba siendo portado por *'nuestros distinguidos patrulleros'*. Luego se entonó el himno nacional, se izó la bandera y se declamó su juramentación. Al concluir esta *'introducción cívica,'* el alcalde pronunció el discurso inaugural de la fiesta, en el cual enfatizó su agradecimiento a las autoridades militares por su continua presencia en el municipio:

"Tenientes de infantería, representantes del señor comandante de la Zona Militar N° 20, señor comandante de la patrulla de San Bartolo, señor comandante de la patrulla de San Pedro Jocopilas y resto del personal que nos honran con su presencia,<sup>336/</sup> tengan ustedes, muy buenos días. Por este medio quiero hacer patente mi agradecimiento a las autoridades militares que año con año nos vienen apoyando en la realización de este magno evento. Sinceramente, ante mi pueblo le mando un saludo al señor comandante de la zona militar N° 20. Así es mis queridos amigos ..." [AOA-G-DM; 96].

Al terminar el discurso de agradecimiento del alcalde a las fuerzas armadas, se entonó el himno del patrullero [en español] e iniciaron los discursos de las reinas, primero la reina ladina y después la reina indígena (pues a la reina de los patrulleros había pronunciado su discurso en el aniversario de las PAC, el cual también se celebró con un desfile militar y el baile de gala en donde se le coronó).

Por la tarde iniciaron los *'actos cómicos'* del Ejército, que se venían repitiendo en las fiestas del municipio. Así, varios observadores explican: "El Ejército ha organizado la fiesta patronal desde hace tiempo. Ellos organizan actos culturales. Se disfrazan de payasos y sólo hablan en contra de los desplazados y de los refugiados. Ellos se ríen y hablan en contra de la organización comunitaria. En forma de chiste, en forma de burla presentan todo. Es bien fuerte lo que dicen" [AOA, A-6-2; 96]. En este caso, a través de *pantomima, payasos y numeritos cómicos*, el Ejército buscaba que una risa falsa irrumpiera el silencio; con sus chistes e ironías buscaba suprimir, maquillar o transformar las huellas de lo sucedido; buscaba que las mentiras y las invenciones ocuparan el lugar de la realidad; intentaba reorganizar la memoria de los vencidos. Pues, en San Bartolo, como en el resto del país "pasado este período traumático los militares quisieron cicatrizar las heridas estableciendo una nueva versión del pasado. [...] Las vastas intervenciones psicológicas del Ejército ofrecieron una estructura de pensamiento para considerar el conflicto. Las explicaciones buscan ofrecer una justificación a lo injustificable: a las masacres y a la destrucción masiva causadas por el Ejército" [Manz, AVANCSO; 1999:2 y 15].

<sup>335/</sup> "La concepción que tienen los militares del indígena es la de un niño pequeño que necesita ser disciplinado, 'ladinizado', convertido en empresario —es decir 'forjado' para que encaje en el 'nuevo' Estado guatemalteco moderno" [Schirmer; 1999: 194].

<sup>336/</sup> En la categoría de "resto del personal", el alcalde englobó a todas las personas que no tenían un rango dentro de la estructura militar y/o de las PAC. Es decir, a las mujeres, ancianos y niños del municipio.

## *Las máscaras del poder (el nuevo convite)*

"La fiesta permite entonces una aprehensión de lo real, un intento de apropiación del mundo a través de medios artificiales: la fiesta recrea la vida representándola".

Durkheim

En 1995, como parte esencial de la reorganización de la fiesta, los comisionados militares y demás jefes del pueblo, organizados en la "Asociación de Comerciantes de San Bartolo", iniciaron una nueva danza: 'el baile del convite'. A diferencia de la danza de *la conquista*<sup>337/</sup> que era la danza tradicional más importante que se practicaba todos los 24 de agosto, día de San Bartolo, este nuevo baile surgió como una réplica del baile de convite de las elites ladinas de Santa Cruz del Quiché.<sup>338/</sup> Surgió como una imitación carente de coreografía, historia y significado para los sambartoleños comunes y corrientes. Según uno de sus organizadores, la importancia de este baile radica en el brillo de sus trajes y en el prestigio de las marimbas que se contratan. No obstante, ni organizadores, ni bailarines, ni diseñadores sabían cuál era la procedencia de los trajes que utilizaron. Uno de los jefes de patrulla y organizador activo de este baile, expresa:

"Ya llevamos dos años haciendo el baile del convite. El primer año sacamos 17 parejas. Unos trajes les costó mil 500 (Q 1,500) sólo por un día de alquiler. Pero la mayoría alquiló trajes de dos mil, dos mil 500 y hasta tres mil. Yo creo que esos trajes son de guerreros, de chimos, de príncipes de España y de la India. Yo no sé bien de donde son, pero hay de muchos lugares, por eso son muy caros, pues" (AOA-A-8; 96).

En 1996, este nuevo baile del convite se presentó en la plaza central del municipio, el día y hora exacta en que se realizaba 'La misa del Santo Patrono' y el baile de 'La Conquista'. En ese año participaron 17 parejas de hombres con tocados de plumas, coronas de reyes, trajes de colores brillantes, capas de terciopelo con aplicaciones de lentejuelas y botas de charol. Todos ellos llevaban máscaras de expresión irónica e insignias guerreras, a excepción de una pareja que bailó con disfraces de ángeles.<sup>339/</sup> Los bailarines se organizaron en fila de acuerdo a la estructura jerárquica del grupo. Los que encabezaban la fila eran los que portaban los trajes más lujosos, es decir, los directivos de la Asociación de Comerciantes,<sup>340/</sup> los comandantes y sub-comandantes de PAC, seguidos por los demás comisionados y caciques del pueblo. Estos hombres alquilaban trajes de Q3,000 y Q2,500 (día de alquiler).

En los últimos puestos de la fila participaron jóvenes sambartoleños que eran miembros de las PAC y trabajaban como mozos en los negocios de estos hombres en la ciudad. Los trajes de ellos eran de Q1,000 a Q1,500. Hay que aclarar que estos jóvenes no tenían el dinero para pagar el alquiler de su traje, por lo que

<sup>337/</sup> "Esta danza representa el hecho histórico de la conquista de los indígenas por parte de los españoles pero bajo una forma de guerra ritualizada. El tema dominante y central de este baile es esencialmente religioso, pues se enfrenta el mundo religioso indígena con el español... El texto de la danza refleja varias nociones: la invasión, el ataque, la defensa del territorio, el valor entre otros" (Dary, FLACSO; 1997:169-177).

<sup>338/</sup> Según informantes de Santa Cruz del Quiché (confeccionadores de los trajes y bailarines) este baile se inició en dicho pueblo alrededor de los años '50 ó '60. Éste comenzó como un baile de disfraces en el cual participaba *la gente de pisto de Santa Cruz*. No es sino hasta los años '90, que éste se empieza a promover intensamente en todos los municipios del Quiché.

<sup>339/</sup> Es importante anotar que en los municipios en donde este baile ya está siendo coordinado por jóvenes y maestros de escuela, los disfraces que alquilan suelen ser de personajes animados del cine y/o televisión. Por ejemplo, los personajes de 'La guerra de las galaxias', 'Los Rugrats', 'Los ositos de Kisifur' etc.

<sup>340/</sup> Entre ellos, los especialistas del Ejército identificados como los hombres más ricos del municipio.

comprometieron su salario de tres o cuatro meses con su empleador para participar en el convite.<sup>341</sup> Salir en este baile suponía prestigio y reafirmación de una masculinidad consumista y prepotente, pues, según palabras de uno de estos jóvenes: "Allí en ese baile están los meros cabronazos.<sup>342</sup> Allí participan los hombres gordos que manejan el pueblo, los meros *pistudazos* que tienen carro y varias tiendas en la capital. Ellos ya sólo hablan en español, usan buenos relojes, cadenas de oro de 14 quilates, botas 'Rango' y pantalones 'Guess'. Además, ellos tienen el pisto para pagar las mejores marimbas. Por eso sale bien chilero ese baile" [EJSA; 96).

Desde 1996, las marimbas contratadas por los organizadores del convite instalaron sus amplificadores de sonido en los cuatro extremos de la plaza central. Su sonido ensordecedor, obstaculizó el desenvolvimiento de las ceremonias de la iglesia y la presentación del baile de conquista. Pese al virtual desplazamiento de 'los otros', a la bulla de sus marimbas y lo ostentoso de sus trajes, en ese momento, los participantes en 'el convite' todavía se movían con inseguridad y rigidez en el espacio público. A lo largo de una hora permanecieron dando vueltas alrededor de la plaza. Sus movimientos eran lentos, monótonos y sin coordinación alguna. La expresión de los espectadores sambartoleños era de extrañeza total; en principio, porque conocían los rostros que se escondían tras las máscaras, luego, por el lujo inimaginado de sus trajes. Uno de los bailarines del convite expresa: "Sí, es cierto, la gente que vino a ver el baile se extrañó. Porque la verdad San Bartolo es un pueblo muy atrasado, pero ahora se presentó un nuevo baile, Un baile de puro lujo con trajes bien caros. Las dos marimbas que se trajeron puro lujo son. Se trajo la marimba de Fidel Funes y la Sonora Guatemala. ¡Ja! ¡Puro lujo! Esas marimbas sí hacen bulla. Por todo el pueblo se oyó la bulla. Por eso los de la Asociación juntaron 50 mil [Quetzales] para pagar las marimbas, aparte el precio del alquiler de los trajes" (AOA-A-8; 96).

En 1999, el baile de convite nuevamente ocupó el espacio central, contiguo a la iglesia y se presentó en el mismo horario de la misa. Los altavoces y bocinas de las marimbas contratadas<sup>343</sup> nuevamente intentaron callar la prédica y la expresión de los coros y conjuntos musicales de la iglesia. La diferencia sustancial fue que en este año los bailarines ocuparon todo el espacio de la plaza, sus movimientos eran coordinados, seguros y violentos. El ritmo de su baile guardaba una concordancia entre *su* poder real y el poder representado en esos trajes de príncipes, piratas o guerreros. En este caso, "ejercer un poder simbólico no significa agregar lo ilusorio a un poderío real, sino multiplicar y reforzar una dominación efectiva por la apropiación de símbolos, por la conjugación de las relaciones de sentido y de poderío" (Baczko; 1999:16-17).

Este año (1999), el baile del convite fue una representación articulada de las imágenes y modos de acción de los hombres que consolidaron su poder gracias a su participación activa en la estrategia contrainsurgente en el ámbito local. Se expresó como un ritual a partir del cual, ellos, *los meros jefes del pueblo* se regocijaron en su poder. Pero también, como una necesidad de controlar y dirigir la costumbre de 'los otros'; como una necesidad de legitimar su actuación en la historia presente del municipio. A través de este baile, los hombres en el poder intentaron reorientar el imaginario colectivo y monopolizar los espacios de expresión simbólica. En una dominación desigual pretendían aplacar las manifestaciones culturales de la gente ligada a la Iglesia Católica y a la Costumbre. Por eso, tanto el día como la hora en la que se presentó el baile, como la contratación de marimbas orquestas, con amplificadores que se escucharon no sólo en el pueblo, sino en las aldeas vecinas denotó una forma de terror simbólico cuyo objetivo era el de suprimir, callar o aplacar las expresiones alternativas.

De manera particular, este grupo necesitaba callar el discurso, actividades y prácticas rituales de la Iglesia Católica, dado que ésta es una de las instancias que logró abrir espacios para que la gente pudiera nombrar lo sucedido durante el conflicto. Además, en el último quinquenio de los '90, estuvo apoyando el proceso de retorno y reinserción a San Bartolo de un grupo de familias desplazadas dispersas. Por otra parte, en 1996, la Junta

<sup>341</sup>/ Recuérdese que el salario mensual que le pagaban a un "mozo de tienda" era entre Q300 y Q400.

<sup>342</sup>/ Que significa, según los sambartoleños, '*los más machos*'.

<sup>343</sup>/ Marimba orquesta 'Gran Manzana' y marimba 'Los Conejos' (las más prestigiosas de la región).



Parroquial, los Principales y miembros de la cofradía del pueblo participaron en iniciativas de ceremonias que permitieron la conmemoración a los muertos del '81 y el reencuentro entre las familias sambartoleñas que se quedaron en el municipio y todas aquellas que continuaban desplazadas en la ciudad y la Costa Sur.

Tal como lo hicieron en 1996, en 1999 los bailarines del *convite* continuaron desplazando al espacio marginal al antiguo baile de *La Conquista*. Este desplazamiento simbólico, en buena medida expresa la marginación real de la antigua elite de Costumbre. Ahora, el poder es un poder ligado a las 'fuerzas armadas' y al 'capital' a través de la Asociación de Comerciantes. Es un poder que mira hacia la sociedad de consumo global. Por tanto, un poder que intenta trivializar o deslegitimar el contenido simbólico de las expresiones tradicionales. Un poder que intenta suprimir todo imaginario social, toda representación del pasado, del presente y del futuro colectivo que no legitime su poderío, garantizando así su dominio sobre la vida social en su conjunto.<sup>344/</sup>

Vele decir que, en contrapartida, los organizadores del baile de La Conquista, no sólo permanecieron en el espacio público, sino se preocuparon por contratar un conjunto de marimba, por aumentar el número de los bailarines, la calidad de sus trajes y de su actuación. Este esfuerzo continuado constituye una forma de resistencia cultural, una expresión de contra poder. De igual manera, entre 1996 y 1999 se dio un fortalecimiento en la participación, actividades y prácticas rituales organizadas por la Iglesia Católica para celebrar la fiesta de su santo patrono. Pues en el '99 desde el 21 al 24 de agosto la iglesia permaneció llena. La gente de las aldeas y cabecera municipal participó en ceremonias colectivas (bautizos, casamientos, primeras comuniones, confirmaciones, etc.) En las misas participaron nuevos conjuntos musicales organizados por jóvenes de las aldeas. Y, en concreto, el día 24, que se celebró la misa más importante, cuando los altavoces de las marimbas del baile del convite emitieron su música a todo volumen, la gente ya no se extrañó. Cerró las puertas de la iglesia y continuó rezando y cantando mientras sus conjuntos musicales entonaban sus coros y alabanzas. Al concluir la misa abrieron las puertas de la iglesia, quemaron pom y quemaron bombas, mientras dos ancianos de la cofradía tocaban el tamborón y la chirimía. Luego toda la gente salió cantando y acompañando la procesión del San Bartolo de la iglesia (Todo ello sin inmutarse por lo que sucedía en la plaza central, frente a la iglesia).

El énfasis que los hombres del baile de convite hicieron en contratar marimbas con amplificadores potentes que se escucharan por todos los espacios del pueblo, también expresó la necesidad que ellos tenían de que una fuerte '*bullá*' ensordeciera 'la palabra' o el 'silencio' de todos aquellos y aquellas que fueron testigos de sus actos, pero también ensordeciera sus propios recuerdos, su conciencia. Ellos, *los meros jefes del pueblo*, necesitaban demostrarse a sí mismos y demostrar a sus vecinos que San Bartolo dejó de ser ese pueblo en donde todos saben, pero todos callan lo que sucedió. Ellos necesitaban imponer *su bullá* al silencio y a la palabra que rompe con éste; necesitaban ahogar '*la palabra guardada*' y '*la palabra que sale de corazón*'. Ellos necesitan demostrar a los visitantes, a pueblos colindantes y al país en general, que San Bartolo dejó de ser 'un pueblo muerto', 'silencioso y muy callado'.

En cuanto al desenvolvimiento de la fiesta en su conjunto, es necesario decir que a diferencia del 1996, en 1999 ya no se llevó a cabo el desfile militar de las PAC, dado que, legalmente, éstas quedaron disueltas. Tampoco se dio una expresión explícita de la relación entre la elite local y las fuerzas armadas. Ellos, los representantes de la Zona Militar N° 20 de Santa Cruz del Quiché, fueron los invitados íntimos en el almuerzo que ofreció la corporación municipal. Ahora, ésta es una relación 'entre ellos,' una relación hermética, menos visible, pero igualmente sólida. Una relación a través de la cual ellos intentan mantener el monopolio del poderío y del sentido, de la violencia física y de la violencia simbólica; una relación a través de la cual intentan reorientar el presente y, por tanto, el pasado y futuro de San Bartolo.

<sup>344/</sup> Ver el manejo de los imaginarios sociales que suele hacer el Estado totalitario en Baczo 1999: 26-32.

Si bien, éste es un caso ilustrativo, no generalizable a todo el país, sí es un caso que alerta sobre las graves consecuencias de la ejecución del *proyecto contrainsurgente de largo plazo*, en el espacio local. En este sentido, consideramos que si se quiere pensar el futuro de Guatemala en términos de una democracia real, todavía queda pendiente analizar a fondo el significado de las conclusiones del informe de la CEH, cuando plantean que la militarización del espacio local se concretó a partir de la figura y acciones de los comisionados y jefes de PAC, y que ello les permitió consolidar su poder autoritario. Queda pendiente estudiar de qué manera la militarización vulneró los valores culturales y consolidó formas patriarcales y autoritarias de pensar lo político. Queda pendiente analizar de qué manera esta tratando de reorganizar la memoria colectiva acerca de lo ocurrido durante el conflicto; de qué manera intenta administrar la memoria y el olvido.

En este sentido, consideramos que el esfuerzo por democratizar la sociedad guatemalteca, requiere de un conocimiento profundo de las huellas que la prolongada militarización dejó en el imaginario social de los guatemaltecos. Consideramos que es necesario entender cuántas máscaras y representaciones del Ejército existen a través de la figura de hombres como el grupo de danzantes del baile del convite. Es necesario conocer cuántos de estos hombres continúan gobernando las localidades, pero sobre todo, quiénes se esconden tras la máscara de esos socios locales aparentemente anónimos. Consideramos que a pesar de los grandes avances que se han dado mediante los informes de la verdad: "Guatemala Nunca Más" (RFMH) y "Guatemala Memoria del Silencio" (CEH), todavía queda pendiente estudiar de manera profunda los diferentes significados de la guerra en las localidades afectadas; queda pendiente descubrir la voz escondida, el doble sentido, lo que queda entre líneas; queda pendiente entender los complejos contextos y mecanismos a través de los cuales se reconstruyen las memorias de la guerra



## **CONCLUSIONES**

## Conclusiones

1. La reconstrucción de la historia de San Bartolomé Jocotenango, El Quiché, pone manifiesto:
  - a) La complejidad que adquiere la historia contemporánea en el ámbito local. Por tanto la necesidad de trabajar en la reconstrucción de una historia nacional que recupere las múltiples y diversas perspectivas locales y regionales. Una historia más dinámica e incluyente que de cuenta nuestra diversidad socio cultural.
  - b) La necesidad de comprender cómo vivió y entendió la guerra la gente de las diferentes regiones y localidades afectadas; la necesidad de identificar cuales fueron las transformaciones profundas que esta provocó en la vida de los guatemaltecos; La necesidad de examinar los males que aún persisten y la gravedad de las heridas - que aún no han sanado.
2. Las narraciones de las mujeres y hombres de San Bartolo que participaron en esta investigación, ilustran acerca del papel de la memoria tanto individual, como colectiva en el desarrollo de los procesos socio históricos; Pone de manifiesto la necesidad de entender el punto de vista, la interpretación que de éstos procesos tienen los diferentes sujetos sociales, de manera particular, aquellos sujetos cuya actuación, -regularmente- queda invisibilizada en la historiografía tradicional.

- Expresan *la tensión* que se dan entre las elites locales y nacionales y actores subalternos alrededor de la memoria y la imaginación social. Expresa la necesidad que dichos actores subalternos tienen de romper 'el silencio impuesto', 'las historias oficiales' y expresar su verdad acerca de lo sucedido.
3. La reconstrucción histórica de San Bartolo devela las formas de violencia de Estado que a lo largo de la historia de este municipio contribuyeron a que muchas personas (en este caso mujeres, hombres, jóvenes, niños y niñas indígenas) murieran o quedaran física, emocional y psicológicamente afectados a causa de la expoliación de que fueron víctimas durante su continuas y prolongadas *bajadas* a las plantaciones de agro-exportación, y en su propia comunidad.
4. Permite entender cómo el conflicto de los años 80 se gesta en *el tiempo largo*; Permite entender los innumerables mecanismos de exclusión, iniquidad e influencia racista que dieron origen al *estallido* del conflicto. Devela las relaciones de poder que estaban en juego durante la guerra, por tanto, la manera en que éstas se reconfiguran en 'tiempos de paz'.

- 5 Este caso, pone de manifiesto las graves consecuencias que tuvo para las comunidades indígenas la prolongada militarización que se llevó a cabo entre 1980 a 1996. Devela la función que desempeñó en la ejecución de la estrategia contrainsurgente una elite local ligada a las fuerzas armadas en su calidad de comisionados militares y/o comandantes de PAC; devela la manera cómo se benefició de dicha función para fortalecer su poderío en los años 90. Al mismo tiempo evidencia cómo funcionan los engranajes más finos del poder, es decir la articulación entre estos micro poderes y los poderes en el ámbito nacional y; la manera cómo estos poderes se recrean y consolidan.
- 6 Demuestra la importancia -sino urgencia- de estudiar las dinámicas de poder (económico, político y socio-cultural) que se establecen en los ámbitos local-regional y nacional antes, durante y después de la guerra. Ello como un requisito indispensable para repensar las posibles vías del desarrollo nacional.

#### *Conclusiones de enfoque teórico - metodológico*

- 7 El enfoque micro histórico permitió entender la manera en que las 'comunidades' indígenas muestran en su interior un variado y cambiante proceso de transformaciones, rupturas y divisiones; Permitted entender que éstas no se pueden describir con la imagen idílica de una sociedad sin articulaciones hacia fuera, sin movimiento, ni conflictos. Así al analizar la actuación en el largo plazo de los diferentes grupos que hacen parte de éste municipio se advierten las diferentes opciones de participación política dependiendo del contexto social: hay momentos en los que unos se acomodaron y colaboraron con el sistema de dominación, mientras que otros, en coyunturas favorables, jugaron un papel activo en la resistencia. En otras palabras, el enfoque micro histórico permite captar el movimiento, la dinámica social que se establece al interior de la localidad y cómo esta hace parte de las grandes dinámicas que se desarrollan en los ámbitos regional, nacional y global.
- 8 Este enfoque revaloriza el conocimiento construido a través de la experiencia, el pensamiento y las prácticas de los grupos subalternos (en este caso las mujeres y hombres de San Bartolo). Resalta la necesidad de que el historiador *escuche* los saberes y experiencias de los grupos subalternos; que atienda y valore su lenguaje; que recupere el patrimonio cognoscitivo transmitido de forma oral, de generación en generación.
- 9 Demuestra que la combinación de fuentes de archivo, hemerográficas y orales, permite adentrarse en la complejidad de los procesos históricos. Permite hacer una historia más integradora, más humana en donde se hacen presentes las personas. En otras palabras, una historia que permite rescatar la actuación e interpretación que hacen de *su* historia los propios sujetos sociales.



## Bibliografía Específica

- Acevedo Ligorria, L. *Una aproximación a la antropología médica en Todos Santos Cuchumatán, Huehuetenango, (Estudio de las creencias, prácticas y recursos populares relacionados con la salud)*. Tesis Universidad de San Carlos de Guatemala –USAC. Guatemala, 1986.
- Acuña Ortega, Víctor Hugo; Mario Samper K., Mario Posas, Arturo Taracena (y) Víctor Bulmer-Thomas. "Las Repúblicas Agroexportadoras: 1870-1945," en: Torres-Rivas, Edelberto (coord.) *Historia General de Centroamérica*, Tomo IV. Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. FLACSO. 1993.
- Adams, Richard. "Qué se puede saber de la cosecha de violencia?," en: Carmack (comp.) *Guatemala: Cosecha de Violencias*, FLACSO-San José, Costa Rica, 1991.
- ; Alfredo Guerra-Borges, Charles Hale (y) Manuel Rojas. "De la Posguerra a la Crisis: 1945-1979," en: Torres-Rivas, Edelberto (coord.) Héctor Pérez Brignoli (ed.) *Historia General de Centroamérica*, Tomo V. Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO, 1993.
- Aguilera, Gabriel. *Dialéctica del Terror en Guatemala*. EDUCA. San José, Costa Rica, 1981.
- Alvarenga, Patricia. "Elementos teóricos para el estudio de la dinámica de violencia en una sociedad agraria, El Salvador 1870-1932". Ponencia presentada en el Taller de Estudios Agrarios UNACEMCA. El Salvador, 1994.
- . *Cultura y Ética de la Violencia. El Salvador 1880 - 1932*. EDUCA. Costa Rica, 1996.
- Amnistía Internacional –EDAI– *Los Derechos Humanos, un Derecho de la Mujer*. Madrid, 1995.
- Aramoni Calderón, D. *Los Refugios de lo Sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, 1992.
- Arenas B., Clara. "Rasgos generales de la violencia de carácter político en la década de 1970". Borrador. Guatemala, 1998.
- Aron, A.; S. Corne, A. Fursland, B. Zelwer. *El terror sexual en El Salvador y Guatemala*. Ediciones de las Mujeres No. 15. Isis Internacional. Santiago de Chile 1991.
- Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala –AVANCSO. *La Política de Desarrollo del Estado Guatemalteco 1986-1987*. Cuaderno de Investigación No. 2. Guatemala: AVANCSO, 1990a.
- AVANCSO. *La Política Institucional Hacia el Desplazado Interno*. Cuaderno de Investigación No. 6. Guatemala: AVANCSO, 1990b.
- AVANCSO. *¿Dónde está el Futuro?* Cuaderno de Investigación No. 8. Guatemala: AVANCSO, 1992.
- Baczko, Bronislaw. *Los Imaginarios Sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión, 1999.
- Barry, Kathleen. "Política internacional de la esclavitud sexual femenina," en: *La Mujer Ausente, Derechos Humanos en el Mundo*. Isis Internacional. Santiago de Chile, 1991.
- Barthes, Roland. *Mitologías*. España: Siglo Veintiuno editores, 1994.
- Bertrand, Michel. "La lucha por la tierra en Guatemala colonial. La tenencia de la tierra en la Baja Verapaz en los siglos XVI – XIX," en: Castellanos J. (ed.) *500 años de Lucha por la Tierra. Estudios sobre propiedad rural y reforma agraria en Guatemala*. Tomo 1. FLACSO-Guatemala. Guatemala, 1992.
- Black, George; Milton Jamail (y) Norma Stoltz Chinchilla. *Garrison Guatemala*. New York. US. Monthly Review. 1984.

- Breton, Alain. *El Complejo Ajaw y el Complejo Mam. Actores rituales y héroes míticos entre los Quiché-achi de Rabinal (Baja Verapaz, Guatemala)*. Memorias del II Coloquio Internacional de Mayistas, Vol. 1, UNAM, Centro de Estudios Mayas y Universidad de París X. México y Francia, 1989.
- \_\_\_\_\_. "Territorio, alianzas y guerra en el Rabinal Achi. La continuación de un mito, un viraje decisivo de la historia," en: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos CEMCA. *Representaciones del Espacio Político en la Tierras Altas de Guatemala*. Guatemala, 1993.
- \_\_\_\_\_. (coord.) *Los Mayas: la pasión por los antepasados, el deseo de perdurar*. México, DF.: Grijalbo. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.
- Bunster, Ximena. "Sobreviviendo más allá del miedo," en: *La Mujer Ausente, Derechos Humanos en el Mundo*. Isis Internacional. Santiago de Chile, 1991.
- Bunzel, Ruth. *Chichicastenango*. Seminario de Integración Social Guatemalteca. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación, 1981.
- Carmack, Robert; John W. Fox (y) Russell E. Stewart. *La Formación del Reino Quiché*. Instituto de Antropología e Historia de Guatemala (publicación especial 7), Guatemala, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Evolución del Reino Quiché*. Guatemala: Editorial Piedra Santa, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Historia Social de los Quichés*. Seminario de Integración Social Guatemalteca. Guatemala, 1979.
- \_\_\_\_\_. (comp.) *Guatemala: Cosecha de Violencias*. San José, Costa Rica: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. - FLACSO. 1991.
- Castellanos Cambranes, Julio. *Café y Campesinos en Guatemala, 1853-1897*. Guatemala: Editorial Universitaria, USAC, 1985.
- \_\_\_\_\_. (ed.) *Quinientos Años de Lucha por la Tierra: Estudios sobre Propiedad Rural y Reforma Agraria en Guatemala: 1500 - 1944*. 2 Vols. Guatemala. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. - FLACSO. 1992.
- \_\_\_\_\_. "Sobre tierras, clases y explotación en la Guatemala prehispánica," en: Castellanos, Julio (ed.) *500 años de Lucha por la Tierra. Estudios sobre propiedad rural y Reforma Agraria en Guatemala*. FLACSO, Guatemala, 1992.
- Centro de Documentación e Información de la Mujer -CEDIM. *Maltrato y Violación a Mujeres y Niñas(os). Causas, efectos y acciones para combatirlos*. Nicaragua, 1994.
- Centro de Estudios de la Cultura Maya Iximulew -CECMA. *Derecho Indígena. Sistema Jurídico de los Pueblos Originarios de América*. Guatemala, 1994.
- Centro de Estudios Integrados de Desarrollo Comunal -CEIDEC: *Guatemala: Polos de Desarrollo, el caso de la desestructuración de las comunidades indígenas*. Vol. I y II. México: Editorial Praxis, 1990.
- Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos -CEMCA. *Representaciones del Espacio Político en las Tierras Altas de Guatemala. Estudio pluridisciplinario en las cuencas del Quiché oriental y Baja Verapaz*. México y Guatemala, 1993.
- Centro para los Derechos Humanos Rober F. Kennedy/Salomon Joel. *Violencia Institucional. Las Patrullas de Autodefensa Civil en Guatemala 1993-1994*. EEUU, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Las Patrullas Civiles y su Legado. Superar la militarización y polarización del campo guatemalteco*. EEUU, 1996.
- Chenaut, Victoria. "Costumbre y resistencia étnica, modalidades entre los totonaca," en: Stavenhagen R. y D. Iturralde (comp.). *Entre la Ley y la Costumbre, El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. Instituto Indigenista Interamericano - Instituto Interamericano de Derechos Humanos. México, 1990.
- Chirix García, Emma. "Vivencias y sentimientos de la masculinidad entre kaqchikeles," en: Macleod, Morna (y) Luisa Cabrera Pérez-Armiñan (comps.) *Identidad: Rostros sin Máscara (Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad)*. Editorial Nojibsa. Guatemala, 2000.



- Comisión Guatemalteco-Alemana de Alimentos por Trabajo –COGAAT. *Estudio Integral del Valle Central del Municipio de San Bartolomé Jocotenango, El Quiché, con énfasis en las actividades productivas, socioeconómicas y recursos naturales renovables*. Guatemala, 1992.
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico. CEH. *Guatemala: Memoria del Silencio*. Guatemala, CEH. 1999.
- Comité para los Derechos de la Salud en América Central –CHRICA. Publicación ordinaria. San Francisco, EEUU, 1988.
- Conferencia de Religiosos de Guatemala –CONFREGUA. *Mártires de Guatemala*. Guatemala, 1988.
- Cortés y Larraz, P. *Descripción geográfico moral de la diócesis de Guatemala (1770)*. Biblioteca Goathemala. Sociedad de Geografía e Historia. Guatemala, 1958.
- Dardón Flores, D. "Las municipalidades durante los gobiernos liberales 1871-1900," en: Palma Murga G. (coord.) *Historia de la Administración Político-Territorial en Guatemala*. USAC-UNESCO-IIHAA. Guatemala, 1998.
- Dary, Claudia. *El Derecho Internacional Humanitario y el Orden Jurídico Maya: una perspectiva histórico-cultural*. Guatemala. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Comité Internacional de la Cruz Roja. - FLACSO. CICR. Guatemala, 1997.
- Davis, Shelton. "Sembrando las semillas de la violencia en Guatemala," en: *Cosecha de Violencias*, FLACSO-San José. Costa Rica, 1991.
- . *La Tierra de Nuestros Antepasados. Estudio de la herencia y la tenencia de la tierra en el altiplano guatemalteco*. CIRMA-Plumsock Mesoamerican Studies, Guatemala-EEUU, 1997.
- Diócesis del Quiché. *El Quiché: El Pueblo y su Iglesia (1960-1980)*. Santa Cruz del Quiché, Guatemala, 1994.
- Douzant-Rosenfeld, Denise. "¿Hombres de maíz y hombres de café?," en: CEMCA. *San Andrés Sajcabajá*. México y Guatemala, 1997.
- Dowdesell, Jane. *La Violación, Hablan las Mujeres*. México: Editorial Grijalbo, 1987.
- Dunkerley, James. *Power in the Isthmus*. Verso, New York, 1988.
- Falla, Ricardo. *Quiché Rebelde. Estudio de un movimiento de conversión religiosa rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilotenango, Quiché (1975-1982)* Guatemala: Editorial Universitaria, 1979.
- . *Esa Muerte que Nos Hace Vivir (Estudio de la religión popular)*. San José, Costa Rica: EDUCA Editores, 1986.
- . *Masacres de la Selva. Ixcán, Guatemala (1975 - 1982)*. Guatemala: Editorial Universitaria, 1993.
- Figuerola Ibarra, Carlos. *El Proletariado Rural en el Agro Guatemalteco*. Guatemala: Editorial Universitaria. 1980.
- . *El Recurso del Miedo. Ensayo sobre el Estado y el terror en Guatemala*. San José, Costa Rica: EDUCA, 1991.
- Flores Alvarado, Humberto. *Proletarización del Campesino de Guatemala*. Guatemala: Editorial Piedra Santa, 1971.
- Fonseca Corrales, Elizabeth; Wendy Kramer, George Lovell, Christopher Lutz, Gustavo Palma (y) Stephen Webre. "El Régimen Colonial: 1524-1750," en: Torres-Rivas, E. (coord.); Pinto Soria, J. (ed.) *Historia General de Centroamérica*, Tomo II. Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. FLACSO, 1993.
- Gall, Francis. (comp.) *Diccionario Geográfico de Guatemala*. Tomos III y IV. Instituto Geográfico Nacional. Guatemala, 1983.
- Gálvez Borrel, Víctor coord; Claudia Dary, Edgar Esquit (e) Isabel Rodas. *Qué Sociedad Queremos?: una mirada desde el movimiento y las organizaciones mayas*. Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. – FLACSO, 1997.
- García Granados, Jorge. *Evolución Sociológica de Guatemala*. Guatemala: Sánchez & De Guise, 1927.
- Glejjeses, Piero. *La Aldea de Ubico, Guatemala, 1931 - 1944*. Mesoamérica 17. Junio, 1989.
- . "La Reforma Agraria de Arbenz," en: Castellanos, J. (ed.) *500 años de Lucha por la Tierra. Estudios sobre propiedad rural y reforma agraria en Guatemala*. Tomo I. FLACSO, Guatemala. Guatemala, 1992.

- Gómez, Magdalena. "La Defensoría Jurídica de presos indígenas," en: Stavenhagen R. y D. Iturralde (comps.). *Entre la Ley y la Costumbre, El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. Instituto Indigenista Interamericano - Instituto Interamericano de Derechos Humanos. México, 1990.
- González I., Matilde. "Entre el discurso y la realidad: Historias desde una comunidad quiché," en: Wilson F. (edit) *Violencia y Espacio Social, estudios sobre conflicto y recuperación*. Estudios de Desarrollo Internacional U. Roskilde Dm, Centro de Estudios de Desarrollo Gammel Kongevej. Dm, Universidad Nacional del Centro, Huancayo. Perú, 1999.
- . "The man who brought the danger to the village: Representations of the armed conflict in Guatemala from a local perspective," en: Gunner, L. James (y) D. Kaarsholm P. (eds.) *Journal of Southern African Studies*. Oxford UK, 2000.
- Goubaud Carrera, Antonio (y) David Vela. *Indigenismo en Guatemala*. Seminario de Integración Social Guatemalteca. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra, 1964.
- Gruzinski Serge. *Normas Cristianas y Respuestas Indígenas: apuntes para el estudio del proceso de occidentalización entre los indios de Nueva España*. Separata del Centre National de la Recherche Scientifique. México, 1989.
- Guerra B. Alfredo. "El desarrollo económico," en: *Historia General de Centro América* Tomo V FLACSO-SEQC. España: Ediciones Siruela, 1993.
- Gutiérrez, Edgar. "Un nuevo tejido social para Guatemala: dinámica maya en los años noventa." Separata. Guatemala, 1994.
- Handy, Jim. "La Reforma y Contrarreforma: La política agraria en Guatemala 1952 - 1957," en: Castellanos, J. (ed.) *500 años de lucha por la tierra. Estudios sobre propiedad rural y reforma agraria en Guatemala*. Tomo I. FLACSO, Guatemala. Guatemala, 1992.
- . "Comunidad y revolución," en: *Guatemala 1944-1954: Los Rostros de un País*. Centro de Estudios Urbanos y Regionales -CEUR. Guatemala, 1999.
- Harnecker, Marta. *Pueblos en Armas*. Universidad Autónoma de Guerrero. México, 1983.
- Hoyos de Asig, M. *Dónde estás? Fernando Hoyos*. Guatemala: Fondo de Cultura Editorial, S.A., 1997.
- Iglesia Guatemalteca en el Exilio -IGE. Informe Especial: *Indígenas de Guatemala Más Allá del Mito*. Nicaragua, 1984.
- . *Nosotros Conocemos Nuestra Historia*. México, 1986.
- Infopress Centroamericana. *Guatemala: Elecciones '85*. Guatemala: Infopress Centroamericana, 1985.
- Jonas, Susanne. *La Batalla por Guatemala*, FLACSO-Guatemala. Guatemala: Editorial Nueva Sociedad, 1994.
- Lagarde, Marcela. *Los Cautiverios de las Mujeres Madresposas, Monjas, Putas, Presas y Locas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- Lartigue, Francois. "Comunidad y municipalidad, San Andrés Sajcabajá durante los años ochenta," en: CEMCA. *Representaciones del Espacio Político en la Tierras Altas de Guatemala*. Guatemala, 1993.
- . "La Organización Comunitaria de un Pueblo Quiché: Las Políticas de una reserva de mano de obra indígena," en: CEMCA. *San Andrés Sajcabajá*. México y Guatemala, 1997.
- Le Bot, Yvon. "El Palimpsesto Maya: Violencia, comunidad y territorio en el conflicto guatemalteco," en: *Representaciones del Espacio Político en la Tierras Altas de Guatemala*. Guatemala, 1993.
- . *La Guerra en Tierras Mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Lovell, George. *Conquista y Cambio Cultural. La Sierra de los Cuchumatanes de Guatemala (1500-1821)* CIRMA-Plumsock Mesoamerican Studies, Guatemala - Vermont, 1990.
- Lowell, Gudmundson. "Sociedad y política (1840 - 1871)," en: *Historia General de Centro América*. Tomo III FLACSO-SEQC. España: Ediciones Siruela, 1993.
- Macleod, Morna (y) Luisa Cabrera Pérez-Armiñan (comps.) *Identidad: Rostros sin Máscara. Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad*. Guatemala: OXFAM, 2000.

- Manz, Beatriz. "Repatriación y Reintegración: Un Arduo Proceso en Guatemala". (Borrador en español) Washington, DC. US. Georgetown University. Center for Immigration Policy and Refugee Assistance. Hemispheric Migration Project. 1988.
- ; Elizabeth Oglesby (y) José García Noval. *De la Memoria a la Reconstrucción Histórica*. Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala –AVANCSO. Autores Invitados No. 3. Guatemala: AVANCSO, 1999.
- Martínez Peláez, Severo. *Motines de Indios*. México: Ediciones en Marcha, 1991.
- McCreery, David. "El impacto del café en las tierras de las comunidades indígenas: Guatemala, 1870-1930," en: Perez Brignoli, H y M. Samper. (comps) *Tierra, Café y Sociedad*. FLACSO. Costa Rica, 1994.
- Misión AID/Guatemala, División de Agricultura y Recursos Naturales (comp.) "Simposio sobre Pesticidas" febrero de 1971. AID, 1972.
- Misioneros del Sagrado Corazón de Jesús. *Revista Madre y Maestra*. 1968.
- Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala –ODAGH. *Guatemala Nunca Más*. Informe Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica -REMHI. Guatemala, 1998.
- Palencia y Magzul - PRODESSA. *Género y Cosmovisión Maya*. Guatemala: Editorial Saquil Tz'ij, 1999.
- Palma M., Gustavo. *Índice General del Extinguido Juzgado Privativo de Tierras depositado en La Escribanía de Cámara del Supremo Gobierno de la República de Guatemala*. CIESAS- CEMCA. México: Ediciones de la Casa Chata, 1991.
- . (coord.) *La Administración Político -Territorial en Guatemala, Una aproximación histórica*. Escuela de Historia Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas. USAC. Guatemala, 1993.
- . (coord.) *Historia de la Administración Político - Territorial en Guatemala*. USAC-UNESCO-IIHAA. Guatemala, 1998.
- Picado S., Sonia (et. al.) Instituto Interamericano de Derechos Humanos. IIDH. *Curso Interdisciplinario en Derechos Humanos: Manual de Conferencias*. San José. Costa Rica: IIDH, 1990.
- Piedra Santa A., Rafael. *Introducción a los Problemas Económicos de Guatemala*. Guatemala: Editorial Universitaria, 1971.
- Piel, Jean. Sajcabajá, *Muerte y Resurrección de un Pueblo de Guatemala (1500-1970)*. Seminario de Integración Social y CEMCA. México y Guatemala, 1989.
- . *San Andrés y El Quiché durante el Primer Siglo Republicano: 1821-1920*. Guatemala: Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines. CEMCA. 1989.
- . *Bibliografía Razonada sobre Historia Contemporánea de Guatemala para Historiadores y Científicos Sociales*. CEMCA. Guatemala, 1995.
- . *El Departamento del Quiché bajo la Dictadura Liberal (1880 - 1920)*. FLACSO-CEMCA, Guatemala, 1995.
- [y] Todd Little-Siebold. *Entre Comunidad y Nación. La historia revisitada desde lo local y lo regional*. Guatemala: CIRMA Ediciones, 1999.
- Procurador de los Derechos Humanos PDH, Agencia Española de Cooperación Internacional AECI, Asociación para la Autogestión del Desarrollo Integral ASADI. *Los Comités de Defensa Civil en Guatemala*. Guatemala, 1994.
- Recinos, Adrián. (Traduc.). *Popol Vuh: Las antiguas historias del Quiché*. Versión de Adrián Recinos. Guatemala: Editorial Piedra Santa, 1987.
- Remesal, A. *Historia General de las Indias Occidentales y Particular de la Gobernación de Chiapas y Guatemala (1619)*. Biblioteca Goathemala. Sociedad de Geografía e Historia. Guatemala, 1932.
- Rupflin Alvarado, Walburga. *El Tzolkin es Más que un Calendario*. CEDIM. Guatemala, 1995.
- Ruz, Mario Humberto. "Los extravíos del ser. Identidades de muerte entre los mayas". Centro de Estudios Mayas, UNAM - México. Ponencia presentada en el Congreso de Mayistas, Guatemala, 1998.
- Samandu, L.; H. Siebers (y) O. Sierra. *Guatemala, Retos de la Iglesia Católica en una Sociedad en Crisis*. San José, Costa Rica: Ed. DEI, 1990.

- Samper K., Mario. "Café, trabajo y sociedad en Centro América, (1870-1930). Una historia común y divergente," en: *Historia General de Centro América Tomo IV* FLACSO-SEQC. España: Ediciones Siruela, 1993.
- Schirmer, Jennifer. *Intimidaciones del Proyecto Político de los Militares en Guatemala*. Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. - FLACSO, 1999.
- Schmid, Lester. *El Papel de la Mano de Obra Migratoria en el Desarrollo*. Land Tenure Center. Wisconsin, EEUU, 1973.
- Shultze Jena, Leonhard. *La Vida y las Creencias de los Indígenas Quichés de Guatemala*. Volumen 49, Editorial del Ministerio de Educación Pública. Guatemala, 1954.
- Smith, Carol (ed). *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*. Austin. US. The University of Texas Press, 1990.
- Solares, Jorge (ed.) *Estado y Nación: las Demandas de los Grupos Étnicos en Guatemala*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Fundación Friedrich Ebert. Conferencia: Seminario sobre Etnicidad, Educación, Política Desarrollo y Tecnología. Guatemala. 23 - 24 de junio de 1988. Guatemala: FLACSO, 1993.
- Stavenhagen, Rodolfo. "Derecho consuetudinario indígena en América Latina," en: Stavenhagen R. (y) D. Iturralde (comps.) *Entre la Ley y la Costumbre, El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. Instituto Indigenista Interamericano - Instituto Interamericano de Derechos Humanos. México, 1990.
- Stepputat, Finn. "Espacio, formación del estado y desplazamiento forzado, una perspectiva desde Guatemala". Ponencia presentada en el taller Reconstruyendo el Tejido Social. Huancayo, Perú, 1998.
- "Repatriación y formas cotidianas de formación del Estado en Guatemala". Versión traducida del artículo "Repatriation and everyday forms of State formation," en: Black, R. y K. Koser (eds.) *The End of the Refugee Circle? Repatriation and Reconstruction*. Berhahn Books Oxford. Inglaterra, 1998.
- Taracena, A. (y) Jean Piel (comps.) *Identidades Nacionales y Estado Moderno en Centroamérica*. Editorial de la Universidad de Costa Rica, CEMCA, FLACSO El Salvador, DRTCST. Costa Rica, 1995.
- Torres-Rivas, Edelberto. "Sobre la democracia, la violencia y el miedo (América Latina en los años recientes)," en: Casaús y Gimeno (ed.) Rujotayixik, K'iy b'anob'al *Desarrollo y Diversidad Cultural en Guatemala*. Cholsamaj y Universidad Autónoma de Madrid. Guatemala, 2000.
- Universidad Rafael Landívar -URL- Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales -IDIÉS-. *El Sistema Jurídico Maya -una aproximación*. Guatemala, 1998.
- Vincent, Thomas-Louis. *Antropología de la Muerte*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Wilson, Fiona (ed.) *Violencia y Espacio Social: estudios sobre conflictos y recuperación*. Lima: Universidad Nacional del Centro. Estudios de Desarrollo Internacional del Centro, 1999.
- Wilson, Richard. *Ametralladoras y Espíritus de la Montaña: los efectos culturales de la represión estatal entre los Qeqchies de Guatemala*. Textos Ak'Kutan. Guatemala, 1993.
- . *Comunidades Ancladas: identidad e historia de los Maya-Qeqchi*. Textos Ak'Kutan. Guatemala, 1994.

## Fuentes Primarias

### Fuentes Custodiadas por el Archivo General de Centro América –AGCA

- Solicitud de reposición de Títulos de tierras por los Indios Principales de San Bartolomé Jocotenango del 19 de octubre 1731. [Quiché: Paq. 1 Exp. 2]
- Real Carta del 15 de octubre de 1734. Indios Principales de San Bartolomé Jocotenango solicitan a Don Diego Acuña Presidente, Gobernador y Capitán General de la Audiencia amparo para la posesión de la tierra que tienen en justo título. [Quiché: Paq. 1 Exp. 2]
- Real Provisión del 15 de diciembre de 1734, del rey Don Carlos, sobre la posesión de la tierra de San Bartolomé Jocotenango. [Quiché: Paq. 1 Exp. 2].
- Solicitud de entrega de planos de tierras San Bartolomé Jocotenango ante el Juzgado de Primera Instancia de su Partido y la Intendencia de Hacienda. Noviembre 1823. [Quiché: Paq. 1 Exp. 10].
- Solicitud de medidas y certificaciones de ejidos de San Bartolomé Jocotenango El Quiché en 1833. [Quiché: Paq. 1 Exp. 2].
- Autos de tierras entre San Bartolomé Jocotenango y San Pedro/ Santo Domingo Sacapulas. 1833 [Quiché: Paq. 1 Exp. 2].
- Expediente Instructivo para la designación de tierras al pueblo de San Bartolomé Jocotenango con arreglo a la orden legislativa del 27 de abril de 1835. [Quiché: Paq. 1 Exp. 25].
- Título de doscientas setenta y dos caballerías de tierra adjudicadas al común de indígenas del pueblo de San Bartolomé Jocotenango en el distrito de Sololá, para exidos de dicho común. Extendido por El Jefe de Estado de Guatemala, Doctor don Mariano Gálvez, el 15 de abril de 1837. [Quiché: Paq. 1 Exp. 25].
- Litigio Municipalidad San Bartolo y Francisco Lux por el terreno 'Chuvisugil' 1886. [Quiché: PAQ. 4 Exp. 3].
- Demanda y Concesión de Terreno 'Los Cimientos' a Vicente Girón. 1887. [Quiché: Paq. 4 Exp.12]
- Demanda y Concesión de Terreno 'Muluba-Tecachate' a Aureliano Girón. 1887. [Quiché: Paq 4 Exp. 13]
- Demanda y Concesión del Terreno Palmatey a 300 Milicianos ladinos de Santa Cruz. 1888. [Quiché: Paq. 4 Exp. 7]
- Despojo y Litigio del terreno 'Las Cuevas' 1888. [Quiché: Paq. 4 Exp.11]
- Despojo y Litigio del terreno "Guayabitas' 1888. [Quiché: Paq. 4 Exp.11].
- Despojo y Litigio del terreno 'Muluba Tacachat' 1888. [Quiché: Paq. 4 Exp.11].
- Despojo y Litigio del terreno ' Los Cimientos Patzac' 1888. [Quiché: Paq. 4 Exp.11].
- Litigio Municipalidad San Bartolo y Sinforoso Aguilar, por el terreno 'Paquix-Panimá', 1889. [Quiché: Paq. 5 Exp.3].
- Litigio Municipalidad San Bartolo y Nicolás Aguilar, por el terreno 'Pascamán', 1889. [Quiché: Paq. 5 Exp. 3].
- Litigio Municipalidad San Bartolo y Teodosio Pereira, por el terreno 'Quiacaché', 1889. [Quiché: Paq. 5 Exp.3].
- Honorarios de medidas al Ingeniero Diego Vasquez. 1891. [Quiché: Paq.5 Exp.5].
- Demanda y Concesión de Terreno 'La Aurora' por José B. López. 1891. [Quiché: Paq. 6 Exp. 4].
- Rentas municipales del mes de septiembre de 1892. [Ministerio de Gobernación: Leg. 28826 Exp. 2545].
- Solicitud de la Municipalidad y vecinos de San Bartolo al Presidente José María Reyna Barrios sobre rescatar unos terrenos. 1892. [Ministerio de Gobernación: Leg. 28832 Exp. 3310].
- Queja de Pedro López contra las autoridades de Quiché por despojo, 1892. [Ministerio de Gobernación: Leg. 28832 Exp. 3315].

Queja de José Ajmac y compañeros por despojo de terrenos en Chuacorrán, 1892. [Ministerio de Gobernación: Leg. 28832 Exp. 3316].

Queja de los indígenas de Sacapulas contra el comisionado político Don Juan Mota 1892. [Ministerio de Gobernación: Leg. 28832 Exp. 3369].

Exposición que la Municipalidad del pueblo de San Bartolomé Jocotenango en el departamento de Quiché dirige al señor General Presidente sobre rescatar unos terrenos. 1892. [Ministerio de Gobernación: Leg. 28833 Exp. 3349].

Supresión del Municipio de San Bartolomé Jocotenango del Departamento del Quiché y anexión al de Sacapulas, 1937. [Ministerio de Gobernación: Leg. 31153 Exp. 53].

Índice de fincas expropiadas por el Decreto 900, 1952.

### **Hemeroteca del AGCA**

Arzú Batres. 'Calamidades Sociales, Indios y ladinos' La República. Año XVII-II Época.

. 'Calamidades Sociales, Indios y ladinos parte I'. La República. Año XVII-II Época. Guatemala 1 mayo de 1907. No. 4543.

. 'Calamidades Sociales, Indios y ladinos parte II'. La República. Año XVII-II Época. Guatemala 2 mayo de 1907. No. 4554.

. 'Calamidades Sociales, Indios y ladinos III'. La República. Año XVII-II Época. Guatemala 7 de mayo de 1907. No. 4548.

. 'Calamidades Sociales, Indios y ladinos IV'. La República. Año XVII-II Época. Guatemala 8 de mayo de 1907. No. 4549.

. 'Calamidades Sociales, Indios y ladinos V'. La República. Año XVII-II Época. Guatemala 8 de mayo de 1907. No. 4553.

. 'Calamidades Sociales, Indios y ladinos VI'. La República. Año XVII-II Época. Guatemala 15 de mayo de 1907. No. 4554.

. 'Calamidades Sociales, Indios y ladinos VII'. La República. Año XVII-II Época. Guatemala 21 de mayo de 1907. No. 4559.

. 'Calamidades Sociales, Indios y ladinos VIII'. La República. Año XVII-II Época. Guatemala 28 de mayo de 1907. No. 4565.

. 'Calamidades Sociales, Indios y ladinos IX'. La República. Año XVII-II Época. Guatemala 4 de junio de 1907. No. 4570.

. 'Calamidades Sociales, Indios y ladinos X'. La República. Año XVII-II Época. Guatemala 11 de junio de 1907. No. 4576.

### **Archivo Municipal de San Bartolomé Jocotenango, Quiché**

Solicitud de medición del Terreno llamado San Bartolomé Jocotenango, 1823.

Designación de Tierras al pueblo de San Bartolomé Jocotenango, El Quiché, por orden legislativa de 1835.

Título de doscientas setenta y dos caballerías de tierra adjudicadas al común de indígenas del pueblo de San Bartolomé Jocotenango en el distrito de Sololá, para exidos de dicho común. Extendido por El Jefe de Estado de Guatemala, Doctor don Mariano Gálvez, el 15 de abril de 1837. [AMSB, Título de Tierra 1937].

Orden Presidencial de Amparo de las tierras ejidales correspondientes al Título de propiedad municipal, emitida por Justo Rufino Barrios el 6 de junio de 1880.

Acuerdo Presidencial de Amparo de las tierras ejidales correspondientes al Título de propiedad municipal, emitido el 17 de marzo de 1888 por Manuel Lisandro Barillas.

Orden Presidencial de Amparo de las tierras ejidales correspondientes al Título de propiedad municipal, emitido el 21 de Octubre de 1892 por Reina Barrios, Presidente de la República de Guatemala- América Central.

**Archivo General de Instituto Nacional de Transformación Agraria –INTA.**

Departamento Agrario Nacional. Expediente de Expropiación de Tierras Finca San Miguel Los Cimientos Patzac, San Bartolomé Jocotenango, El Quiché. Guatemala, 1956.

. Expediente de Expropiación de Tierras Finca Pascamán, San Bartolomé Jocotenango, El Quiché. Guatemala, 1956.

. Expediente de Expropiación de terrenos de San Bartolomé Jocotenango, El Quiché. Guatemala, 1956.

**Instituto Nacional de Estadística –INE.**

Anuario Estadístico. Dirección General de Estadística, Guatemala 1986.

VIII Censo Nacional de Población VIII. Instituto Nacional de Estadística -INE 1973.

IX Censo Nacional de la Población. Dirección General de Estadística. Guatemala 1981.

X Censo Nacional de Población 1994 y V de Habitación, Departamento de Quiché. Instituto Nacional de Estadística -INE- 1995.

Instituto Nacional de Estadística -INE- y Sistema Estadístico Nacional -SEN-: 'Noti-SIS', Boletín Informativo del Sistema Nacional de Indicadores Sociales No.3. Guatemala 1995.

**Leyes**

Recopilación de las Leyes de la República de Guatemala 1871-1944. Guatemala: Tipografía Nacional, 1944.

Recopilación de las Leyes Emitidas por el Gobierno Democrático de la República de Guatemala desde el 8 de enero de 1877 hasta el 30 de junio 1881. Tomo II. Guatemala: Tipografía El Progreso, 1881.

Recopilación de Leyes Agrarias. Guatemala: Establecimiento Topográfico La Unión. 1890.

Leyes Vigentes Recopiladas por la Secretaría de Gobernación y Justicia. Recopiladas por Rosendo Méndez. Guatemala: Tipografía Nacional, 1925.

Acuerdos Emitidos por El Poder Ejecutivo desde el 15 de marzo de 1935 al 14 del mismo mes de 1936. Recopilación de Leyes de la República de Guatemala. Guatemala, 1936.

Directiva del Partido Liberal Progresista. Relación Sucinta y Gráfica de la obra Gubernativa realizada de 1931 a 1936 por Jorge Ubico. Guatemala: Tipografía Nacional, 1937.

Pineda de Mont, Manuel. Recopilación de Leyes de Guatemala. Publicación del Ministerio de Finanzas. Guatemala: Impresos Industriales, 1979.

Morales Urrutia, Mateo. La División Política y Administrativa de la República de Guatemala.